

ہے جو حکمتوں سے بھرا ہوا وہ خستہ نہ ہاتھ میں آگیا  
وہ رفیقِ درس بلا مجھے سبھی ہمسروں پہ جو چھا گیا

محقق و مدلل

# نجوم الحواشی

شرح اردو

## اصول الشاشی

تالیف

حسین احمد دہلوی مدرس دارالعلوم دیوبند

مکتب رحمانیہ

اقراسٹر - غزنی سٹریٹ

اردو بازار - لاہور

ہے جو حکمتوں سے بھرپور ہوا وہ خزانہ ہاتھ میں آگیا  
وہ رفیق درس بلا مجھے سبھی ہمسروں پہ جو چھا گیا

محقق و مدلل

# مجموعہ الحواشی

شرح اردو

## اصول الشاشی

تالیف  
حسین احمد ہمدانی  
مدرس دارالعلوم دیوبند

حسب ہدایت  
فضیلہ اشخ حضرت مولانا سید ارشد صاحب مدنی  
استاذ حدیث و فہم تعلیمات دارالعلوم دیوبند

ناشر

مکتبہ رحمانیہ

راولپنڈی، لاہور، کراچی، سکسٹھ، انڈیا و بازار لاہور



## جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

نام کتاب : نجوم الحواشی شرح اردو اصول الشاشی  
مصنف : مولانا حسین احمد ہردواری مدرس دارالعلوم دیوبند  
ناشر : مکتبہ رحمانیہ اردو بازار لاہور  
مطبع : منیر عباس پرنٹرز  
تعداد : ۱۱۰۰

# فہرست مضامین

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
۳۱۷	حروف معانی کا بیان	۱۳۵	اخبار و عورتوں سے نکاح (در اختیار مطالعہ)	۴	انتخاب و انتساب
۳۶۰	ایک طالب علم کا اشکال	۱۳۶	ظاہر اور اشارہ میں فرق	۵	تقریظات
۳۷۰	حق اور ضم میں فرق	۱۳۷	حکم لفظ اور نص	۹	شاید کہ تر جائے ترے دل میں مری بات
۳۹۶	بیان تقریر، بیان تفسیر، بیان تفسیر، بیان ضرورت، بیان حال، بیان عطف، بیان تبدیل	۱۵۰	ظاہر اور نص میں نص کو ترجیح ہوگی	۱۲	چند بنیادی باتیں
۳۹۶	بیان حال، بیان عطف، بیان تبدیل	۱۵۱	یا کول المم جانوروں کا پیشاب پینا	۲۵	<b>البحث الاول فی کتاب اللہ</b>
۳۹۶	بیان حال، بیان عطف، بیان تبدیل	۱۵۳	عشر اور زکوٰۃ میں فرق (در اختیار مطالعہ)	۲۷	فصل فی الخاص والعام
۳۹۶	بیان حال، بیان عطف، بیان تبدیل	۱۵۸	نص اور مفسر میں مفسر کو ترجیح ہوگی	۲۹	خاص کی اقسام تلاش
۳۹۶	بیان حال، بیان عطف، بیان تبدیل	۱۶۰	مفسر اور محکم میں محکم کو ترجیح ہوگی	۳۰	سوال و جواب کی شکل میں چند اصول و ہیرے
۳۹۶	بیان حال، بیان عطف، بیان تبدیل	۱۶۱	خفی، مشکل، مجمل، متشابہ	۳۳	حکم الخاص
۳۹۶	بیان حال، بیان عطف، بیان تبدیل	۱۶۲	طرار اور نباش میں اختلاف	۳۵	نقل افضل ہے یا نکاح؟ (در اختیار مطالعہ)
۳۹۶	بیان حال، بیان عطف، بیان تبدیل	۱۷۰	حقیقی معنی متروک ہونے کے پانچ مقام	۵۰	عام کی دو قسمیں
۳۹۶	بیان حال، بیان عطف، بیان تبدیل	۱۸۱	فقیر اور مسکین میں فرق (در اختیار مطالعہ)	۵۵	قرأت خلف الامام کے متعلق ۱۱ جواب معلوم
۳۹۶	بیان حال، بیان عطف، بیان تبدیل	۱۸۸	عبارة النص، اشاره النص، دلالت النص، انتفاء النص	۶۰	اگر بیہ کی کا دو دھ طلق میں چلا جائے؟
۳۹۶	بیان حال، بیان عطف، بیان تبدیل	۱۸۸	انتفاء النص	۶۶	فصل فی المطلق والاعتید
۳۹۶	بیان حال، بیان عطف، بیان تبدیل	۲۰۹	ان چاروں کا باہمی تعارض (در اختیار مطالعہ)	۶۹	عام اور مطلق کے مابین فرق
۳۹۶	بیان حال، بیان عطف، بیان تبدیل	۲۰۹	فصل فی الاحوال	۷۱	حد زنا کی چند شرائط
۳۹۶	بیان حال، بیان عطف، بیان تبدیل	۲۱۵	امر کا موجب و وجوب ہے	۷۶	ماء الزعفران سے وضو جائز ہے
۳۹۶	بیان حال، بیان عطف، بیان تبدیل	۲۱۹	امر نکرار کا تقاضا نہیں کرتا	۸۲	شرائط مظاہر
۳۹۶	بیان حال، بیان عطف، بیان تبدیل	۲۲۹	الامور بہ نوعان (مطلق و مقید)	۸۶	فصل فی المشترك والمؤول
۳۹۶	بیان حال، بیان عطف، بیان تبدیل	۲۳۴	ظرف اور معیار	۸۸	مشترک کی مثال میں اردو کا ایک شعر
۳۹۶	بیان حال، بیان عطف، بیان تبدیل	۲۳۵	حسن و غلبہ حسن لغیرہ	۹۸	فصل فی الیختیہ والیجاز
۳۹۶	بیان حال، بیان عطف، بیان تبدیل	۲۵۱	اداء و قضاء کا بیان	۱۱۰	حقیقت کی اقسام تلاش
۳۹۶	بیان حال، بیان عطف، بیان تبدیل	۲۶۳	ودیعت اور امانت میں فرق	۱۲۲	استعارہ کا بیان
۳۹۶	بیان حال، بیان عطف، بیان تبدیل	۲۷۸	نہی اور اس کی اقسام	۱۲۴	علت اور سبب کے درمیان فرق
۳۹۶	بیان حال، بیان عطف، بیان تبدیل	۲۹۷	احسان، لعان، حد قذف اور شہادت کے مسائل	۱۲۶	مجاز مرسل کی چوبیس قسمیں
۳۹۶	بیان حال، بیان عطف، بیان تبدیل	۲۹۸	فصوص کی مراد پہچاننے کا طریقہ	۱۳۲	فصل فی الصریح والکلتاہ
۳۹۶	بیان حال، بیان عطف، بیان تبدیل	۳۰۴	نہی و دشمنی میں علمی اعتراض و جواب	۱۳۳	صریح، ظاہر، مفسر و محکم میں فرق
۳۹۶	بیان حال، بیان عطف، بیان تبدیل	۳۰۸	ترسکا کا ضعیف	۱۴۰	مجاز اور کنایہ میں فرق (در اختیار مطالعہ)
۳۹۶	بیان حال، بیان عطف، بیان تبدیل			۱۴۱	فصل فی الاستقالات، ظاہر، نص، مفسر و محکم



# انتخاب وانتساب

انتخاب نام

○ ..... اس کتاب کا نام اس جلیل القدر شخصیت کا تجویز کردہ ہے جو اپنی علمی شہرت کی بناء پر محتاج تعارف نہیں ہے، اور جن سے علمی دنیا کا بچہ بچہ واقف ہے، اس سے میری مراد محدث کبیر و رئیس محققین حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند ہیں جنہوں نے اس کتاب کے مختلف مقامات پر نظر ڈالی اور اس کو موثوق بہ اور قابل اعتماد سمجھا، اور ”نجوم الحواشی“ اس کا نام تجویز فرمایا، اور دعاء فرمائی کہ اللہ تعالیٰ اس کو اسم بامسکئی بنائے، اور قبول فرمائے، کتاب لھذا کو یہ شرف حاصل ہے کہ حضرت مدظلہ کے علمی تجربات کے بیش بہا اور گرانقدر علمی جواہر پارے شامل کتاب ہیں، جس بناء پر کتاب کی افادیت دو بالا ہوگئی۔

انتساب کتاب

○ ..... اس کتاب کا انتساب احقر اس عظیم المرتبت شخصیت کی طرف کرتے ہوئے فخر محسوس کر رہا ہے جن کے حکم عالی اور ان کے الطاف و احسانات کی بناء پر دارالعلوم دیوبند کی آغوش میں رہ کر اس علمی خدمت کا موقعہ نصیب ہوا، جن سے میری مراد نمونہ اسلاف و جانشین شیخ الاسلام حضرت مولانا سید ارشد صاحب مدنی، استاذ حدیث و ناظم تعلیمات دارالعلوم دیوبند ہیں۔

أولئك آبائي فجئني بمثلهم إذا جمعنا يا جبريل المجمع

○ ..... نیز والدین کے نام جن کی جہد مسلسل کی بناء پر دو چار الفاظ سیکھنے کی توفیق نصیب ہوئی۔

فقط حررہ العبد  
حسین احمد ہردواری

کلمات دعائیہ

## نمونہ اسلاف و جانشین شیخ الاسلام حضرت مولانا سید ارشد صاحب مدنی

استاذ حدیث و ناظم تعلیمات دارالعلوم دیوبند

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم!

اصول الشاشی ہمارے رائج الوقت درس نظامی میں اہم کتاب شمار ہوتی ہے، صاحب کتاب اصول کو پیش کرتے ہیں اور پھر اس پر جزئیات کو متفرع کرتے ہیں، جس سے طالب علم کو اصول ذہن نشین ہوتا ہے، اور اس پر کسی جزئیہ کو متفرع کرنے کا سلیقہ حاصل ہوتا ہے، اس زمانہ میں چونکہ استعداد بہت ناقص ہو گئی ہے، اس لئے طالب علم بالخصوص عربی عبارت حل نہ کر سکنے کی بنا پر کتاب سے پورا فائدہ نہیں اٹھا پاتا، اور جو کمی یہاں رہ جاتی ہے اس کی تلافی نور الانوار اور حسامی میں بھی نہیں ہو پاتی، اس لئے یہ خیال تھا کہ اصول فقہ کی اس پہلی کتاب کو سمجھنے کے لئے کوئی مناسب اردو شرح شرح ہو جاتی جو اختصار کے ساتھ طالب علم کے لئے معین و مددگار ہو سکتی۔

مولانا حسین احمد صاحب مدرس دارالعلوم دیوبند کو اللہ جزاء خیر عطا فرمائے موصوف نے اس کام کے لئے ہمت کی اور الحمد للہ ایک مناسب شرح پیش کر دی جس میں:

۱۔ عبارت کی سہل انداز میں تشریح کرنے کے ساتھ ساتھ جزئیات کو اصل ضابطہ پر سلیقہ سے منطبق کرنے کی کوشش کی ہے۔

۲۔ مشکل عبارت اور مسائل کو اہم کتب فقہیہ کی مدد سے سلجھایا ہے۔

۳۔ حل لغات، عبارت کا ربط، ضما کے مراجع اور ضروری ترکیب نحو یہ کو بھی اہتمام کے ساتھ تحریر کیا ہے۔

۴۔ صاحب کتاب جزئیات کو علی ہذا، وکذا، لک، و بسمکہ نقول، ولہذا جیسے الفاظ سے بیان کرتے ہیں تو ان الفاظ کی صحیح مراد کو بیان کر کے جزئیات کو اصل ضابطہ پر ڈھنگ سے منطبق کر دیا گیا ہے، تاکہ طالب علم بصیرت کے ساتھ کتاب سمجھ سکے۔

راقم الحروف دعا گو ہے کہ اللہ تعالیٰ مولانا موصوف کی اس کوشش کو قبول فرمائے، اور طلبہ کے لئے بیش از بیش مفید

فرمائے، آمین

خدمہ دارالعلوم دیوبند

۱۰/۴/۲۲



ارشاد گرامی

## محدث کبیروریکس المحققین حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالنپوری مدظلہ العالی

### استاد حدیث دارالعلوم دیوبند

الحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى ، أما بعد :

نجوم الحواشی، اصول الشاشی کی ایک نئی شرح ہے، شاش ماوراء النہر میں ایک بستی تھی جس کا اب کوئی وجود نہیں، اس گمنام بستی کے ایک گمنام عالم کی یہ مشہور و معروف کتاب ہے، اصول الشاشی کو قدیم زمانہ سے اعتبار و اعتماد کا درجہ حاصل ہے، یہ کتاب عرصہ دراز سے درس نظامی کا جزء ہے، اسی کتاب سے اصول فقہ کی باقاعدہ تعلیم شروع ہوتی ہے، یہ کتاب یوں تو آسان ہے مگر دو اعتباروں سے دقیق ہے:

ایک: قواعد پر مصنف نے جو تفریعات کی ہیں ان کے افہام و تفہیم میں دشواری پیش آتی ہے۔

دوئم: بعض جزئیات میں اتنا باریک فرق ہے کہ اس کو واضح کرنا اساتذہ کے لئے بھی دشوار ہوتا ہے۔

عربی اور اردو میں اصول الشاشی کی متعدد دشواری پہلے سے موجود تھیں مگر مذکورہ دو مواقع میں ابھی کام کی ضرورت باقی تھی، برادر مکرم جناب مولانا حسین احمد صاحب ہردواری زید علمہ و فضلہ نے اس کام کا بیڑا اٹھایا، موصوف عرصہ سے اس کی وادیوں میں سیر کرتے رہے ہیں، وہ متعدد بار یہ کتاب پڑھا چکے ہیں، موصوف کو مبداء فیاض نے دور رس نگاہ بھی عطا فرمائی ہے، وہ بال کی کھال نکالتے ہیں اور قابل اشکال باتوں کی تحقیق کرتے ہیں، اور حل کتاب میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھتے، میں نے اس شرح کا نام نجوم الحواشی تجویز کیا ہے، نجوم کے معنی بن ستارے اور یہاں مراد ہیں قیمتی افادات اور حواشی، حاشیہ کی جمع ہے جو بمعنی شروع مستعمل ہے شارح نے تمام حواشی سے فائدہ اٹھا کر ان کے بیش بہا مضامین کو اس کتاب میں سمولیا ہے، اس لئے یہ نجوم الحواشی ہے، اس شرح کا ایک امتیاز یہ بھی ہے کہ اس میں ”اختیاری مطالعہ“ کے عنوان سے طلبہ کے لئے نہایت مفید باتیں بیان کی گئی ہیں، اس لئے امید واثق ہے کہ یہ شرح طلبہ کے لئے نہایت کار آمد ثابت ہوگی، اللہ تعالیٰ سے دعاء کرتا ہوں کہ وہ اس شرح کو قبولیت سے نوازیں، اور تشنہ کا مان علوم نبوت کو فیض یاب فرمائیں۔ (آمین)

سنتہ

محمد رفیع الرحمن صاحب

شمارہ دار، کراچی

۵ ستمبر ۱۴۲۳ھ

## تقاریظ

عالی مقام جناب حضرت مولانا عبدالخالق صاحب سنبھلی، استاد دارالعلوم دیوبند

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم وبعد! ہم دست کتاب نجوم الحواشی شرح اصول الشاشی جسے برادر عزیز مولانا حسین احمد صاحب قاسمی حفظہ اللہ استاذ دارالعلوم دیوبند نے ایک نئے انداز میں مرتب کیا ہے، عدیم الفرصتی کے باعث حرفاً نظر نواز نہ ہو سکی تاہم بندے نے اس پر جتہ جتہ نظر ڈالی، بہت پسند آئی، موصوف نے تدریسی تجربوں کی روشنی میں اس اہم فن سے متعلق قیمتی موتیوں کو لڑی میں پرودیا ہے، چونکہ یہ اصول فقہ کی بنیادی اور معیاری کتاب اصول الشاشی کی طرح ہے اور عرق ریزی سے تیار کی گئی ہے اس لئے انشاء اللہ پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھی جائے گی، کتاب کی عبارت حل کرنے کے ساتھ ساتھ مناسب تشریح اور جگہ جگہ ضروری نحوی ترکیب سے شرح کو مزین کیا ہے، جس سے اس کا افادہ دو آتشہ ہو گیا ہے، جو طلبہ کی استعداد سازی میں معاون اور ان کے لئے اہم علمی خزانہ ہے، نیز اختیاری مطالعہ کا عنوان دیکر فن کے دیگر جواہر بھی سو دیئے ہیں، جس سے ہر علم دوست کے لئے اصول فقہ سے متعلق نہایت کارآمد مواد میسر آ گیا ہے۔ اللہ کرے زور قلم اور بھی زیادہ خیر خواہ (حضرت مولانا) عبدالخالق سنبھلی (صاحب)

مدرس دارالعلوم دیوبند

محمد نسیم سمبھی  
مدرس دارالعلوم دیوبند

از امام المنطق حضرت مولانا عبدالرحیم صاحب استاذ دارالعلوم دیوبند

حامداً ومصلیاً "اصول فقہ" ایک ایسا آئینہ ہے جس پر فقہی مسائل کی صحیح تصویر ابھر کر سامنے آتی ہے، اصول فقہ کے موضوع پر متعدد کتابیں تصنیف کی گئی ہیں، ان میں اصول الشاشی کو خفی اصول فقہ میں مقام قبولیت حاصل ہے تقریباً تمام مدارس عربیہ نے اس کو مفید اور مستند قرار دیکر اپنے نصاب میں داخل کر رکھا ہے، نیز باذوق علماء کے ہاتھوں لکھی ہوئی اس کی متعدد شرحیں مارکیٹ میں دستیاب ہیں، مگر یہ شرح جو عزیز مکرم جناب مولانا حسین احمد صاحب قاسمی ہر دواری استاد عربی دارالعلوم دیوبند کی عرق ریزی، وسعت مطالعہ اور حقیقت نگار قلم کا نتیجہ اور مظہر ہے، میری نظر میں اپنی بعض خصوصیات کے باعث سب سے بہتر اور مفید تر ہے، اس شرح کے بعض اہم اجزاء اور مباحث میری نظر سے گذر چکے ہیں، کتاب کی پوری عبارت پر صحیح اعراب دیدیئے گئے ہیں، ترجمہ کے ساتھ مطلب کی وضاحت بڑے سلیقہ سے کردی گئی ہے، جہاں مطلب کی توضیح کے لئے نحوی ترکیب کی ضرورت محسوس کی گئی وہاں ڈھنگ سے نحوی ترکیب بھی سمجھا دی گئی ہے، اگر عبارت میں کہیں تعقید تھی تو شارح کے قلم نے اس کو کھول دیا ہے، حل لغات، نکتہ، فائدہ اور اختیاری مطالعہ وغیرہ جیسے ذیلی عنوانات کے تحت بہت ہی بیش بہا نکات اور معلومات افزاء مسائل بھی لکھ دئے گئے ہیں، یہ اور اس طرح کی بعض دیگر خصوصیات نے شرح کی افادیت میں اضافہ کر دیا ہے، مجھے امید ہے کہ ارباب علم کی بارگاہ سے اصول الشاشی کی اس کامیاب شرح کو کلمات تحسین ضرور وصول ہوں گے، دعا ہے اللہ تعالیٰ شارح کی اس علمی کاوش کو قبول فرمائے، آمین۔

عبدالرحیم ہستوی خادم تدریس دارالعلوم دیوبند



## حضرت مولانا شبیر احمد صاحب استاد دارالعلوم دیوبند

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا افضل الانبياء والمرسلين  
وعلى آله وصحبه اجمعين الى يوم الدين اما بعد .

زیر نظر کتاب اصول الشاشی کی اردو شرح مؤلفہ عزیز گرامی جناب مولانا حسین احمد صاحب سلمۃ استاد دارالعلوم دیوبند کو اس حقیر فقیر الی اللہ نے مختلف مقامات سے غور سے دیکھا، اصول الشاشی اصول فقہ میں درس نظامی میں نہایت جامع، اہم اور مفید کتاب ہے، اس کا حل بھی ہر کسی کے بس کا نہیں ہے، فی زمانہ چونکہ عربیت، صرف، نحو، بلاغت وغیرہ علوم میں طلباء عزیز کی استعدادیں عموماً ناقص ہوتی ہیں، وجہ کیا ہے؟ اس کا اظہار کوئی ضروری نہیں، اس لئے اس کے سمجھنے میں طلباء کو دشواری ہوتی ہے، خصوصاً اس وجہ سے بھی کہ فن کی پہلی کتاب ہے، بنا بریں ضرورت تھی اس کی کوئی مختصر سہل انداز میں شرح لکھ دی جائے، میرے عزیز جناب مولانا حسین احمد صاحب زید عمرہ نے اس ضرورت کو محسوس کرتے ہوئے بجز اللہ اس مشکل کو آسان فرمادیا، ترکیب کے مطابق ترجمہ، حل لغات اور مشکل مباحث کی تشریحات وغیرہ آسان اردو زبان میں تحریر فرمادی ہے، انشاء اللہ یہ شرح طلباء عزیز اور حضرات اساتذہ کرام کے لئے نفع بخش ہوگی، عزیز موصوف کو عربیت، نحو و صرف وغیرہ علوم آلیہ سے خصوصی مناسبت ہے اور محترم جناب حضرت مولانا ارشد میاں صاحب مدنی عافاہ اللہ ناظم تعلیمات دارالعلوم دیوبند کی حوصلہ افزائی نے علمی استعداد کو مزید تقویت پہنچائی ہے، حضرت مولانا موصوف کے ایماء پر ہی یہ شرح لکھی گئی ہے، احقر دعا کرتا ہے اللہ تعالیٰ عزیز موصوف کی اس علمی خدمت کو قبول فرمائے، اور ان کے علم و عمل اور عمر میں برکت فرمائے، آمین یا رب العالمین۔

خادم شبیر احمد غفرلہ مدرس دارالعلوم دیوبند

المصدق محسوس

## از حضرت مولانا محمد ایوب صاحب مدرس دارالعلوم دیوبند

اصول الشاشی اصول فقہ کی ابتدائی اور اہم کتاب ہے، حضرت مولانا حسین احمد صاحب استاذ دارالعلوم نے بڑی جانفشانی کے ساتھ ایک شرح تصنیف فرمائی، جس کا مختلف مقامات سے بندہ نے بھی مطالعہ کیا، عبارت کے حل کے ساتھ ساتھ ہر قاعدہ پر منطبق ہونے والی امثلہ کی موصوف نے خوب وضاحت فرمائی ہے، جس کی وجہ سے طلباء کے لئے انشاء اللہ مفید ثابت ہوگی، اللہ تعالیٰ قبول فرما کر نفع عام فرمائے، فقط

المصدق (استاذ دارالعلوم دیوبند) محمد ایوب غفرلہ

## شاید کہ اتر جائے ترے دل میں مری بات..

حامداً ومصلياً ومسلماً وبعد! طلباء، رفقاء، علماء، اساتذہ اور اکابر کی طرف سے بار بار یہ اصرار اور حکم ہوتا رہا کہ چونکہ اصول الشاشی کی تفریعات، جزئیات، اختلافی مسائل اور بعض لغات و تراکیب بڑی اہم ہیں، اور طلبہ کی استعداد آئے دن کمزور ہوتی جا رہی ہے،۔۔۔ فیما حسرتاً۔۔۔ اس لئے اصول الشاشی کی ایک ایسی شرح لکھی جائے جس میں مقررہ ہونے والے مسائل اور جزئیات کو ان کے اصول و ضوابط پر واضح طریقے سے منطبق کیا جائے، اور لغات و تراکیب کے ساتھ ساتھ جزوی اور اختلافی مسائل کو مع ان کے دلائل کے قلمبند کیا جائے، مگر میں برہنہ اعذار و تدبیری مشغولیات تصنیف کے اس کٹھن مرحلہ سے معذرت کرتا رہا مگر۔۔۔ مرض بڑھتا گیا جوں جوں دوا کی، بالآخر اللہ کا نام لیکر اصول الشاشی کے میرے سبق میں طلبہ کی لکھی ہوئی کاپی پر میں نے نظر ثانی کا کام شروع کر دیا، اور مشکل اصول اور مسائل اختلافیہ کو بدائع الصنائع، ہدایہ، التلویح والتوضیح، عالمگیری، الاشباہ والنظائر، فصول الحواشی، اصول بزدوی، حاشیہ البستانی، تحفۃ المحتاج (مسک شافعی کی)، کشف الاسرار، تغییر النسخ، کتاب اللمع، الریاض البدیہ (مسک شافعی کی)، الحبیۃ الذکیہ اور فتاویٰ کی دیگر کتب کی مدد سے سلجھانے کی کوشش کی گئی نیز بعض مسائل میں دارالافتاء اور بعض اساتذہ و اکابر وقت خصوصاً حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب پلپوری، حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب، حضرت مولانا عبدالحق صاحب، حضرت مولانا ریاست علی صاحب بجنوری، حضرت مولانا سید ارشد صاحب مدنی، حضرت مولانا عبدالحق صاحب مدرسی، حضرت مولانا قاری محمد عثمان صاحب، حضرت مولانا حبیب الرحمن صاحب، حضرت مولانا مجیب اللہ صاحب (اساتذہ دارالعلوم) کی طرف از خود یا بذریعہ تحریر رجوع کرنا پڑا۔

اب الحمد للہ اصول الشاشی کی یہ آسان، مختصر اور عام فہم شرح آپ کے مبارک ہاتھوں میں ہے، مصنف اصول الشاشی کے اختیار کردہ الفاظ، و علیٰ هذا، و كذلك قوله تعالیٰ، و لهذا، و بمثلہ نقول، و یفتقر من هذا وغیرہ کی مراد کو ترجمہ میں ہی ظاہر کر دیا گیا ہے، دارالعلوم دیوبند میں تقرری سے قبل سات سال اور دارالعلوم میں چھ سال سے اصول الشاشی کا سبق مجھ کا کارہ سے متعلق ہے، اس لئے اساتذہ کرام خصوصاً غوثہ اسلاف و جانشین شیخ الاسلام حضرت مولانا سید ارشد صاحب مدنی استاذ حدیث و ناظم تعلیمات دارالعلوم دیوبند نے اولاً بذریعہ ایک استاذ دارالعلوم دیوبند اور ثانیاً از خود اصول الشاشی سے متعلق کچھ لکھنے کا مجھے حکم فرمایا، مگر تدریس کے ساتھ ساتھ چونکہ تصنیف کا وقت بڑی مشکل سے تھوڑا سا ملتا ہے اس لئے مجھ سے جو ہوسکا وہ میں نے لکھ دیا، چونکہ بشر ہوں اس لئے ممکن ہے کہیں سہو اور خطا ہوئی ہو، اس لئے ناظرین کرام سے عاجزانہ درخواست ہے کہ وہ غلطی پر مطلع فرمادیں تاکہ آئندہ اس کی اصلاح کی جاسکے، میں نے یہ کوشش کی ہے کہ واضح طریقے سے عبارت حل کرنے کے ساتھ ساتھ ضروری لغات، تراکیب اور اجراء کو بھی شامل کتاب کیا جائے اور چونکہ طلبہ کو درس میں اشکالات بھی پیش آتے ہیں، اور طلبہ عزیز اصول فقہ سے متعلق جزوی مسائل کو بھی دریافت کرتے ہیں اور کرنے بھی چاہئیں، مثلاً اصول الشاشی کے دوسرے ہی صفحہ پر ثلثہ قروء کے تحت متوسط الفہم طالب علم کو تین اشکال پیش آسکتے ہیں اور تیسرے صفحہ کی عبارت قد علمنا ما فرغنا کے تحت شوافع کی طرف سے بیان کردہ چند باتوں کے جواب بڑے اہم ہیں اگر ان کو نہ بیان کیا جائے تو کما حقہ سبق کا حق ادا نہ ہوگا اسی طرح اسی صفحہ کی عبارت حتی تنکح زوجاً غیرہ میں متوسط الفہم طالب علم کو چار اشکال پیش آسکتے ہیں، اسی طرح چوتھے صفحہ کی عبارت ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ کے تحت طالب علم کو تین اشکال پیش آسکتے ہیں، اسی طرح پانچویں صفحہ کی عبارت و امہاتکم التی ارضعنکم میں طلبہ کو تین اشکال پیش آسکتے ہیں، اسی طرح فجزاء مثل ما قتل من النعم میں جب تک امام شافعی کے دلائل اور احناف کی طرف سے ان کے جوابات نہ دیئے جائیں تب تک بات

ادھوری کی رہتی ہے اسی طرح انتِ طالق میں طلاق ثلاثہ مراد لینے کے ناجائز ہونے اور طَلَقِ نفْسِک میں طلاق ثلاثہ مراد لینے کے جائز ہونے میں فرق بیان کرنا نہایت ضروری ہے، اسی طرح اداء و قضاء کے بیان میں غصب کی مختلف صورتوں اور ان کے احکام کا بیان کرنا بڑا اہم ہے، اسی طرح مس ذکر سے عدم نقض وضو کی حقیقت کو منکشف کرنا اور حدیث کی صحیح مراد کو متعین کرنا بڑا اہم ہے، اسی طرح حروف معانی کے بیان کی تسہیل بہت ضروری معلوم ہوتی ہے ورنہ اس طرح کی گنگلک اور پیچیدہ عبارتیں طلبہ کی صلاحیتوں سے مافوق شئی ہے اسی طرح حدیث قدسین کی وضاحت سہل لفظوں میں پیش کرنا ایک اہم کام ہے اور اس طرح کی نہ جانے کتنی عبارتیں ہیں جن میں طلبہ کو الجھنیں پیش آتی ہیں اس لئے میں نے عافیت اسی میں سمجھی کہ ان تمام اہم امور کو مجتمع کر دیا جائے ورنہ یا تو طلبہ دورانِ درس کا پی لکھیں گے یا پھر ہر وقت استاد سے سبق پوچھتے پھریں گے، اور یہ دونوں باتیں پریشان کن ہوں گی کیونکہ اگر استاد سبق پڑھائے اور تمام طلبہ کا پیال لکھ کر سبق محفوظ کریں تو اولاً تو بہت ساروں کا املاء غلط ہوگا، استاد بولے گا صیف (گرمی) طلبہ لکھیں گے سیف (تلوار) استاد بولے گا مص (چوٹ) طلبہ لکھیں گے مس (چھوٹا) استاد بولے گا شراب طالب علم لکھے گا سراب (ریت) استاد بولے گا غسل (شہد) طالب علم لکھے گا اصل، (اگرچہ سب ایسے نہیں ہوتے) اور دوسری خرابی یہ ہوگی کہ جب سب طلبہ کا پیال ہی لکھیں گے تو استاد کس سے مخاطب ہوگا اور اگر کا پیال نہ لکھیں اور نہ ہی شروحات ہوں تو پھر ہر وقت طالب علم استاد کے پیچھے پیچھے پھرے گا، کل بعد عشاء میں کھانا کھانے کے لئے بیٹھا تو تین طلبہ قرآن کی ایک آیت کی ترکیب پوچھنے کے لئے آگئے ان سے فارغ ہوا ہی تھا کہ دو اور آگئے، پھر اگلے روز صبح کو مسجد رشید میں نماز فجر ادا کر کے جو نبی کھڑا ہوا تو اپنے دائیں بائیں چار طلبہ کو دیکھا وہ بھی ایک کتاب سے متعلق کچھ پوچھنا چاہتے تھے اور ایسا بھی بار بار ہوا کہ میں بعد عشاء اپنے کمرہ میں اپنے وقت پر سونے کی نیت سے لیٹ گیا تو دروازہ کھٹکھٹانے کی آواز آئی، دروازہ کھولا تو دیکھا کہ دو طالب علم ہیں آنے کی وجہ معلوم کی تو بتلایا کہ حضرت ظاہر اور نص، نص اور مفسر، مفسر اور محکم میں تعارض کی مثال بتلا دیجئے، اور ایسا بار بار ہوا کہ کبھی دو پہر میں ہی کچھ معلوم کرنے آگئے تو کبھی عصر کے بعد اور کبھی فجر کے بعد، اگرچہ یہ ذوق بہت قابل قدر ہے، لیکن اگر تمام طلبہ اسی طرح استاد سے ہر وقت سبق پوچھتے پھریں گے تو پھر ۲۴ گھنٹے یہی مشغلہ رہے گا اور اگر مذکورہ دونوں شکلیں نہ ہوں اور نہ ہی شروحات ہوں تو پھر استاد کا پڑھایا ہوا سبق کیسے محفوظ رہے گا، کیونکہ اب ذہن ایسے نہیں رہے کہ ایک دفعہ سبق سن کر یقیناً محفوظ ہو جائے، اور اب نہ ہی طلبہ میں عربی شروحات سمجھنے کی صلاحیت رہی جس کا اندازہ دار العلوم کے داخلہ امتحان کی کا پیال جانچنے سے بخوبی ہوتا ہے نیز امتحان تحریری کے ایک پرچہ میں تھا لاحتمال العطف والاستیناف تو ایک طالب علم الاستیناف کا معنی پوچھتے کھڑا ہوا حالانکہ اس لفظ کے معنی کا پتہ عربی اول و دوم میں ہی ہو جانا چاہئے تھا، اسی طرح بڑی جماعت کے ایک پرچہ میں تھا فصلوا فہوذا اجمعون، اجمعون کے مرفوع ہونے کی وجہ لکھتے، تو حضرت مولانا محمد احمد صاحب ناظم امتحان و نائب ناظم تعلیمات دارالعلوم دیوبند سے ایک طالب علم نے کہا کہ حضرت یہ تو منسوب ہے (نون پر زبر ہے) تو مرفوع ہونے کی وجہ پوچھنے کا کیا مطلب، دیکھئے اس طالب علم کو یہ بھی خبر نہیں کہ یہاں اعراب بالحرکت ہے یا اعراب بالحرک (یہ طلبہ وہ ہیں جن کی ابتدائی صلاحیت پختہ اور ٹھوس نہیں ہوتی اور تھوڑا بہت پڑھ لکھ کر دارالعلوم دیوبند میں داخلہ کے متمنی رہتے ہیں:

کیس رہ کہ تو میری بترکستان است

ترسم نہ ری بکعبہ اے اعرابی

تو جب اس قدر انحطاط آگیا تو اگر اردو شروحات بھی نہ ہوں تو بس معاملہ ناقابل بیان ہوگا اور طالب علم چوپٹ کا چوپٹ ہی رہے گا، لہذا اس دور میں اردو شروحات کے علاوہ کوئی چارہ کار نہیں ہے، اور شروحات بھی وہ جس سے طلبہ کی تسلی ہو جائے، کم از کم کسی نہ کسی درجہ میں طالب علم کچھ تو یاد کرے گا، الحاصل احقر نے طلبہ کو پیش آنے والے اشکالات اور جزوی مسائل کو، یہ عنوان ”اختیاری مطالعہ“ کے تحت ذکر کر دیا ہے، اللہ سے دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس ادنیٰ سعی کو قبول فرما کر امت کے لئے نافع اور میرے لئے ذریعہ آخرت بنائے۔ آمین

اب چند اصول لکھ رہا ہوں جو اس کتاب کے بہت سے مسائل اور جزئیات میں مستعمل ہیں آپ ان کو یاد کر لیں ان شاء اللہ فائدہ ہوگا:

الاصْلُ فِي الْكَلَامِ الْحَقِيقَةِ (الاشباه)	اذا اجتمع امران من جنس واحد ولم يختلف مقصودهما
الاصْلُ فِي الْاَشْيَاءِ الْاِبَاحَةِ (رد المختار، هداية)	دخل احدهما في الآخر
اذا زال المانع عاد الممنوع	التابع لا يفرد بالحكم لان التابع تابع (الاشباه)
اذا تعارض منسدتان رُوِيَ اعظمهما ضرراً بإرتكاب احفهما (الاشباه)	التابع يسقط بسقوط المتبوع (الاشباه)
الاضطرار لا يبطل حق الغير	التابع لا يتقدم على المتبوع (الاشباه)
اذا سقط الاصل سقط الفرع	التعيين بالعرف كالعين بالنص (سير كبير)
اذا بطل الشيء بطل ما في ضمنه (الاشباه)	الترجيح لا يكون بكثرة العدد (سير كبير)
اذا بطل الاصل صار الى البدل	الجواز الشرعي ينافي الضمان
اعمال الكلام اولي من اهماله (الاشباه)	الحدود تندري بالشبهات (الاشباه)
اذا اجتمع الحقان قوّم حق العبد	الساقط لا يعود (الاشباه)
اذا تعدت الحقيقة يُصار الى المجاز	السائل اذا سأل سؤالا ينبغي ان لا يجيب على الاطلاق لكن يفصل حرفاً حرفاً جميع شقوقه
اذا تعدر اعمال الكلام يهمل (الاشباه)	الضرورات تبيح المحظورات (الاشباه)
الاشارات المعهودة للاخرس	الضرورات تقدر بقدرها (الاشباه)
الاجر والضمان لا يجتمعان	الضرر لا يزال بمثلها (الاشباه)
اذا اجتمع المباشر والمتسبب يضاف الحكم الى المباشر	الضرر الاشد يزال بالضرر الاخف (مجلس)
الامر بالتصرف في ملك الغير باطل	الضرر يدفع بقدر الامكان
امور المسلمين محمولة على السداد حتى يظهر غيره	القول قول الامين مع اليمين من غير بينة (اصول كرخي)
الايمان مبنية على الالفاظ لا على الاغراض	لا طاعة لمخلوق معصية الخالق
الامان في المجهول لا يتحقق (سير كبير)	لا يجوز لاحد ان يتصرف في ملك الغير بلا اذنه
الائثار في القرب لا يجوز (حموي)	المعروف كالمشروط شرطاً
البينة على المدعي واليمين على من انكر	المراء يؤخذ باقراره
البينة لا تبات خلاف الظاهر واليمين لا بقاء الاصل	لا يجوز لاحد ان ياخذ مال احد بلا سبب شرعي
البينة حجة متعديّة والاقرار حجة قاصرة	اليقين لا يزول بالشك (الاشباه، اصول كرخي)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## چند بنیادی باتیں

عزیز طلبہ!

سبق شروع کرنے سے پہلے چند ضروری اور بنیادی باتیں آپ کے سامنے بیان کرنا چاہتا ہوں ملاحظہ فرمائیے:

کسی بھی علم کو شروع کرنے سے پہلے چند چیزوں کا جاننا ضروری ہے۔

۱۔ **علم کی تعریف کا جملنا:** اور یہ اس لئے ضروری ہے کیونکہ اگر علم کی تعریف اور اس کی حقیقت کو جانے بغیر علم کی بنیاد پر شروع کر دیا تو طلبہ مجبوراً لازم آئے گا یعنی نہ جانی ہوئی چیز کو طلب کرنا، اور نہ جانی ہوئی چیز کو طلب کرنا فضول اور بے سود ہے۔

۲۔ **موضوع کا جملنا:** اور یہ اس لئے ضروری ہے تاکہ خلط بحث لازم نہ آئے یعنی اگر موضوع کا علم نہ ہوگا تو ایک علم کے مباحث اور مضامین دوسرے علم کے مباحث اور مضامین سے خلط ملط ہو جائیں گے لہذا موضوع کا جاننا ضروری ہے تاکہ وہ علم جس کو آپ شروع کر رہے ہیں وہ تمام علوم سے ممتاز اور جدا ہو جائے، اور یہ امتیاز موضوع ہی کے ذریعہ سے ہوگا

۳۔ **غرض و غایت کا جملنا:** اور یہ اس لئے ضروری ہے تاکہ طلبہ بحث لازم نہ آئے یعنی کسی بھی کام کو کرنے سے پہلے اس کی غرض و غایت اور اسکے مقصد کا معلوم ہونا ضروری ہے ورنہ بحث اور بیکار چیز کو طلب کرنا لازم آئے گا۔

۴۔ **فن کی تدوین اور واضح کا علم ہونا:** اور یہ اس لئے ضروری ہے تاکہ فن کی تاریخی حیثیت اور مدون کے متعلق واقفیت حاصل ہو جائے۔

۵۔ **حالات مصنف کا علم ہونا:** اور یہ اس لئے ضروری ہے تاکہ اس کی قابلیت اور اس کے علمی مقام سے اس کی تصنیف کا علمی مقام معلوم ہو جائے کیونکہ جس حیثیت کا متکلم ہوگا اسی حیثیت کا اس کا کلام ہوگا جیسا کہ مشہور مقولہ ہے کُلُّ اِنَاءٍ یُّوْشِحُ بِمَا فِیْهِ ہر برتن وہی نکاتا ہے جو اس میں ہوتا ہے، مشہور واقعہ ہے کہ ایک دفعہ ایران کے ایک شاعر نے چیلنج کرتے ہوئے ایک مصرعہ بنایا کہ کوئی آدمی اس کا دوسرا مصرعہ بنائے ہ مصرعہ یہ تھا:

ذرا بلق کے کم دیدہ موجود

چتکبرہ موتی بہت کم دیکھنے میں آیا ہے چنانچہ ہندوستان کی ایک لڑکی نے دوسرا مصرعہ بنا دیا اور وہ مصرعہ یہ ہے:

مگر اشک بتان سرمد آلود

یعنی مطلب یہ تھا کہ معشوق کی سرمد آلود آنکھوں سے نکلا ہوا آنسو چتکبرے موتی سے کم حیثیت نہیں رکھتا، وہ ایرانی شاعر دوسرا مصرعہ سن کر دنگ رہ گیا اور اس نے اس لڑکی کو دیکھنے کی تمنا ظاہر کی مگر لڑکی نے جواب میں لکھا:

در خن مخفی منم چوں بوئے گل در برگ گل ہر کہ دیدن میل دارد در خن بیند مرا

”میں اپنے کلام میں اسی طرح مخفی اور پوشیدہ ہوں جس طرح پھول کی خوشبو پھول کی پتیوں میں مضمحل رہتی ہے، جو مجھ کو دیکھنا چاہے وہ میرے کلام میں مجھ کو دیکھ سکتا ہے“ مجھ کو اس شعر سے یہ بات بتانی ہے کہ صاحب کلام کی عظمت کا پتہ اس کے کلام سے چل جاتا ہے، لہذا حالات مصنف کے جاننے سے اس کے علمی مقام اور اس کی تصنیف کی اہمیت معلوم ہو جائے گی۔

۶۔ **متعلقہ علم کی حکم کا جملنا:** اور یہ اس لئے ضروری ہے تاکہ اس علم کی شرعی حیثیت معلوم ہو جائے کہ اس کا

یکمنا فرض ہے یا واجب یا مستحب یا حرام۔

۱۔ علم کے مرتبہ کا جاننا: اور یہ اس لئے ضروری ہے تاکہ طلبہ کے ذہن میں اس علم کی اہمیت اور وقعت پیدا ہو جائے۔

تعریف کی تعریف: مَا يَتَّبِعُ بِهِ حَقِيقَةُ الشَّيْءِ تعریف اس کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ کسی شئی کی حقیقت بیان کی جائے۔

موضوع کی تعریف: مَا يُحْتَضَرُ فِيهِ عَنْ عَوَارِضِ الدَّائِمَةِ علم کے اندر جس چیز کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے وہ چیز اس علم کا موضوع ہوتی ہے، عوارض ذاتیہ کی تعریف اور اس کی مختلف صورتوں کا بیان صراحۃً اور عوارض غریبیہ کا بیان ضمناً آپ حضرات نے شرح تہذیب کے اندر پڑھ لیا ہے۔

غرض و غایت کی تعریف: مَا يَصْدُرُ الْفِعْلُ عَنِ الْفَاعِلِ لِأَجْلِهِ جس مقصد کی بنا پر فاعل سے کوئی فعل صادر ہو تو وہ مقصد صدور فعل کی غرض ہوتا ہے، حصول مقصد سے پہلے اس کو غرض کہیں گے اور بعد الحصول اس کو غایت کہتے ہیں۔  
اصول الشاشی چونکہ اصول فقہ کی اہم ترین اور بنیادی کتاب ہے اس لئے اولاً اصول فقہ کی تعریف، اس کا موضوع، اور اس کی غرض و غایت کا جاننا ضروری ہے۔

اصول فقہ کی تعریف: اصول فقہ کی دو تعریضیں کی جاتی ہیں ۱۔ حد اضافی ۲۔ حد لقمی۔  
حد اضافی کہتے ہیں مضاف اور مضاف الیہ کی علیحدہ علیحدہ تعریف کرنا اور حد لقمی کہتے ہیں مضاف اور مضاف الیہ دونوں کے مجموعہ کی ایک ساتھ تعریف کرنا۔

حد اضافی: اصول الفقہ میں اصول اصل کی جمع ہے لغت میں اصل کے معنی مَا يُسْتَدُّ إِلَيْهِ تَحْقِيقُ الْعَبْرِ کے ہیں بالفاظ دیگر مَا يَتَّبَعُ عَلَيْهِ غَيْرُهُ کے ہیں، یعنی اصل وہ چیز کہلاتی ہے جس پر اس کا غیر موقوف ہو جیسے چھت موقوف ہے دیوار پر، اور دیوار موقوف ہے بنیاد پر، لہذا چھت کی اصل دیوار ہے اور دیوار کی اصل بنیاد ہے نیز اصل کے معنی راجع، جز، اور اس شئی کے بھی آتے ہیں جو فرع کے مقابلے میں ہو لیکن اصول فقہ میں اصول سے مراد اولہ شرعیہ ہیں کیونکہ اولہ شرعیہ پر احکام فقہ موقوف ہوتے ہیں، یعنی اولہ شرعیہ سے ہی مسائل فقہ مستنبط ہوتے ہیں اور فقہ کے لغوی معنی باب مع سے سمجھنے کے ہیں، فَقْهٌ فَقْهًا سَجَمْنَا اور فَقْهٌ فَقْهًا لَمَّحَ الْقَاف، اور فَقْهٌ فَقْهَةً (ک) جاننا فقیہ ہونا، اور اصطلاح کے اندر فقہ نام ہے احکام شرعیہ عملیہ کو ان کی تفصیلی دلائل کے ساتھ جاننے کا، احکام شرعیہ سے مراد مکلف بندے کا فعل ہے مثلاً حرام، حلال، واجب، مکروہ، مستحب، اور فرض وغیرہ، اور شرعیہ کی قید سے احکام عقلیہ نکل گئے جیسے عالم کا حادث ہونا وغیرہ اور عملیہ کی قید سے احکام اعتقادیہ نکل گئے کیونکہ اعتقادی مسائل کو فقہ نہیں کہتے اور تفصیلی دلائل سے مراد قرآن، سنت، اجماع اور قیاس ہیں لہذا اس سے تقلید اور اپنا اپنا قول نکل گیا جو قرآن، حدیث اور اجماع سے مستنبط نہ ہو۔ (قیاس وہی معتبر ہے جو قرآن، حدیث اور اجماع سے مستنبط ہو)

اصول فقہ کی حد لقمی: اصول فقہ نام ہے ایسے قواعد کے جاننے کا جن کے ذریعہ احکام شرعیہ کو ان کی اولہ تفصیلیہ سے مستنبط کرنے کا طریقہ معلوم ہو جائے۔

اصول فقہ کا موضوع: اصول فقہ کا موضوع اولہ اربعہ ہیں، اس حیثیت سے کہ وہ احکام پر دلالت کریں لہذا نہ صرف دلائل ہی موضوع ہیں اور نہ صرف احکام ہی، بلکہ دلائل اور احکام کا مجموعہ موضوع ہے، اور احکام شرعیہ کو ان ہی اولہ اربعہ یعنی قرآن، سنت، اجماع اور قیاس سے نکالا جاتا ہے لہذا ان کے علاوہ کسی پانچویں دلیل کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔



**اصول فقہ کی غرض و غایت:** احکام شرعیہ کو ادا تہ تفصیلیہ سے جاننا اور استخراج مسائل کے قواعد کا معلوم کرنا

**تدوین اصول فقہ:** اصول فقہ کے قواعد عہد نبوی اور عہد صحابہؓ ہی سے معروف و مشہور ہیں مگر اس دور میں یہ قواعد کسی کتابی شکل میں مدون نہیں تھے البتہ صحابہؓ اور تابعین مجتہدین ان قواعد کی تنقیح و تہذیب میں برابر مشغول تھے حتیٰ کہ آج اس فن کی سیکڑوں کتابیں دستیاب ہیں انہی قواعد میں سے چند چیزیں اولاً خلیفہ ثانی حضرت عمرؓ نے حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کے پاس لکھی تھیں پھر ان قواعد کو کتاب میں منضبط کرنے والے اول حضرات، حضرت امام ابو یوسفؒ اور حضرت امام محمدؒ (تلامذہ حضرت امام ابو حنیفہؒ) ہیں، مگر ان حضرات صاحبینؒ کی تصنیف و تالیف ہم تک نہیں پہنچی، نیز حضرت امام ابو حنیفہؒ نے بھی استنباط مسائل کے وقت ضرور کچھ اصول فقہ مرتب فرمائے ہوئے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ نے بھی اصول فقہ میں ایک کتاب لکھی تھی جس کا نام ”کتاب الرائے“ تھا اور حضرت امام شافعیؒ نے بھی اس علم میں ”الرسالۃ“ کے نام سے ایک کتاب لکھی تھی۔

**حالات مصنف:** یقین کے ساتھ تو تادم تحریر مصنف کے نام کا پتہ نہ چل سکا، کیونکہ مصنف ”اخلاص کے اعلیٰ درجہ پر فائز تھے کہ اپنا نام بھی صفحات کتاب پر تحریر نہیں فرمایا البتہ بعض حضرات علمائے کرام نے آپ کا نام ”اسحاق بن ابراہیم الشاشی السمرقندی“ متوفی ۳۲۵ھ تحریر کیا ہے، ان کی وفات مصر میں واقع ہوئی اور کنیت ”ابو ابراہیم“ ہے اس کتاب کا نام صاحب کشف الظنون نے کتاب الخمسین لکھا ہے اور وجہ یہ بیان کی ہے کہ مصنفؒ کی عمر اس کتاب کی تصنیف کے وقت پچاس سال کی تھی اور بعض حضرات نے یہ وجہ بیان کی ہے کہ اس کتاب کی تصنیف صرف پچاس دن میں مکمل ہو گئی تھی، اس مناسبت سے کتاب کا نام ”کتاب الخمسین“ پڑا جیسے بعض دیگر کتاب یک روزی وغیرہ کے نام سے مشہور ہیں، صاحب کشف الظنون نے مصنف کا نام نظام الدین الشاشی تحریر فرمایا ہے اور اس کتاب کے انداز بیان اور علماء و طلباء کے درمیان بے پناہ مقبولیت سے اندازہ ہوتا ہے کہ آپ اپنے زمانہ کے بہت بڑے عالم اور بزرگ تھے۔

**اصول فقہ کا حکم:** اس اہم فن کا تعلم اور اس کے قواعد کی معرفت واجب علی الکفایہ ہے۔

**اصول فقہ کا مرتبہ:** کسی بھی علم کے مرتبہ کا اندازہ اس کے موضوع کے مرتبہ سے کیا جاسکتا ہے یعنی جس حیثیت کا موضوع ہوگا اسی حیثیت کا وہ علم ہوگا چنانچہ اصول فقہ کا موضوع عظیم شئی ہے یعنی اولہ اربعہ (قرآن، سنت، اجماع اور قیاس) لہذا یہ علم بھی اہم اور عظیم المرتبت ہے پھر چونکہ فقہ افضل علم ہے لہذا اس کے اصول (اصول فقہ) بھی افضل ہوں گے۔

فاری کا ایک شعر ہے:

علم دین فقہ است تفسیر وحدیث ہر کہ خواہ جز ازیں گردو خبیث

عربی کا ایک شعر ہے:

اِذَا مَا اَعْتَزَ ذُو عِلْمٍ بِعِلْمٍ فَعِلْمُ الْفِقْهِ اَوَّلٰی بِاَعْتِزَاذِ

فَكَمْ طِيبَ يَفْوُوحٍ وَلَا كِمَسْكٍ وَكَمْ طَیْبٍ يَطِيرُ وَلَا كَسَبَاذِ

”جب کوئی ذی علم، علم سے اعزاز حاصل کرے تو اعزاز حاصل کرنے کے لئے علم فقہ زیادہ بہتر ہے اس لئے کہ کتنی ہی خوشبوئیں مہکتی ہیں مگر کوئی خوشبو مشک کی طرح نہیں ہے، اور کتنے ہی پرندے اڑتے ہیں مگر کوئی پرندہ باز کی طرح نہیں ہو سکتا۔

**متقدمین و متاخرین سے کون مراد ہیں؟** قول اول: حقتہ میں وہ حضرات کہلاتے ہیں جنہوں نے حضرت

امام ابو حنیفہؒ اور حضرات صاحبینؒ کا زمانہ پایا ہو اور ان سے فیض حاصل کیا ہو اور جنہوں نے اندر ثلاثہ سے فیض حاصل نہیں کیا وہ متاخرین کہلاتے ہیں، قول ثانی: تیسری صدی کے پہلے تک کے علماء کو حقتہ میں کہتے ہیں اور اس کے بعد کے علماء کو متاخرین، قول ثالث: یہ ہے کہ

امام محمدؒ تک کے اصحاب متقدمین ہیں اور ان کے بعد محمد بن محمد بن نصر حافظ الدین بخاریؒ (متوفی ۶۹۳ھ) تک کے علماء متاخرین ہیں۔

**سلف و خلف:** اصطلاح فقہاء میں حضرت امام اعظمؒ سے امام محمدؒ تک کے حضرات سلف اور امام محمدؒ کے بعد سے عبدالعزیز بن احمد شمس الانمہ حلوانی (متوفی ۳۵۳ھ، امام ذہبیؒ کے نزدیک اور سحان نے ۴۳۸، ۴۳۹ لکھا ہے) تک کے حضرات خلف کہلاتے ہیں۔

**ظاہر الروایۃ:** ظاہر الروایۃ کی اصطلاح انمہ ثلاثہ یا ان میں سے بعض کے اقوال کے لئے استعمال کی جاتی ہے اور ظاہر الروایۃ کے مسائل اور اصول کے مسائل وہ ہیں جو امام محمدؒ کی چھ کتابوں میں مذکور ہیں یعنی مبسوط، زیادات، جامع کبیر، جامع صغیر، سیر کبیر اور سیر صغیر میں، ظاہر الروایۃ بایں وجہ کہا جاتا ہے کہ ان کے مسائل امام محمدؒ سے بطریق تواتر و شہرت منقول ہیں اور جو مسائل، مذکورہ کتابوں میں نہیں ہیں بلکہ وہ دوسری فقہی کتابوں میں مذکور ہیں مثلاً کیسانیات، ہارونیات، جرجانیات اور رقیات میں گو وہ مسائل، مذکورہ بالا انمہ ہی سے منقول ہوں تو ان کو مسائل النوا اور مسائل غیر ظاہر الروایۃ کہتے ہیں اور ان کو غیر ظاہر الروایۃ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ مسائل امام محمدؒ سے مشہور روایت کے ساتھ مروی نہیں ہیں۔

**انمہ اربعہ:** ۱۔ امام اعظم ابوحنیفہؒ: ولادت ۸۰ھ، وفات ۱۵۰ھ (نام نعمان اور ابوحنیفہ کنیت اور امام اعظم لقب ہے) اور باپ کا نام ثابت ہے اور یہ فارسی النسل تھے، امام صاحبؒ متوسط قد، خوش رو، شیریں اور بلند آواز تھے، آپ کی تعلیم و تدریس کی اتنی دھوم مچی کہ کوفہ کے بہت سے مدرسے بند ہو گئے اور آپ کے بعض استاذ بھی آپ کے درس میں شریک ہونے لگے، جیسا کہ دارالعلوم دیوبند کی تعلیم کی اتنی دھوم مچ رہی ہے کہ دنیا کے چپے چپے سے طلبہ جوق در جوق دارالعلوم آرہے ہیں بلکہ دیگر مدارس کے اساتذہ بھی یہاں زانوئے تلمذ طے کرنے میں فخر محسوس کرتے ہیں، امام صاحب عبدالملک بن مروان کے زمانہ خلافت میں بمقام کوفہ پیدا ہوئے۔

۲۔ امام شافعیؒ: ولادت ۱۵۰ھ اور وفات ۲۰۴ھ، نام محمد ابن ادریس ہے۔

۳۔ امام مالک ابن انسؒ: ولادت ۹۳ھ وفات ۱۷۹ھ۔

۴۔ امام احمد ابن محمد ابن حنبلؒ: ولادت ۱۶۴ھ وفات ۲۴۱ھ۔

**انمہ ثلاثہ احناف:** ۱۔ امام اعظمؒ ۲۔ امام ابو یوسفؒ ۳۔ امام محمدؒ۔

**صاحبین:** ۱۔ امام ابو یوسف یعقوب ابن ابراہیم انصاری کوئی ولادت ۱۱۳ھ وفات ۱۸۲ھ۔

۲۔ امام ابو عبد اللہ محمد بن الحسن شیبانیؒ، ولادت ۱۳۱ھ وفات ۱۸۹ھ اور ان دونوں حضرات کو صاحبین کہنے کی

وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں حضرات امام اعظمؒ کی شاگردی اور ان سے تحصیل علم میں ساتھی ہیں۔

**شیخین:** حضرت امام ابوحنیفہؒ اور حضرت امام ابو یوسفؒ کو شیخین کہتے ہیں اور وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ دونوں حضرات امام محمدؒ کے

شیخ اور استاذ ہیں، محدثین کی اصطلاح میں شیخین سے مراد امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ ہیں اور سیر میں حضرت ابو بکر صدیقؓ اور حضرت عمرؓ ہیں۔

**طرفین:** حضرت امام ابوحنیفہؒ اور حضرت امام محمدؒ کو کہتے ہیں اور وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ دونوں حضرات دو طرفین ہیں یعنی امام

ابوحنیفہؒ طرف اعلیٰ ہیں (استاذ) اور امام محمدؒ طرف ادنیٰ ہیں (شاگرد)

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَعْلَىٰ مَنْزِلَةِ الْمُؤْمِنِينَ بِكَرِيمٍ خِطَابِهِ وَرَفَعَ دَرَجَةَ الْعَالَمِينَ بِمَعَانِي كِتَابِهِ  
وَخَصَّ الْمُسْتَنْبِطِينَ مِنْهُمْ بِمَزِيدِ الْإِصَابَةِ وَثَوَابِهِ .

## ترجمہ

تمام تعریفیں اُس اللہ کے لئے ہیں جس نے بلند فرمایا مؤمنین کے مرتبہ کو اپنے مکرم خطاب کے ذریعے، اور بلند فرمایا اپنی کتاب (قرآن) کے معانی جاننے والوں یعنی علماء کے درجہ کو اور ان علماء میں سے مجتہدین کو مخصوص فرمایا حق تک رسائی کی زیادتی اور اپنے ثواب کی زیادتی کے ساتھ۔

**تشریح:** مصنف کتاب علیہ الرحمۃ نے اپنی کتاب کو بسم اللہ کے بعد الحمد للہ سے شروع فرمایا خیر الکلام یعنی قرآن کا اتباع کرتے ہوئے، کیونکہ قرآن شریف کی ابتداء تسمیہ اور تحمید سے کی گئی ہے اور خیر الانام یعنی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کی اقتداء کرتے ہوئے، حدیث یہ ہے: کُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَمْ يُبْدَأْ بِبِسْمِ اللَّهِ فَهُوَ أَقْطَعُ وَأَثَرُ اور دوسری حدیث یہ ہے: کُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَمْ يُبْدَأْ بِحَمْدِ اللَّهِ فَهُوَ أَقْطَعُ وَأَثَرُ دونوں حدیثوں کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر اہم بالشان کام جو بسم اللہ اور الحمد للہ سے شروع نہ کیا جائے تو وہ ناقص اور بے برکت رہتا ہے مگر دونوں حدیثوں پر بیک وقت عمل کرنا متمنع ہے، کیونکہ اگر کتاب کو بسم اللہ سے شروع کیا جائے تو الحمد للہ سے شروع کرنا نہ پایا گیا لہذا حدیث تحمید پر ترک عمل لازم آیا، اور اگر کتاب کو الحمد للہ سے شروع کیا جائے تو بسم اللہ سے شروع کرنا نہ پایا گیا، لہذا اس صورت میں حدیث تسمیہ پر ترک عمل لازم آیا، پس دونوں حدیثوں میں تطبیق کی کیا صورت ہوگی؟ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ابتداء کی تین قسمیں ہیں ۱۔ ابتداء حقیقی ۲۔ ابتداء اضافی ۳۔ ابتداء عرفی، ابتداء حقیقی کہتے ہیں اس چیز کے ساتھ شروع کرنا جو سب سے مقدم ہو کہ اس سے پہلے کوئی چیز مذکور نہ ہو اور ابتداء اضافی کہتے ہیں اس چیز کے ساتھ شروع کرنا جو نسبت کچھ حصے کے مقدم ہو خواہ اس سے پہلے کوئی چیز مذکور ہو یا نہ ہو، اور ابتداء عرفی کہتے ہیں اس چیز کے ساتھ شروع کرنا جس کو عرف عام میں شروع کرنا سمجھا جاتا ہو یعنی اس چیز کے ساتھ شروع کرنا جو مقصود کلام سے مقدم ہو لہذا دونوں حدیثوں پر عمل ممکن ہونے کی شکل یہ ہے کہ حدیث تسمیہ میں ابتداء سے مراد ابتداء حقیقی ہے ظاہر ہے کہ بسم اللہ سب سے مقدم ہے اور حدیث تحمید میں ابتداء سے مراد ابتداء اضافی ہے ظاہر ہے کہ الحمد للہ اعلیٰ کتاب کے بیشتر حصہ سے مقدم ہے گو بسم اللہ سے مؤخر ہے یا پھر حدیث تسمیہ اور حدیث تحمید دونوں میں ابتداء عرفی مراد ہے ظاہر ہے کہ بسم اللہ اور الحمد للہ دونوں مقصود کتاب یعنی قواعد اصول فقہ سے مقدم ہیں، لہذا اس تشریح سے دونوں حدیثوں پر عمل ممکن ہونا اور دونوں حدیثوں میں تعارض نہ ہونا واضح ہو گیا اور اعتراض پیش آنے کی وجہ یہ تھی کہ معترض نے دونوں حدیثوں میں ابتداء حقیقی سمجھ لیا تھا جس بناء پر اعتراض ہو گیا تھا، دوسرا اعتراض یہ ہو سکتا ہے کہ حدیث تسمیہ میں ابتدا

حقیقی اور حدیث تحمید میں ابتداء اضافی مراد لینے کی کیا وجہ ہے، اس کا برعکس کیوں نہیں کیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ بسم اللہ کی غرض ذات خدا کا ذکر ہے اور تحمید کی غرض وصف خدا یعنی تعریف خدا کا ذکر ہے اور ظاہر ہے کہ ذات وصف پر مقدم ہوتی ہے لہذا خلاصہ بحث یہ ہے کہ حدیث تسمیہ میں ابتداء حقیقی مراد ہوگا اور حدیث تحمید میں ابتداء اضافی، یا دونوں میں ابتداء عرفی، نیز بسم اللہ کے الحمد للہ پر مقدم کرنے میں قرآن شریف کی بھی اتباع ہے۔

بکریم خطابہ کے اندر اضافۃ الصفۃ الی الموصوف ہے اصل عبارت بخطابہ الکریم ہے یعنی اچھا اور مکرم خطاب اور مطلب اس عبارت کا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مؤمنین کو اچھے الفاظ والقباب سے خطاب فرماتے ہیں جیسا کہ اللہ کے قول **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا** میں مؤمنین کو صفت ایمان سے متصف کر کے خطاب فرمایا گیا ہے ورنہ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ** بھی کہہ سکتے تھے۔ اور یہ خطاب شفقت و محبت پر دال ہے لہذا مطلب یہ ہوا کہ اللہ نے اپنے اچھے خطاب کے ذریعہ مؤمنوں کے مرتبہ کو بلند فرمایا، لہذا ہم مسلمانوں کو بھی چاہیے کہ ہم آپس میں ایک دوسرے کو برے القاب سے نہ پکاریں چنانچہ قرآن میں ہے **وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ** (پارہ ۲۶) (کسی کو برے القاب سے مت پکارو) جبکہ اللہ تعالیٰ نے کفار کو ایسے الفاظ سے خطاب نہیں فرمایا بلکہ **يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ** جیسے الفاظ سے خطاب فرمایا ہے جو شفقت و کرامت کے بجائے ذلت و اہانت پر مشتمل ہے۔

**نوٹ:** کریم کے پانچ معانی اختیاری مطالعہ کے ذیل میں مذکور ہیں جن میں سے یہاں خیر کثیر اور نفع کثیر مراد ہے **وَرَفَعَ الْخ** مصنف فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جملہ مؤمنین میں سے ان علماء کرام کا مرتبہ بلند و بالا فرمایا جو اس کی کتاب یعنی قرآن کے معانی کو جانتے اور سمجھتے ہیں گویا مصنف کا اشارہ قرآن کریم کی اس آیت کی طرف ہے **يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ** (پ ۲۸، ع ۲) کہ اس آیت میں علماء کو الذین آمنوا کے تحت داخل ہونے کے باوجود علیحدہ سے ذکر کیا اظہار شرافت و ابراز فضیلت کے لئے گویا تخصیص بعد التسمیہ ہے جیسے اللہ کے قول **مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ** کے اندر جبریل و میکال کو اختصاص کے ساتھ بیان کیا بمعانی کتابہ کے اندر برابر ائے تعدیہ ہے اور العلمین صیغہ اسم فاعل کے متعلق ہے اور اسی ترکیب کے مطابق ترجمہ کیا گیا ہے اور دوسری ترکیب یہ ہے کہ بآبرائے سبیت ہو اور **رَفَعَ** کے متعلق ہو اب ترجمہ یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے علماء کے مرتبہ کو اپنی کتاب (قرآن) کے معانی کو جاننے کے سبب سے بلند فرمایا اور بمعانی کتابہ میں کتاب سے مراد قرآن ہے اور اس پر اقتصار کی وجہ یہ ہے کہ قرآن جامع العلوم ہے قرآن کے علم سے جو شخص واقف ہوگا وہ دیگر علوم کو بھی جانتا ہوگا یا پھر اس طرف اشارہ ہے کہ جو عالم، علم قرآن سے خالی ہوگا وہ علماء کی جماعت میں شمار ہی نہ ہوگا اور فقہ وغیرہ تو چونکہ قرآن ہی سے مستنبط ہے اس لئے عالیین فقہ اس فضیلت میں ضرور داخل رہیں گے۔ پھر وخصص المستبطلین کہہ کر علماء کرام میں سے حضرات مجتہدین کو حق تک رسائی اور ثواب کی زیادتی کے ساتھ مخصوص فرمایا، یعنی حضرات مجتہدین عموماً درست اور صحیح مسئلہ مستنبط کرتے ہیں اور خطاء کا وقوع ان سے شاذ و نادر ہے، لہذا ثواب بھی

مجتہدین حضرات کو دو ہر ملتا ہے ایک ثواب نفس اجتہاد کا اور دوسرا ثواب اصابت حق یعنی حق تک رسائی اور صحیح مسئلہ مستنبط کرنے کا، اور اگر مجتہد سے استخراج مسئلہ میں غلطی اور چوک بھی ہو جائے تب بھی بوجہ محنت شاقہ ایک اجر ضرور ملتا ہے، برخلاف غیر مجتہد علماء کے کہ ان کو غلط مسئلہ بتلانے کی صورت میں گناہ ملے گا نہ کہ اجر، حدیث میں ہے مَنْ أَفْضَى بِغَيْرِ عِلْمٍ فَإِنَّهُ عَلَى مَنْ أَفْتَاهُ یعنی جس شخص کو بلا علم محض نادانی کی بناء پر فتویٰ دیا گیا (پھر وہ شخص اسی غلطی میں مصروف رہا) تو اس مستفتی کا گناہ مفتی پر ہوگا۔

**نکتہ:** اس سبق میں مصنفؒ نے تین صیغے استعمال کئے ہیں اور ترتیب اس طرح قائم کی ہے کہ عام مومنین کے لئے ایسے صیغہ کا انتخاب کیا جو صرف اعتبار سے ناقص ہے یعنی اس کے حروفِ اصلہ میں ایک حرف، حرفِ علت ہے اور وہ اعلیٰ ہے جو دراصل اَعْلَوُ تھا اور وجہ انتخاب یہ ہے کہ عام مومنین علماء کے مقابلہ میں بوجہ فقدانِ علم ناقص ہیں اور علماء کے لئے ایسا صیغہ استعمال کیا جو صحیح ہے یعنی اس کے حروفِ اصلہ میں حرفِ علت وغیرہ نہیں ہے اور وہ دَفْع ہے اور اس صیغہ کو علماء کے لئے استعمال کرنے کی وجہ یہ ہے کہ علماء جہل کی بیماری سے صحیح اور پاک ہیں اور مجتہدین کے لئے ایسا صیغہ استعمال کیا جو صرف اعتبار سے مضاعف ہے یعنی اس کے حروفِ اصلہ میں دو حرف ایک جنس کے ہیں اور وہ خصّ ہے اور مجتہدین کے لئے اس صیغہ کو استعمال کرنے کی وجہ یہ ہے کہ مجتہدین کو بوجہ نفس اجتہاد اور صحت اجتہاد کے مضاعف اور دو گنا اجر ملتا ہے۔

**نکتہ:** مصنفؒ نے عام مومنین کے مرتبہ کو بیان کرنے کے لئے لفظ مَنْزِلَہ استعمال کیا اور علماء کے مرتبہ کو بیان کرنے کے لئے لفظ دَرَجَہ استعمال کیا تو اس انتخاب میں علماء کی زیادتی فضیلت اور عام مومنین کی قلتِ فضیلت کی طرف اشارہ ہے کیونکہ لفظ مَنْزِلَہ نزول سے مشتق ہے اور نزول (ض) کے معنی ہیں اوپر سے نیچے کی طرف اترنا، جبکہ درجہ (ن، ض) کے معنی ہیں سیڑھی پر چڑھنا یعنی علماء علم و عمل کی تحصیل کے ساتھ ترقی کی طرف گامزن ہیں برخلاف عام مومنین کے کہ وہ دفعۃً واحدۃً ایمان سے مشرف ہو کر بلند مرتبہ میں داخل ہو گئے، لیکن علماء کی طرح ان کے اندر ترقی متصور نہیں ہے بلکہ عمر کے گھٹنے اور کم ہونے کے ساتھ ساتھ عبادات کے اندر کمی کے امکانات زیادہ غالب ہیں۔ عزیز طلبہ! یہاں تک عبارت کی وضاحت مکمل ہو چکی ہے، اب اگر آپ کا جی چاہے اور آپ کو فرصت ہو تو اختیاری مطالعہ کا مطالعہ کیا جاسکتا ہے۔

### اختیاری مطالعہ

بکریم خطابہ کریم پانچ معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے ۱۔ جو غیر حقہ رسائل کو کچھ دے ۲۔ سائل کو کچھ دے کر احسان نہ جتلائے کما فی قولہ تعالیٰ وَلَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِکُمْ بِالْمَنِّ وَالْاَذَى (اپنے صدقات و خیرات کو احسان جتلا کر اور تکلیف پہنچا کر برباد مت کرو) ۳۔ قلیل مطالبہ کی شکل میں کثیر عنایت کرے ۴۔ بمعنی شریف ۵۔ خیر کثیر اور نفع کثیر، یہاں یہی آخری معنی مراد ہیں یعنی وہ خطاب جس کا نفع زیادہ ہو۔ کریم کی اضافت خطاب کی طرف اضافۃ الصفۃ الی الموصوف کی قبیل

سے ہے ای بخطابہ الکریم (مکرم خطاب) اور اضافۃ الصفۃ الی الموصوف اور اضافۃ الموصوف الی الصفۃ جائز نہیں ہے کیونکہ اضافت میں محض ایک شئی کی دوسری شئی کی طرف نسبت مقصود ہوتی ہے جبکہ موصوف و صفت کے اندر ایک شئی کا دوسری شئی سے اتصاف و اثبات ہوتا ہے کما ثبت فی علم النحو ، فما الجواب۔

جواب یہ ہے کہ جب صفت کو وصفیت کے معنی سے خالی کر لیا جائے اور اس کو عام مان لیا جائے مثلاً کریم کا تعلق جس طرح خطاب سے ہے اسی طرح کتاب اور دوسری چیزوں سے مان لیا جائے پھر اس کی کسی خاص شئی کی طرف اضافت کی جائے تو یہ اضافت بغرض تخصیص ہوگی اور یہ درست ہے لہذا بکریم خطابہ میں اخلاق ثیاب (پرانے کپڑے) اور جوڈ قطیفہ (پرائی چادر) کی طرح اضافت الصفۃ الی الموصوف ہے، اخلاق خَلَق کی جمع ہے بمعنی بوسیدہ، ثیاب، ثوب کی جمع ہے بمعنی کپڑا، قطیفہ بمعنی چادر، جوڈ بمعنی پرانا (پرائی چادر) بکریم کے اندر باء کے سلسلہ میں مختلف اقوال ہیں جن میں اقرب الی الفہم یہ ہے کہ اسکو استعانت کیلئے مانا جائے اور المومنین کا صلہ محذوف ہے ای المومنین باللہ ورسولہ

نکتہ: ذہن میں یہ بات آسکتی ہے کہ بکریم خطابہ کے اندر ترکیب توصیفی سے ترکیب اضافی کی طرف کیوں عدول کیا، تو اس کی مختلف وجوہات ہو سکتی ہیں مثلاً کریم کے مقدم کرنے میں ایک وجہ یہ ہے کہ اول نظر میں ہی یہ بات معلوم ہو جائے گی کہ اللہ نے مومنین کو اچھے خطاب سے یاد فرمایا ہے ورنہ نفس خطاب میں تو کفار بھی مومنین کے شریک ہیں اور دوسری وجہ کریم کو مقدم کرنے میں رعایت جمع ہے اور تیسری وجہ یہ ہے کہ بکریم خطابہ کے اندر ترکیب توصیفی سے ترکیب اضافی کی طرف عدول کرنے میں ایک نیا پن اور جدت ہے اور کل جدید لذیذ، مشہور جملہ ہے، ہر نئی چیز لذیذ ہوتی ہے۔

المستبطن باب استعمال سے اسم فاعل جمع مذکر کا صیغہ ہے مشقت کے ساتھ چشمہ سے پانی نکالنا اور لفظ الجہدین کے بجائے لفظ المستبطن اس لئے استعمال کیا کہ استنباط کے معنی میں مشقت کا پہلو ہے اور مستبطن کرام بھی مشقت اٹھاتے ہیں کہ اولاً اصول اربعہ میں غور کرتے ہیں پھر علت نکال کر احکام نکالتے ہیں پھر اس حکم کو حسب ضرورت غیر منصوص میں منتقل کرتے ہیں۔

**النحو واللغة:** منزله اترنے کی جگہ دوسرا معنی، مرتبہ، ذَرَجَہ اسم بمعنی مرتبہ مزید مصدر میسی ہے اعلیٰ و رفع وخصّ باہم معطوف و معطوف علیہ ہیں، اصابة باب افعال کا مصدر بمزید الاصابة میں اضافت بیان ہے، ای خصہم بزیادة اصابة الحق، لَانَّ الخطاء منهم نادرٌ والغالب اصابة الحق بخلاف غیر المجتہدین من العلماء فانہم ليسوا كذلك وثوابہ ای خصہم بزیادة الثواب، والثواب جزاء الطاعة۔

وَالصَّلٰوةُ عَلٰی النَّبِيِّ وَاصْحَابِهِ وَالسَّلَامُ عَلٰی اَبِي حَنِيفَةَ وَاحْبَابِهِ۔

### ترجمہ

اور رحمت کا ملہ نازل ہو نبی ﷺ اور ان کے صحابہ پر، اور سلام نازل ہو حضرت امام ابو حنیفہ اور ان کے دوستوں پر۔

**تشریح:** مصنف رحمہ سے فارغ ہو کر حضور اور ان کے اصحاب پر درود بھیج رہے ہیں، کسی نے کیا خوب کہا ہے:

زباں	تا	بود	در	دہاں	جائے	گیر
ثناء	محمد	بود		دل		پذیر



عربی کا ایک شعر ہے: ۱۔ فَقَدْ أُعْطِيتَ مَا لَمْ يُعْطَ خَلْقٌ  
اور حمد کے بعد درود بھیجنے میں خدا اور محبوب خدا دونوں کے قول پر عمل ہو گیا، خدا عز وجل کا قول ہے يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ترجمہ اے ایمان والو! تم نبی پر صلوٰۃ و سلام بھیجو اور محبوب خدا کا قول ہے خَصَّنِي اللَّهُ بِكَرَامَاتٍ أَحَدَهَا إِذَا ذُكِرْتُ مَعَهُ لَعْنُ اللَّهِ تَعَالَى نِي مَجْهُدٌ كُتِبَتْ كَرَامَاتُكَ سَاحَتَهُ مَخْصُوصٌ فَرَمَا يَہ جن میں سے ایک یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کا ذکر کیا جاتا ہے تو میرا بھی ذکر کیا جاتا ہے جیسے اذان اور کلمہ اور تشہد اور دیگر چیزوں میں اللہ کے ذکر کے ساتھ ساتھ سرور کائنات آنحضرت ﷺ کا بھی ذکر ہے، چنانچہ وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ پارہ عم میں اسی جانب اشارہ ہے، شعر ۲۔

جس دل میں ہے اللہ وہیں رہتے ہیں محمد بھی اللہ جو کہتا ہے وہی کہتے ہیں محمد بھی  
گو اللہ کے ذکر کے ساتھ حضور ﷺ کا ذکر تمام جگہوں میں نہ سہی مثلاً بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ اور ذبح وغیرہ کے موقعہ پر ذکر اللہ کے ساتھ ذکر الرسول کا التزام نہیں ہے، نیز تمام نعمتوں کا سرچشمہ حضور ﷺ کی ذات اقدس ہے تو حضور ﷺ پر درود بھیجنے میں تکمیل حمد بھی ہے اور اپنے محسن یعنی محسن انسانیت فخر و دو عالم ﷺ کا اداءِ شکر بھی، چنانچہ حدیث ہے مَنْ لَمْ يَشْكُرِ النَّاسَ لَمْ يَشْكُرِ اللَّهَ ”جو شخص لوگوں کا شکر یہ ادا نہیں کرتا تو وہ اللہ کا بھی شکر یہ ادا نہیں کرتا“

دوسری بات اس سبق میں یہ عرض کرنی ہے کہ صلوٰۃ کی نسبت اگر اللہ تعالیٰ کی طرف کی جائے مثلاً صلوٰۃ اللہ کہا جائے تو اس سے رحمت مراد ہوتی ہے اور اگر اس کی نسبت بندوں کی طرف کی جائے مثلاً صلوٰۃ العباد کہا جائے تو اس سے طلب رحمت اور دعا مراد ہوتی ہے اور اگر اس کی نسبت ملائکہ کی طرف کی جائے مثلاً صلوٰۃ الملائکہ کہا جائے تو اس سے استغفار مراد ہوتا ہے اور اگر اس کی نسبت وحوش و طیور کی طرف کی جائے تو اس سے تسبیح و تہلیل مراد ہوتی ہے۔

علی النبی علی الرسول نہ کہہ کر علی النبی استعمال کرنے کی دو وجہ ہو سکتی ہیں ۱۔ جمہور علماء کے نزدیک چونکہ رسول اور نبی دونوں مترادف الفاظ ہیں اس لئے کسی بھی ایک لفظ کے استعمال کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں، چنانچہ آمَنْتُ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكِتَابِهِ وَرُسُلِهِ میں لفظ رسول استعمال ہوا ہے لہذا اگر رسول اور نبی کے مصداق میں فرق ہوتا تو آمَنْتُ بِاللَّهِ کے اندر صرف رسول کے ذکر پر اکتفاء صحیح نہ ہوتا کیونکہ رسول اور نبی سب پر ایمان لانا مقصود ہے نہ کہ محض رسول پر، معلوم ہوا کہ دونوں الفاظ مترادف ہیں لہذا دونوں میں سے کسی بھی ایک لفظ کا استعمال کرنا کافی ہے، دوسری بات یہ ہے کہ مصنف نے قرآن شریف کی اتباع کرتے ہوئے لفظ النبی استعمال فرمایا ہے کیونکہ قرآن میں ہے إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ بعض حضرات ان دونوں لفظوں میں فرق بیان کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان دونوں کا مصداق علیحدہ علیحدہ ہے اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام میں دونوں کو علیحدہ علیحدہ مستقلاً استعمال کیا ہے چنانچہ قرآن میں ہے وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ ظاہر ہے کہ معطوف و معطوف علیہ میں تغایر ہوتا ہے لہذا یہ بات واضح ہو گئی کہ ان دونوں لفظوں کے مصداق میں فرق ہے چنانچہ بعض حضرات تو یہ کہتے ہیں کہ نبی

صاحب کتاب نہیں ہوتا اور رسول صاحب کتاب اور صاحب شریعت ہوتا ہے۔

اور بعض حضرات یہ فرماتے ہیں کہ نبی عام ہے کہ اس کا اطلاق صاحب کتاب اور غیر صاحب کتاب دونوں پر ہوتا ہے اور رسول خاص ہے کہ اس کا اطلاق صاحب کتاب پر ہی ہوتا ہے نہ کہ غیر صاحب کتاب پر، اس اعتبار سے ان دونوں لفظوں میں عام و خاص مطلق کی نسبت ہوگی نبی عام اور رسول خاص ہوگا لہذا مصنف نے عام لفظ یعنی نبی استعمال کیا ہے جس کا اطلاق رسول پر بھی ہوتا ہے یعنی صاحب کتاب پیغمبر پر اور رسول کا اطلاق چونکہ ملائکہ پر بھی ہوتا ہے جیسے قرآن شریف میں ہے اِنَّهٗ لَقَوْلُ رَسُوْلٍ کَرِيْمٍ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِيْنٍ تو اس تشریح کی بنا پر رسول عام ہوگا کہ انسان اور ملائکہ دونوں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے اور نبی خاص ہوگا کہ اس کا اطلاق صرف بشر پر ہوتا ہے اور بعض لوگ رسول اور نبی میں یہ فرق بیان کرتے ہیں کہ رسول کے پاس وحی بحالت بیداری آتی ہے اور نبی کے پاس بحالت نوم، یا پردہ کے پیچھے سے۔

نبی شرع میں اس انسان کو کہتے ہیں جس کو اللہ نے مخلوق کی طرف احکام شرع کی تبلیغ کے لئے بھیجا ہو عام ازیں کہ نئی شریعت لیکر آئے یا اپنے سے پہلے پیغمبر کی تائید کرے۔

والسلام علی الخ اس مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے کہ صلوٰۃ و سلام کا اطلاق غیر انبیاء پر جائز ہے یا نہیں تو بعض علماء مکروہ، بعض حرام، بعض جائز اور بعض ابتداءً و مستقلاً تو ناجائز اور تبعاً جائز کہتے ہیں مثلاً کہا جائے والصلوٰۃ والسلام علی محمد و ابی حنیفہؒ تو اس جگہ مصنف کا بلا واسطہ ابتداءً امام ابوحنیفہؒ پر سلام بھیجنا یا تو جواز والے قول کو اختیار کرنے کی بنا پر ہے یا پھر غایت درجہ محبت و عقیدت میں بے ساختہ سلام لکھ دیا گیا، اور عشق و محبت میں اس طرح کے الفاظ بولے جاتے ہیں کسی نے اللہ کے بارے میں کہا ہے:

ہرچہ دیدم در جہاں غیرے تو نیست  
یا توئی یا بوئے تو یا خوئے تو

رہا خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا غیر نبی پر ابتداءً صلاۃ بھیجنا اور یوں کہنا اللھم صلی علی آل ابن ابی اوفی (عبد اللہ بن ابی اوفی) تو وہ حضور کے ساتھ خاص ہے کسی اور کی یہ خصوصیت نہیں ہے کہ وہ بھی غیر نبی پر بلا واسطہ ابتداءً صلاۃ بھیجے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ سلف سے اس لفظ کا مطلقاً ہر کسی کے لئے استعمال کر لینا منقول نہیں ہے، (ابن ابی اوفی حضور کے پاس صدقہ کا کثیر مال لے کر آئے تھے) حضرت امام ابوحنیفہؒ پر سلام بھیجنے میں اس طرف بھی اشارہ ہے کہ مصنف کتاب جعفری المسلک ہیں، نیز صحابہ کے بعد امام صاحب کا تذکرہ اس طرف بھی مشیر ہے کہ امام صاحب تابعی ہیں کیونکہ انہوں نے حضرت انس ابن مالکؓ کو دیکھا ہے نیز حضرت امام ابوحنیفہؒ تاجر اور صاحب فضل و کمال شخصیت ہیں، امام شافعیؒ نے ان کی شان میں یہ شعر کہا ہے:

اَعِذْ ذَكَرَ نِعْمَانٍ لَنَا اَنْ ذَكَرَهُ  
هُوَ الْمَسْكُ مَا كَوَّرْتَهُ يَتَصَوَّعُ

**ترجمہ:** نعمان یعنی حضرت امام ابوحنیفہؒ کا ہمارے سامنے بار بار ذکر کیجئے کہ وہ مشک ہیں جتنا ان کا مکرر ذکر کرو گے اتنی ہی اس کی خوشبو بھڑکے اور مہکے گی۔

اور احباب ابوحنیفہ سے مراد ان کے شیوخ اور تلامذہ اور ہم عصر حضرات ہیں۔

### اختیاری مطالعہ

**النحو واللغة:** النبی پر الف لام عہد خارجی کا ہے جس سے محمد عربیؐ مراد ہیں، مصنف نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے نام کی یا تو اس لئے تصریح نہیں کی کہ آپؐ کی جلالت شان پر تنبیہ کرنا مقصود ہے یا اس لئے کہ لفظ نبی کے اطلاق کے وقت ذہن آپ ہی کی طرف منتقل ہوگا کیونکہ جب کسی لفظ کو مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے فرد کامل مراد ہوتا ہے اور نبیوں میں فرد کامل آپ ہی کی ذات ہے۔

**فائدہ:** لفظ نبی یا تو نبوت سے مشتق ہے جس کے معنی بلندی اور رفعت کے ہیں اور نبی بھی چونکہ تمام پر بلند ہوتا ہے اس لئے نبی کو نبی کہتے ہیں یا نباء سے مشتق ہے جس کے معنی خبر رساں کے ہیں اور چونکہ نبی بھی لوگوں تک احکام شرع کی خبر پہنچاتا ہے اس لئے اس کو نبی کہتے ہیں۔

**صلاة باب تفعلیل کا مصدر ہے اور اصحاب یا تو اصحاب کی جمع ہے جیسے طاہر کی جمع اطہار یا صُحْب کی جمع ہے جیسے نَهْر کی جمع انہار یا صَحْب کی جمع ہے جیسے نَمِر کی جمع انمار یا صحیب کی جمع ہے جیسے شریف کی جمع اشراف۔**

اور صحابی وہ شخص کہلاتا ہے جس نے بحالت ایمان حضورؐ کی صحبت حاصل کی ہو اور ایمان ہی کی حالت میں اس کا خاتمہ ہوا ہو اور اصحاب کے اندر آل وازواج بھی داخل ہیں احباب حبیب کی جمع ہے۔

**اصحاب و صحابہ میں فرق:** لفظ صحابہ حضورؐ کے ساتھیوں کے لئے خاص ہے اور لفظ اصحاب عام ہے کسی کے ساتھیوں کو بھی اصحاب کہہ سکتے ہیں السلام الف لام مضاف الیہ کے عوض میں ہے بمعنی سلامة اللہ۔

وَبَعْدُ فَإِنَّ أَصُولَ الْفَقْهِ أَرْبَعَةٌ كِتَابُ اللَّهِ تَعَالَى وَسُنَّةُ رَسُولِهِ وَإِجْمَاعُ الْأُمَّةِ وَالْقِيَاسُ فَلَا بُدَّ مِنَ الْبَحْثِ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الْأَقْسَامِ لِيُعْلَمَ بِذَلِكَ طَرِيقُ تَخْرِيجِ الْأَحْكَامِ.

### ترجمہ

اور حمد و صلوة کے بعد میں کہوں گا کہ اصول فقہ چار ہیں کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع امت اور قیاس، پس ان اقسام میں سے ہر ایک کے بارے میں بحث کرنا ضروری ہے تاکہ اس بحث سے احکام شرعیہ کے مستنبط کرنے کا طریقہ جان لیا جائے۔

**تشریح:** حمد و صلوة سے فارغ ہو کر مصنف بیان کر رہے ہیں کہ اصول فقہ یعنی اول شرعیہ چار ہیں ۱۔ کتاب اللہ ۲۔ سنت رسول اللہ ۳۔ اجماع امت ۴۔ قیاس۔

دلیل حصر حکم شرعی کا ثبوت وحی سے ہوگا یا غیر وحی سے، اگر وحی سے ہو تو وہ دو حال سے خالی نہیں، وحی متلو ہوگی یا

وحی غیر مقلو، اگر وحی مقلو ہو تو قرآن ہے اور اگر وحی غیر مقلو ہو تو حدیث ہے (سنت رسول ﷺ) اور اگر حکم شرعی کا ثبوت غیر وحی سے ہو تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں، اجتہاد سے ہوگا یا غیر اجتہاد سے اگر اجتہاد سے ہے تو اب بھی دو حال سے خالی نہیں اجتہاد جمع ہوگا یا اجتہاد بعض اگر اجتہاد جمع ہے تو اجماع ہے اور اگر اجتہاد بعض ہے تو قیاس ہے اور غیر اجتہاد سے حکم شرعی کا ثابت کرنا (مثلاً تقلید یعنی بلا دلیل قول غیر کو قبول کرنا اسی طرح اپنی ذاتی رائے جو مستنبط من الاصول الثلثہ نہ ہو) تو وہ قابلِ حجت نہیں ہوگا بلکہ مردود ہوگا۔

**فائدہ:** ادلہ اربعہ کا ثبوت قرآن شریف کی اس آیت سے ہے يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ (سورہ نساء)  
اطیعوا اللہ سے قرآن شریف مراد ہے اور اطیعوا الرسول سے سنت رسول اللہ اور اولی الامر منکم سے اجماع اور فرُدُّوہ الی اللہ والرسول سے قیاس۔

**حصر کی تعریف:** الحصر فی اللغة بند کردن و فی الاصطلاح التردید فی اکثر من شئی واحد  
**فائدہ:** قرآن کے دلیل شرعی ہونے سے مراد صرف پانچ سو آیات ہیں اور حدیث کے دلیل شرعی ہونے سے مراد تین ہزار احادیث ہیں اور اجماع کے دلیل شرعی ہونے سے مراد امت محمدیہ کے مجتہدین کا اجماع ہے بوجہ اس امت کی شرافت اور اعزاز کے، لہذا امام سابقہ کا اجماع معتبر نہ ہوگا اور قیاس کے دلیل شرعی ہونے سے مراد وہ قیاس ہے جو قرآن، حدیث اور اجماع سے مستنبط ہو اسی وجہ سے قیاس مظہر حکم کہلاتا ہے نہ کہ مُبْتِی حکم، اور صرف پہلی تین دلیلوں کو اصولِ مطلقہ کہا جاتا ہے نہ کہ قیاس کو نیز قیاس کی طرف اسی وقت رجوع کریں گے جب کوئی حکم قرآن، حدیث اور اجماع میں نہ ملے اور جمہور کے نزدیک قیاس سے ظن کا فائدہ حاصل ہوگا نہ کہ یقین کا، فَلَا بُدَّ مِنَ الْبَحْثِ الْخِصَصِ مصنف فرماتے ہیں کہ مذکورہ اقسام اربعہ یعنی قرآن، سنت، اجماع اور قیاس میں سے ہر ایک کے بارے میں بحث اور کلام کرنا ضروری ہے تاکہ اس بحث سے احکام شرعیہ کے استنباط اور استخراج کا طریقہ معلوم ہو جائے۔ عزیز طلبہ! یہاں تک عبارت کی تشریح مکمل ہو گئی ہے، اگر آپ کی طبیعت میں بشاشت ہو تو اختیاری مطالعہ کو بھی دیکھ لیا جائے، ان شاء اللہ آپ کے علم میں اضافہ ہی ہوگا۔

### اختیاری مطالعہ

اعتراض و جواب: آپ نے ادلہ شرعیہ چار بیان کی ہیں قرآن، سنت، اجماع اور قیاس حالانکہ احکام شرعیہ کا ثبوت تو ان چار کے علاوہ شرائع سابقہ، تعامل ناس، قول صحابی اور اصحابِ حال سے بھی ہوتا ہے لہذا ادلہ شرعیہ آٹھ ہو گئے، فما الجواب۔

**جواب:** اعتراض میں بیان کردہ مزید چار چیزیں مستقل اصول اور دلیل نہیں ہیں بلکہ اصول اربعہ میں ہی داخل ہیں کیونکہ شرائع سابقہ سے ثابت شدہ حکم شرعی کا تذکرہ اگر قرآن میں ہے تو وہ قرآن کے حکم میں ہے جیسے وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسُ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنُ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفُ بِالْأَنْفِ الْخ (ترجمہ) ”اور ہم نے ان یہود پر اس توہرات میں یہ بات فرض کی تھی کہ جان کے بدلہ جان اور آنکھ کے بدلہ آنکھ اور ناک کے بدلہ ناک الخ یعنی اگر کوئی شخص کسی کو ناحق قتل کرے یا زخمی کرے تو وہ

بیان کردہ ضابطہ کے مطابق بدلہ لے لے، یہ حکم یہود کے لئے تو رات میں مذکور ہے اور اسلام میں بھی حضور ﷺ نے یہی حکم جاری فرمایا اسی بناء پر جمہور علماء اسلام کے نزدیک ضابطہ یہ ہے کہ پچھلی شریعتوں کے وہ احکام جن کو قرآن نے منسوخ نہ کیا ہو وہ ہماری شریعت میں بھی نافذ اور واجب الاتباع ہیں، اور اگر اس کا تذکرہ حدیث میں ہے تو وہ حدیث کے حکم میں ہے اسی طرح تعامل ناس اجماع میں داخل ہے جیسے استحصان (آرڈر دیکر کوئی چیز بنوانا) کہ یہ خلاف قیاس تعامل ناس کی وجہ سے جائز ہے اگرچہ غوام الناس مجتہدین نہیں ہیں مگر جس عادت اور رواج پر مجتہدین کا انکار نہ ہو تو وہ حجت ہے اور قول صحابی کا تعلق اگر قیاس سے ہے تو وہ قیاس میں داخل ہے اور اگر قول صحابی نبی ﷺ سے مسوع ہو تو وہ حدیث میں داخل ہے اور استصحاب حال قیاس میں داخل ہے کیونکہ استصحاب حال نام ہے حال کو ماضی پر قیاس کرنے کا مثلاً کسی کا شوہر گم ہو گیا مگر لوگوں نے اس کو زندہ دیکھا ہے تو اب بھی اس کو زندہ ہی مانا جائے گا جب تک اس کے مرنے کی صحیح خبر نہ ملے لہذا اس کا نکاح بھی علیٰ حالہ باقی رہے گا اور اس کے مال پر اس کی ملکیت بھی باقی رہے گی چنانچہ اس کو مردہ مان کر اس کے مال کو وراثت میں تقسیم نہیں کیا جائے گا، لہذا استصحاب حال قیاس میں داخل ہے۔

وبعد فإنَّ أصولَ الفقه الخ میں واو عاطفہ ہے گویا معنی کے اعتبار سے عطف الجملہ علی الجملہ ہے عبارت اس طرح ہے أَحْمَدُ وَأَصْلَى وَأَسْلَمُ وَأَقُولُ بَعْدَ الْحَمْدِ وَالصَّلَاةِ وَالسَّلَامِ إِنَّ أَصُولَ الْفَقْهِ كَذَا اور فاء لانے کی دو وجہ ہو سکتی ہیں ۱۔ فاجزائیہ ہے اور شرط محذوف ہے تقدیر عبارت ہوگی إِذَا فَرَعْتُ مِنَ الْحَمْدِ وَالصَّلَاةِ فَأَقُولُ إِنَّ أَصُولَ الْفَقْهِ أَرْبَعَةٌ ۲۔ امّا مقدر ہے جس کے جواب میں فاء لائی گئی ہے اور قاعدہ ہے المقدر کا مسلفوظ، مقدر بمنزلہ ملفوظ کے ہوتا ہے اور بعض حضرات یہ بھی کہتے ہیں کہ وَبَعْدُ کی واو ہی امّا شرطیہ کے قائم مقام ہے اور بعض کہتے ہیں کہ فاء زائدہ ہے جو اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے لائی گئی ہے کہ بعد یہاں اپنے مابعد کی طرف مضاف نہیں ہے بلکہ اس کا مضاف الیہ محذوف منوی ہے اِی بَعْدَ الْحَمْدِ وَالصَّلَاةِ

**نکتہ:** اصول الفقه میں اصول کی اضافت فقہ کی طرف اختصاص کے لئے نہیں ہے کہ یہ اعتراض پیدا ہو کہ مذکورہ اصول یعنی قرآن، حدیث اور اجماع (علاوہ قیاس کے) فقہ کے ساتھ ہی مخصوص نہیں ہیں، بلکہ علم کلام یعنی علم عقائد کے بھی یہی دلائل ہیں، (اور علاوہ قیاس کے اس لئے کہنا پڑا کیونکہ اعتقادات میں قیاس نہیں چلتا) لہذا ابھی اضافت محض تعلق اور نسبت کی بناء پر بھی کر دیتے ہیں جیسے یہاں اصول فقہ چار ہونے کو بتلانا ہے نہ کہ اختصاص کو، نور الانوار میں اصول الشرع کہا ہے لہذا اب اعتراض ہوگا ہی نہیں کیونکہ شرع کے تحت فقہ اور علم کلام دونوں داخل ہیں لہذا فقہ کی تخصیص نہ رہی چنانچہ اصول الفقه بمعنی اصول الشرع ہے۔

**نکتہ:** قرآن سے مستنبط ہونے والے قیاس کی مثال لواطت کا حرام ہونا ہے قیاس کرتے ہوئے حالت حیض میں وطی کے حرام ہونے پر، اور علت مقام کا گندہ ہونا ہے کما فی قولہ تعالیٰ یسئلونک عن المحیض قل هو اذی فاعتزلوا النساء فی المحیض اور سنت سے مستنبط ہونے والے قیاس کی مثال گھر میں رہنے والے جانوروں کے جھوٹے کانبس نہ ہونا ہے قیاس کرتے ہوئے بلی کے جھوٹے سے سقوط نجاست پر اور علت کثرت طواف ہے اور اجماع سے مستنبط ہونے والے قیاس کی مثال وطی حرام سے حرمت مصاہرت کا ثابت ہونا ہے قیاس کرتے ہوئے وطی حلال کے ذریعہ حرمت مصاہرت کے ثبوت پر اور علت جزئیت و بعضیت ہے چنانچہ جس طرح شوہر پر اپنی منکوحہ بیوی کے اصول و فروع حرام ہیں اسی طرح زانی پر مزیہ عورت کے اصول و فروع حرام ہوں گے۔

لہذا جو قیاس مستط من القرآن والسنة والاجماع نہ ہو تو وہ حجت نہیں ہوگا جیسے قیاس لغوی (امر کلی کو اس کی جزئیات پر منطبق کرنا) مثلاً کُلُّ فاعِلٍ مرفوعٌ، کُلُّ مفعول منصوبٌ کُلُّ مضاف الیہ مجرور یہ نحاۃ کے قیاس کردہ کلیات ہیں، لہذا قیاس لغوی حجت نہ ہوگا اسی طرح قیاس عقلی (منطقی) بھی حجت نہ ہوگا، یعنی وہ قیاس جو ایسے چند قضایا سے مرکب ہو کہ ان کی ذات کو تسلیم کر لینے کی وجہ سے دوسرا قول بھی تسلیم کرنا پڑے (دوسرے قول سے مراد نتیجہ ہے نیز نتیجہ کو مطلوب اور مدعی بھی کہتے ہیں) مثال العالم متغیر و کُلُّ متغیر حادث فالعالم حادث اسی طرح قیاس شنبی بھی حجت نہ ہوگا یعنی بر بناء مشابہت ایک شئی کا حکم دوسری شئی پر نافذ کرنا جیسے یوں کہیں کہ قعدہ آخرہ فرض نہ ہونا چاہیے کیونکہ وہ مشابہ ہے قعدہ اولی کے اور وہ فرض نہیں ہے لہذا قعدہ آخرہ بھی فرض نہیں کما هو مذهب مالک خلاصہ کلام یہ نکلا کہ صرف قیاس شرعی حجت ہے اور قیاس لغوی اور قیاس عقلی و منطقی اور قیاس شنبی حجت نہیں ہیں۔

**نکتہ:** وحی کی تین صورتیں ہیں ۱۔ بلا واسطہ کلام الہی سنا جیسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے لیلیۃ الاسراء میں سنا کہ اداں علیہ الاخبار ۲۔ بواسطہ ملک جیسے اکثر انبیاء کے احوال ۳۔ انقاء فی القلب جیسے داؤد علیہ السلام کی وحی یعنی الہام۔

### الْبَحْثُ الْأَوَّلُ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى

#### ترجمہ

پہلی بحث کتاب اللہ کے بیان میں ہے (کتاب اللہ سے مراد یہاں قرآن شریف ہے)

**تشریح:** قرآن چونکہ مرتبہ اور وجود کے اعتبار سے مقدم ہے اس لئے مصنفؒ نے اس کی بحث کو مقدم کیا، آج کے سبق میں مجھے تین باتیں عرض کرنی ہیں ۱۔ مصنفؒ نے کتاب اللہ کی تعریف کیوں نہیں کی ۲۔ کتاب اللہ کی تعریف کیا ہے ۳۔ فوائد قیود۔ مصنفؒ نے قرآن کی تعریف اس لئے بیان نہیں کی کیونکہ تعریف کا مقصد محدود و معترف کو دوسری چیزوں سے ممتاز اور تمیز کرنا ہوتا ہے اور قرآن چونکہ ہر کلام سے تمیز و ممتاز ہے بلکہ معروف و مشہور ہے کیونکہ ہر مسلمان جانتا ہے کہ قرآن اللہ کی کتاب ہے جو ۱۱۴ سورتوں کے مجموعے کا نام ہے جن میں پہلی سورت الحمد شریف اور آخری سورت قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ ہے، اس لئے مصنفؒ نے اس کی تعریف بیان کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی، افادہ کے پیش نظر تعریف پیش خدمت ہے، قرآن لغت کے اعتبار سے یا تو قرآۃ مصدر کے معنی میں ہے جیسے قرآن میں ہے اِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ یا اسم مفعول مقروء کے معنی میں ہے باب فتح سے یعنی وہ شئی جو پڑھی جائے یا باب نصر قَرْنٌ يَقْرُنُ (ملنا) کا مصدر ہے بمعنی اسم مفعول، مقروء، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ قرآن کی آیات باہم ایک دوسری سے ملی ہوئی ہیں جیسا کہ لڑی میں موتیوں کو پرودیا گیا ہو۔

اصطلاحی تعریف: القرآن المنزَّلُ علی الرسولِ صلی اللہ علیہ وسلم المکتوبُ فی المصاحف المنقولُ عنہ نقلاً متواتراً بلا شُبْهَةٍ قرآن وہ کتاب ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کی گئی ہے جو مصاحف میں لکھی گئی ہے جو بغیر شبہ کے حضور ﷺ سے منقول ہو کر نقل متواتر کے ساتھ ہم تک پہنچی ہے۔

**نوٹ:** قرآن لفظ اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے فقط الفاظ یا فقط معنی کا نام نہیں، حرید تفصیل اختیاری مطالعہ



کے ضمن میں دیکھئے۔

**فوائد قیود:** القرآن بمنزلہ جنس کے ہے کہ معنی لغوی کے اعتبار سے اس کا اطلاق ہر پڑھی جانے والی عبارت اور ہر اس عبارت پر ہو سکتا ہے جس کے الفاظ باہم ملے ہوئے ہوں، المنزول سے جملہ غیر آسمانی کتابیں نکل گئیں کیونکہ غیر آسمانی کتابیں نازل نہیں کی گئی ہیں، اور علی الرسول کی قید سے باقی تمام آسمانی کتابیں نکل گئیں مثلاً تورات، انجیل، زبور وغیرہ کیونکہ الرسول میں الف لام عہد خارجی کا ہے جس سے ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم مراد ہیں اور المکتوب فی المصحف میں الف لام جنسی اور عہد خارجی دونوں ہو سکتا ہے لہذا اگر المصحف کا الف لام عہد خارجی کا مراد لیں تو مصحف سے قراء سبعہ ۱۔ نافع المدنی ۲۔ عاصم کوفی ۳۔ حمزہ کوفی ۴۔ کسائی کوفی ۵۔ ابن کثیر مکی ۶۔ ابن عامر شامی ۷۔ ابو عمرو بصری کے مصحف مراد ہوں گے، اور اس میں تمام آیات قرأت مشہورہ کی ہیں، لہذا اس قید سے قرأت مشہورہ و شاذہ تمام نکل گئیں، کیونکہ وہ قراتیں قراء سبعہ کے مصحف میں مکتوب نہیں ہیں، لہذا اگر کوئی آیت مصحف میں تو موجود ہو مگر اس کا حکم منسوخ ہو تو وہ بھی قرآن ہے جیسے وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَسْلَوْنَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لَّازِوَاجِهِمْ مَنَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجِ اس میں متوفی عنہا زوجہا کی عدت ایک سال ہونا بیان کیا ہے نیز المکتوب فی المصحف کی قید سے وہ آیتیں بھی نکل گئیں جن کی تلاوت تو منسوخ ہو گئی مگر حکم باقی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَانِيَا فَارْجُمُوهُمَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (جب شادی شدہ مرد اور عورت زنا کریں تو ان دونوں کو رجم کر دو) قرأت شاذہ کی مثال حضرت ابی ابن کعبؓ کی قرأت ہے رمضان کی قضاء میں فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ مُتَتَابِعَاتٍ مُتَتَابِعَاتٍ کی زیادتی کے ساتھ اور قرأت مشہورہ کی مثال ابن مسعودؓ کی قرأت ہے کَفَّارُكَيْمِينَ میں فصيام ثلثة ايام متابعات متابعات کی زیادتی کے ساتھ اور حدرسرقہ میں (قرأت ابن مسعودؓ) فاقطعوا ايمانهما ہے اور المنقول عنہ آخر تک کی قید بیان واقع کیلتے ہے اور اگر المصحف میں الف لام جنسی ہو تو اب مصحف عام ہو جائے گا قرأت متواترہ و مشہورہ و شاذہ کو لہذا اب قرأت مشہورہ و شاذہ المنقول عنہ نقلاً معواتراً میں متواتر کی قید سے خارج ہوں گی اور بلاشبہ کی قید تاکید بنے گی، کیونکہ متواتر میں شبہ نہیں ہوتا۔

### اختیاری مطالعہ

**فائدہ:** یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ قرأت مشہورہ کے ذریعہ متواتر پر زیادتی کی جاسکتی ہے جیسے کفارہ یمین کے تین روزوں کا ادا کرنا قرأت مشہورہ میں پے در پے بیان کیا ہے یعنی متابعات کی قید کے ساتھ اور قرأت متواترہ میں متابعات کی قید نہیں ہے ملاحظہ ہو فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام (پے) تو قرأت مشہورہ کو ترجیح دیتے ہوئے تین روزے پے در پے رکھنے پڑیں گے حضرت امام اعظمؒ کا یہی مسلک ہے۔

**فائدہ:** قراء سبعہ مذکورہ کے علاوہ مزید تین قراء ابو جعفر المدنی یعقوب الخضری خلف بزار بغدادی کی قرأت کے بارے میں اختلاف ہے مگر صحیح مختار مشہور قول متواتر ہونے کا ہے لہذا اس اعتبار سے ان دس قاریوں کی قرأت قرأت متواترہ کہلائے گی۔

**فائدہ:** قرأت متواترہ کے تین ارکان ہیں ۱۔ اتصال سند کے ساتھ ہم تک پہنچنے ۲۔ مصحف عثمانیہ میں سے کسی مصحف کی

رسم کے مطابق ہو، مصاحف عثمانیہ متفق علیہ قول کے مطابق پانچ ہیں، ۲۰ نحوی وجوہ میں سے کسی بھی ایک وجہ کے موافق ہو، تینوں میں سے اگر کسی ایک رکن میں خلل ہو گیا تو قرأت متواترہ نہیں کہلائے گی۔

**نکتہ:** لفظ قرآن بوجہ علمیت اور الف دونوں زائد تان کے غیر منصرف ہونا چاہیے حالانکہ قرآن کریم کے اندر قرآن کو قرآن کہا گیا ہے انا انزلناہ قرآنًا عربیًّا یعنی منصرف پڑھا گیا ہے۔

الجواب: قرآن حضور ﷺ کے زمانہ میں علم نہیں تھا (نور الانوار ص ۷) دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ اسم جنس ہے اور الف لام کے ساتھ علم ہو گیا ہے۔

**نکتہ:** قرآن کی تعریف میں المکتوب اور المنقول کی قید لازمی نہیں ہے کیونکہ نبی ﷺ کے زمانہ میں بلا ان قیدوں کے بھی قرآن متحقق تھا لہذا یہ تعریف ان حضرات کے لئے ہے جنہوں نے نبی کا زمانہ نہیں پایا، اور وحی کا مشاہدہ نہیں کیا بعض حضرات نے قرآن کی تعریف میں اعجاز کی بھی قید ملحوظ رکھی ہے یعنی قرآن عاجز کرنے والا ہے کیونکہ کوئی بھی اس جیسی ایک سورۃ یا آیت نہیں بنا سکتا چنانچہ فاتوا بسورۃ من مثله اور فاتوا بآیۃ من مثله قرآن کا چیلنج ہے اور بعض حضرات نے والسماء ذات البروج کے وزن پر والسماء ذات الفروج بنائی اور القارعة ما القارعة کے وزن پر الفیل ما الفیل وما ادرک ما الفیل خرطومہ طویل وذنبہ قصیر بنائی جو محض نادانی پر دال ہے۔

**نکتہ:** قرآن الفاظ کا نام ہے یا معانی کا یا دونوں کا تو اس سلسلہ میں تین قول ہیں ۱۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ قرآن صرف الفاظ کا نام ہے اور دلیل یہ ہے کہ قرآن کی تعریف میں المنزل المکتوب المنقول کا استعمال ہوا ہے، ظاہر ہے کہ نازل کئے جانے والے اور لکھے جانے والے اور نقل کئے جانے والے الفاظ ہی ہوتے ہیں نہ کہ معانی نیز قرآن کے اندر انا انزلناہ قرآنًا عربیًّا میں بھی نازل ہونے کا ذکر ہے اور نزول کا تعلق الفاظ سے ہے ۲۔ قرآن صرف معانی کا نام ہے اور دلیل یہ ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے باوجود عربی زبان میں قرأت کی قدرت کے فارسی زبان میں نماز کے اندر قرآۃ قرآن کو جائز رکھا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ قرآن ہونے کے لئے الفاظ عربی ضروری نہیں بلکہ الفاظ کی روح یعنی معنی کا ہونا ضروری ہے ۳۔ جمہور کے نزدیک قرآن لفظ اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے اور مذکورہ دونوں دلیلوں کے ملنے سے خود بخود تیسری دلیل بھی بن گئی یعنی مذکورہ دونوں دلیلوں سے الفاظ کا بھی قرآن ہونا ثابت ہو گیا اور معنی کا بھی، لہذا قرآن لفظ اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے نیز قرآن کی آیت و انہ لفی زبور الاولین (یہ قرآن سابقہ کتب میں موجود ہے) سے یہ ثابت ہو رہا ہے کہ قرآن معنی کا نام ہے کیونکہ پہلی کتب چونکہ غیر عربی زبان میں تھیں اس لئے قرآن کے ان کے اندر موجود ہونے سے مراد یہی ہوگا کہ ان کتابوں میں قرآن کے معانی تھے لہذا قرآن کی آیت و انہ لفی زبور الاولین سے معانی کا قرآن ہونا ثابت ہوا اور دیگر آیات مثلاً انا انزلناہ قرآنًا عربیًّا سے الفاظ کا قرآن ہونا ثابت ہوا۔ اور فریقین اولین کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ جس طرح المنزل المنقول المکتوب کا تعلق الفاظ سے ہوتا ہے اسی طرح الفاظ کے واسطے سے ان تینوں کا تعلق معنی سے بھی ہوتا ہے نیز المکتوب بمعنی المثبت ہے اور ثابت لفظ اور معنی دونوں ہوتے ہیں (نور الانوار) اور دوسرے فریق کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ فارسی زبان میں قرأت قرآن والے قول سے امام ابوحنیفہؒ نے رجوع کر لیا تھا۔

فَصَلَ فِي الْخَاصِّ وَالْعَامِّ: فَالْخَاصُّ لَفْظٌ وَضِعَ لِمَعْنَى مَعْلُومٍ أَوَّلِ مَسْمًى مَعْلُومٍ عَلَى الْإِنْفِرَادِ كَقَوْلِنَا فِي تَخْصِيصِ الْفَرْدِ زَيْدٌ وَفِي تَخْصِيصِ النَّوعِ رَجُلٌ وَفِي تَخْصِيصِ الْجِنْسِ إِنْسَانٌ.

## ترجمہ

یہ فصل خاص اور عام کے بیان میں ہے پس خاص وہ لفظ ہے جو اپنے افراد سے قطع نظر معین معنی یا معین شخص کے لئے وضع کیا گیا ہو جیسے تخصیص الفرد میں ہمارا قول زید اور تخصیص النوع میں رجل اور تخصیص الجنس میں انسان۔

**تشریح:** مِنْ تَحِثُ الْوَضْعِ الفاظ کی چار قسمیں ہیں، دلیل حصر: لفظ موضوع کے معنی ایک ہوں گے یا ایک سے زائد، اگر ایک معنی ہیں تو وہ معنی منفرد عن الأفراد ہوں گے یا مشتمل علی الأفراد، اول خاص، اور ثانی عام ہے اور اگر معنی ایک سے زائد ہیں تو قرینہ سے کوئی ایک معنی رائج ہوگا یا نہیں اگر رائج ہے تو مؤول ہے ورنہ مشترک ہے (علماء اصول نے خاص ہی کی بحث میں مطلق و مقید اور امر و نہی کو بھی ذکر کیا ہے) خاص وہ لفظ ہے جس کو افراد سے قطع نظر ایک معین معنی یا معین شخص کے لئے وضع کیا گیا ہو، لہذا وہ معین معنی اگر معین شخص یا معین شئی ہے جیسے زید تو اس کو خاص الفرد اور خاص العین کہتے ہیں جو خاص کی تین قسموں میں سے ایک ہے اور اگر وہ معین معنی معین نوع ہے انواع میں سے، جیسے مثلاً رجل ایک معین نوع ہے کہ رجل بول کر دوسری نوع مثلاً امرأة یا کوئی تیسری نوع مثلاً فرس مراد نہیں لے سکتے اور رجل کے معنی اور مفہوم بھی ایک ہے، جس بناء پر اس کو خاص کہا گیا ہے یعنی مذکر مرد جس میں رجولیت و مردانیت ہو، لہذا اس کو خاص النوع کہتے ہیں جو خاص کی دوسری قسم ہے اگرچہ اس کا مصداق علی سبیل البدلیت کثیر افراد ہیں کیونکہ نوع اصولیین کے نزدیک اس کلی کو کہتے ہیں جو کثیرین متفقین بالاعراض پر بولی جائے لہذا رجل کے افراد کثیر ہیں مثلاً: زید، عمرو، بکر، امجد وغیرہ مگر رجل ان سب پر علی سبیل البدلیت یعنی یکے بعد دیگرے صادق آئے گا برخلاف عام کے کہ وہ اپنے افراد پر اجتماعی طریقے سے صادق آتا ہے، جیسے مثلاً رجال کہ یہ زید، عمرو، بکر وغیرہ پر ایک ساتھ بطور شمولیت صادق آئے گا اور افراد رجل (نوع) کی غرضیں بھی متحد ہیں مثلاً امام و پیشوا بننا، حکومت کرنا، حدود و قصاص میں گواہ بننا وغیرہ وغیرہ اسی طرح امرأة ایک دوسری نوع ہے جن کے افراد عائشہ، فردوس، فاطمہ وغیرہ ہیں، جن کی غرضیں متحد ہیں یعنی گھر کا نظم و نسق چلانا، بچے جننا شوہر کی آنکھوں کی ٹھنڈک بننا کما فی قوله تعالیٰ لَتَسْكُنُوا إِلَيْهَا (پ ۲۱)

**نوٹ:** اگر کسی کے پاس دو مرد آئیں تو اس کو جاءنی رجلان یا جاءنی انسانان کہنا پڑے گا نہ کہ جاءنی رجل یا جاءنی انسان۔

**نوٹ:** نوع کی مذکورہ تعریف فقہاء کی اصطلاح میں ہے ورنہ مناطقہ کے یہاں نوع کی دوسری تعریف ہے یعنی نوع وہ کلی ہے جو کثیرین متفقین بالحقائق پر ماہو کے جواب میں بولی جائے یعنی مناطقہ حقائق سے بحث کرتے ہیں اور فقہاء اغراض و مقاصد سے بحث کرتے ہیں، اسی طرح جنس کی تعریف میں مناطقہ کے یہاں کہنا پڑے گا کہ جنس وہ کلی ہے جو کثیرین مختلفین بالحقائق پر ماہو کے جواب میں بولی جائے، الغرض بات یہ چل رہی تھی کہ اگر وہ معین معنی معین نوع ہے تو اس کو خاص النوع کہتے ہیں اور اگر وہ معین معنی من جملہ اجناس کے کوئی معین جنس ہے تو اس کو خاص الجنس کہتے ہیں، جو خاص کی تیسری قسم ہے جیسے انسان ایک معین جنس ہے اجناس میں سے، کسی بھی جنس کو لاعلی المعین انسان نہیں کہہ

سکتے اور اس جنس یعنی انسان کے معنی بھی ایک ہیں یعنی حیوان ناطق چنانچہ معنی کے متعین ہونے اور ایک ہونے کی بناء پر ہی اس کو خاص کہا گیا ہے، اور جنس اصولیین کے نزدیک اس کلی کو کہتے ہیں کہ جو کثیرین تکلفین بالاعراض پر بولی جائے، جیسے انسان کے افراد مرد و عورت ہیں اور ان کی غرضیں بھی الگ الگ ہیں جیسا کہ ابھی احقر نے عرض کیا ہے اور انسان اپنے افراد پر علی سبیل البدلیت صادق آئے گا نہ کہ عام کی طرح علی سبیل الشمول، لہذا خاص کی تین قسمیں ہوں گیں:

- ۱۔ خاص الفرد (شخص معین) جیسے زید، عمرو وغیرہ
- ۲۔ خاص النوع (نوع معین) جیسے رجل، امراة، فرس وغیرہ
- ۳۔ خاص الجنس (جنس معین) جیسے انسان، حیوان وغیرہ

اور یہ تینوں قسمیں لمعنی معلوم میں آئیں اور لمسمی معلوم کی قید تخصیص بعد التعمیم ہے، کیونکہ مسمی معلوم یعنی شخص معین میں خصوص زیادہ ہے کہ اس کا کوئی فرد بھی نہیں ہوتا، جیسے زید (ذات خاص) یا یوں کہیے کہ معنی معلوم سے مراد مفہومات کلیہ ہیں اور مسمی معلوم سے مراد جزئی ہے، لہذا اس تفسیر کے مطابق خاص النوع و خاص الجنس معنی معلوم میں آئیں اور خاص الفرد مسمی معلوم میں آگئی، یا یوں کہیے کہ معنی معلوم سے مراد اعراض ہیں یعنی جو قائم بنفسہ نہ ہوں جیسے علم، جہل، سفیدی، سیاہی وغیرہ اور یہ خاص وصفی کہلائے گا، اور مسمی معلوم سے مراد جو اہر ہیں یعنی جو قائم بنفسہ ہوں جیسے دار، زید، رجل، انسان وغیرہ لہذا اس تفسیر کے مطابق خاص النوع اور خاص الجنس اور خاص الفرد تینوں قسمیں مسمی معلوم میں آئیں، یہ تین تفسیریں ہوئیں جو میں نے عرض کی ہیں۔

فواند فیود لفظ کہنے سے موضوع اور مہمل دونوں داخل ہو گئے تھے تو وضع کی قید سے مہمل نکل گیا اور معلوم سے مراد اگر معلوم المراد ہو تو مشترک نکل گیا کیونکہ اس کی مراد معلوم اور متعین نہیں ہوتی بلکہ مشترک اپنے ہر معنی کا احتمال رکھتا ہے اور علی الانفراد کی قید سے عام نکل گیا کیونکہ وہ افراد سے قطع نظر ہو کر دلالت نہیں کرتا بلکہ افراد کو شامل ہو کر دلالت کرتا ہے اور اگر معلوم سے مراد معلوم البیان ہو تو اب مشترک معلوم کی قید سے خاص کی تعریف سے خارج نہ ہوگا کیونکہ مشترک بھی معلوم البیان ہوتا ہے یعنی لفظ سے اس کے معنی ظاہر ہوتے ہیں لہذا اب مشترک علی الانفراد کی قید سے خارج ہو جائے گا یعنی مشترک اور عام دونوں، کیونکہ علی الانفراد کا اس وقت یہ مطلب ہوگا کہ خاص جس معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو وہ معنی افراد سے بھی منفرد ہو اور دوسرے معنی سے بھی منفرد ہو یعنی خاص کا صرف ایک معنی ہو لہذا مشترک نکل گیا کیونکہ مشترک دو یا چند معنی کے لئے وضع کیا جاتا ہے اور عام کا نکلنا تو ظاہر ہے کہ عام افراد پر مشتمل ہوتا ہے جبکہ خاص افراد سے منفرد ہوتا ہے۔

**مزید وضاحت:** خاص معنی واحد پر اطلاق کے لئے وضع کیا جاتا ہے مگر وحدت کا صرف یہ مطلب نہیں کہ خاص اس لفظ کو کہیں گے جو افراد میں سے صرف ایک فرد پر بولا جائے بلکہ وحدت کبھی حقیقیہ ہوگی اور کبھی اعتباریہ، وحدت حقیقیہ کا مطلب تو یہی ہے کہ خاص صرف ایک متعین شخص پر بولا جائے جیسے زید، خاص الفرد ہے، اور وحدت

اعتباریہ کی تین قسمیں ہیں خاص النوع، خاص الجنس، خاص العدد۔

خاص الجنس اور خاص النوع کی تعریف مع مثالوں کے گذر چکی ہے اور خاص العدد کو بھی اگر مصنف ذکر فرمادیتے تو بہت اچھا ہوتا، خاص العدد وہ لفظ ہے جو عدد معین کے لئے وضع کیا گیا ہو جیسے تمام اسماء اعداد مثلاً اثنین، عشرة، مائۃ، ألف وغیرہ کہ یہ معین اعداد پر دال ہیں اور ان میں سے ہر ایک اپنے اندر دو اور دو سے زائد اجزاء کو لئے ہوئے ہے۔ عزیز طلبہ! یہ سبق ذرا کچھ مشکل ہے، لیکن اگر آپ نے تھوڑی سی توجہ کے ساتھ اس کو پڑھ لیا تو پھر انشاء اللہ یہ آسان ہو جائے گا۔

جو ہچکچا کے رہ گیا سو رہ گیا ادھر  
جس نے لگائی ایڑ وہ خندق کے پار تھا

### اختباری مطالعہ

**نکتہ:** ۱۔ وضع کے بعد معنی کی قید بے سود ہے کیونکہ وضع کا مطلب ہی لفظ کو معنی کے لئے متعین کرنا ہے لہذا علیحدہ سے لمعنی کہنے کی ضرورت نہیں تھی۔

الجواب: وضع میں تجربہ یعنی وضع کو معنی سے خالی کرنے کا تصور کر لیا ہے پھر علیحدہ سے بعد میں معنی کو اس کے لئے ثابت کیا ہے۔

**نکتہ:** ۲۔ اسماء اعداد مثلاً ثلاثہ، عشرون وغیرہ خاص ہیں کیونکہ ان کے معنی متعین ہیں مثلاً ثلاثہ کہ اس کے معنی متعین ہونے کے ساتھ ساتھ واحد بھی ہیں یعنی وہ مجموعہ جو تین آحاد سے مرکب ہو لہذا اب یہ اعتراض نہ ہوگا کہ ثلاثہ کے معنی تو تین کے ہیں نہ کہ ایک کے تو یہ خاص کیسے بن گیا لہذا اسمائے اعداد میں وحدت اعتبار یہ ہے جس طرح تخصیص النوع اور تخصیص الجنس میں وحدت اعتبار یہ ہوتی ہے، البتہ تخصیص الفرد میں وحدت حقیقیہ ہے۔

اجزاء اور افراد میں فرق: جڑ اپنے کل پر محمول نہیں ہوتا اور افراد میں سے ہر فرد اپنی کُل پر محمول ہوتا ہے مثلاً زید عمر و بکر، وغیرہ انسان کے افراد ہیں لہذا یہ کہہ سکتے ہیں کہ زید انسان ہے عمر و انسان ہے برخلاف اس کے کہ مثلاً پلاؤ کے اجزاء چاول، مصالحہ گوشت وغیرہ ہیں تو ان کے بارے میں یہ نہیں کہہ سکتے کہ مصالحہ پلاؤ ہے یا چاول پلاؤ ہے وغیرہ اسی طرح یہ نہیں کہہ سکتے کہ واحد، عشرون ہے یا اثنان، عشرون ہے یا ثلاثہ، عشرون ہے لہذا واحد، اثنان، ثلاثہ وغیرہ عشرون کے اجزاء ہیں نہ کہ افراد، اور ثننیہ بھی خاص میں داخل ہے۔

● خاص و عام کو ایک ہی فصل میں کیوں جمع کیا؟

● کیونکہ دونوں کا حکم قطعی ہے برخلاف مشترک اور متکفل کے کہ ان کا حکم قطعی نہیں ہے نیز خاص اور عام معنی واحد پر دلالت کرنے میں شریک ہیں بس فرق اتنا ہے کہ خاص افراد سے قطع نظر ہو کر دلالت کرتا ہے اور عام افراد کی شمولیت کے ساتھ دلالت کرتا ہے اور رہ گئی خاص کی عام پر تقدیم، تو اس کا جواب یہ ہے کہ خاص بمنزلہ مفرد کے ہے اور عام بمنزلہ مرکب کے، اور ظاہر ہے کہ مفرد کا حق مرکب پر مقدم ہونا ہے نیز خاص کا حکم جمہور کے درمیان متفق علیہ ہے اور عام کا حکم جمہور کے

درمیان مختلف فیہ ہے، لہذا متفق علیہ کو مختلف فیہ پر مقدم کر دیا۔

**فائدہ:** خاص کی تعریف میں لفظ آورائے تقسیم ہے نہ کہ برائے شک۔

**فائدہ:** مصنف کو الخاص والعام فی الفصل کہنا چاہیے تھانہ کہ فصل فی الخاص والعام تاکہ ظرفیت درست ہو جاتی۔

یہاں اعتباری ظرفیت ہے، نہ کہ حقیقی، جیسے زید فی النعمۃ میں لفظ وضع میں مصنف نے لفظ کے بجائے لفظ کیوں استعمال نہیں کیا، الجواب: یہ تعریف مطلق خاص کی ہے نہ کہ محض کتاب اللہ کے خاص کی کہ ادب کی رعایت ضروری ہو

**فائدہ:** معنی اور مسمیٰ اور مفہوم اور مدلول سب متحد بالذات ہیں یعنی ما حصل فی الذہن کو کہتے ہیں البتہ اعتباری فرق ہے کہ معنی اس اعتبار سے کہتے ہیں کہ لفظ سے اس کا قصد کیا جاتا ہے اور اس اعتبار سے کہ لفظ سے سمجھا جائے تو اس کو مفہوم کہہ دیتے ہیں، اور اس اعتبار سے کہ لفظ اس پر دلالت کرے تو اس کو مدلول کہہ دیتے ہیں اور اس اعتبار سے کہ اسم اپنے مسمیٰ کے لئے وضع ہوتا ہے تو اس کو مسمیٰ کہہ دیتے ہیں۔

وَالْعَامُّ كُلُّ لَفْظٍ يَنْتَظَمُ جَمْعًا مِنَ الْاَفْرَادِ اِمَّا لَفْظًا كَقَوْلِنَا مُسْلِمُونَ وَمُشْرِكُونَ وَاِمَّا مَعْنًى كَقَوْلِنَا مَنْ وَمَا

### ترجمہ

اور عام ہر وہ لفظ ہے جو افراد کی جماعت کو شامل ہو، یا تو لفظ کے اعتبار سے، جیسے ہمارا قول مسلمون اور مشرکون اور یا معنی کے اعتبار سے، جیسے ہمارا قول مَنْ اور مَا۔

**تشریح:** عام وہ لفظ ہے جو افراد کی جماعت کو شامل ہو کسی خاص مقدار میں حصر کئے بغیر خواہ یہ شمول لفظی ہو جیسے جمع کے صیغے مسلمون اور مشرکون وغیرہ کہ ان میں علامت جمع واؤ موجود ہے اور یہ دونوں بیک وقت بہت سے افراد مسلمین و مشرکین کو شامل ہیں، اور خواہ یہ شمول معنی ہو، جیسے مَنْ اور مَا کہ ان میں بظاہر جمع کی کوئی علامت موجود نہیں ہے البتہ معنی کے اعتبار سے اگر ان سے عموم مراد لیا جائے تو یہ عموم پر دلالت کرتے ہیں اور اگر خصوص کا ارادہ کیا جائے تو یہ خصوص کے لئے بھی استعمال ہو جاتے ہیں، جیسے قرآن میں ہے اَعْبُدْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْاَرْضَ اس آیت میں مَنْ کا مصداق خاص ذات باری تعالیٰ ہے مَنْ اور مَا میں سے مَنْ برائے عقلاء اور مَا برائے غیر عقلاء ہے، اور ان دونوں یعنی مَنْ اور مَا میں سے ہر ایک کا استعمال دوسرے کی جگہ بھی ہو جاتا ہے، جیسے وَلَا أَنْتُمْ عِبِدُونَ مَا اَعْبُدُوا میں مَا سے مراد ذات خداوند تعالیٰ ہے، اور مَنْ اور مَا کی طرح اسم جمع مثلاً قوم اور رہط وغیرہ میں بھی معنی کے اعتبار سے عموم ہے نہ کہ لفظ کے اعتبار سے اور اسم جمع کا اطلاق تین اور اس سے زائد افراد پر ہوتا ہے۔

**فوائد قیود:** كُلُّ لَفْظٍ بِمَنْزِلَةِ جُزْءٍ کے ہے اس میں خاص اور مشترک دونوں داخل ہو گئے تو ینتظم کہہ کر مشترک نکل گیا کیونکہ وہ اپنے معنی کو شامل نہیں ہوتا بلکہ اپنے معانی میں سے ہر ایک معنی کا احتمال رکھتا ہے اور لفظ سے مراد یہاں لفظ موضوع ہے کیونکہ لفظ کی یہ تقسیم باعتبار وضع کے ہے، اس لئے مہمل اس میں داخل ہی نہیں ہوا کہ اس کو نکالنے کی ضرورت پیش آئے اور جَمْعًا مِنَ الْاَفْرَادِ کہہ کر خاص نکل گیا اس لئے کہ وہ افراد کی جماعت پر دلالت نہیں



کرتا اور نہ ہی افراد کو شامل ہوتا ہے بلکہ ایک معین فرد اور متعین معنی پر دلالت کرتا ہے۔

اسی طرح ثثنیہ اور اسماء اعداد بھی نکل گئے کیونکہ ان کے افراد نہیں ہوتے بلکہ اجزاء ہوتے ہیں، مصنف کی عبارت کی توضیح مکمل ہو گئی، اب اگر تھوڑا سا وقت آپ حضرات اختیاری مطالعہ میں صرف کر دیں، تو انشاء اللہ معلومات میں اضافہ ہوگا۔

### اختیاری مطالعہ

**فائدہ:** مسکون اور مشرکون اور رجال وغیرہ جمع لفظ کی مثالیں ہیں اور مَنْ، مَا، اِنْسٌ، جِنَّ، قَوْمٌ، زَهْطٌ جمع معنی کی مثالیں ہیں۔

عموم پر دلالت کرنے والے الفاظ ۱۔ ہر وہ اسم جس پر الف لام استغراقی داخل ہو، جمع ہو یا مفرد، اسم جمع ہو یا اسم جنس، جیسے اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا کے اندر الرِّبَا والفاظ مفردہ پر الف لام استغراقی داخل ہے اسی طرح والمطلقات یتربصن بانفسھن ثلثة قروء میں المطلقات جمع پر الف لام استغراقی داخل ہے جو عام ہونے کی وجہ سے مطلقہ قبل الدخول وبعد الدخول دونوں کو شامل ہے پھر یا اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوھنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمْسُوھنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَیْھنَّ مِنْ عِدَّةٍ الْخ سے مطلقہ قبل الدخول کو خارج کیا گیا کہ اس پر کوئی عِدَّت واجب نہیں۔

۲۔ ہر وہ اسم جس پر الف لام جنسی داخل ہو (عند البعض) جیسے الرجلُ خیرٌ من المِراةِ میں الرجل پر الف لام جنسی داخل ہے۔

۳۔ جمع منکر (عند البعض) جیسے لو كَانَ فِيْھِمَا آلَھٖۡۤ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا کے اندر آلَھٖۡۤ۔

۴۔ ہر وہ اسم (جمع ہو یا مفرد) جو معرفہ کی طرف مضاف ہو اور اضافت برائے استغراق ہو، جیسے یوصیکم اللّٰہ فی اولادکم میں اولادکم کرو مونث دونوں کو عام ہے۔

۵۔ اسماء شرط و اسماء استفہام جیسے فَمَنْ شَھِدَ مِنْکُمْ الشَّھْرَ فَلْيَصُمْہ کے اندر مَنْ شرطیہ ہر صحیح اور مریض نیز مقیم اور مسافر سب کو عام ہے پھر فَمَنْ كَانَ مِنْکُمْ مَرِیضًا اَوْ عَلٰی سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ اَیَّامٍ اٰخَرٍ سے اس کی تخصیص ہوئی، اور مَنْ یُّقْرَضُ اللّٰہ قَرْضًا حَسَنًا کے اندر مَنْ استفہامیہ عام ہے۔

۶۔ اسماء موصولات جبکہ متعین افراد پر دلالت نہ کرے، جیسے الَّذِیْنَ یَاکُلُوْنَ الرِّبَا الْخ

۷۔ ایسا نکرہ جس کی صفت عام ہو، جیسے رَجُلٌ یَّاتِنِیْ فَلَهُ دَرْہَمٌ مِّن رَّجُلٍ۔

۸۔ نکرہ تحت الھی جیسے لَا رَجُلٌ فِی الدَّارِ، نکرہ تحت الہی جیسے لَا تُصَلِّ عَلٰی اَحَدٍ مِنْھُمْ، نکرہ فی الاثبات (بعض مواقع میں) جیسے عَلِمْتُ نَفْسٌ مَا اَخْضَرْتُ اور نکرہ تحت الشرط بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے، اور اس کی مثال بھی عَلِمْتُ نَفْسٌ مَا اَخْضَرْتُ ہی بن جائے گی کیونکہ عَلِمْتُ نَفْسٌ تحت الشرط واقع ہے یعنی اِذَا الشَّمْسُ کُوِّرَتْ الْخ کے تحت لہذا لفظ نَفْسٌ میں عموم مراد ہوگا۔

۹۔ وہ اسم جس کی طرف لفظ کُلُّ اور جمیع یا ان جیسے الفاظ کی اضافت کی جائے جیسے کُلُّ عَبْدٍ (ہر غلام) اور اگر مضاف الیہ معرفہ ہو تو اس وقت کُلُّ عموم اجزاء کا فائدہ دیتا ہے جیسے کُلُّ الْعَبْدِ (غلام کے بدن کے تمام اجزاء) اور ہا لفظ

جميع تو اس کے اندر حکم کا تعلق مضاف الیہ کے مجموعہ سے ہوگا جیسے جميع من فاز بالامتحان فله درهم (لہذا اس یا کم و بیش طالب علم اگر امتحان میں کامیاب ہوئے تو ان تمام کو مجموعی اعتبار سے ایک درہم ملے گا نہ کہ ہر ایک کو علیحدہ علیحدہ ایک ایک درہم۔

۱۵ وہ اسماء جو جمعیت پر دلالت کریں جیسے قوم رھط جماعۃ جمع جميع معشرۃ عامۃ وغیرہ۔

**النحو واللفظ:** بنظم باب افعال سے مضارع کا واحد مذکر غائب ہے لفظاً ای انتظاماً لفظیاً اور معنی ای انتظاماً معنویاً لامحالة، لا لائقی جنس محالہ اسم، اور خبر محذوف ہے مثلاً موجود وغیرہ فصل فی الخاص والعام هذا مبتدا محذوف ہے اور فصل خبر اور فی الخاص والعام متعلق کائن کے ہو کر فصل کی صفت، نیز فصل کو مبتدا بنانا اور فی الخاص والعام کو خبر بنانا بھی درست ہے اور مبتدا کا نکرہ ہونا اس وجہ سے صحیح ہے کہ اس سے ایک نئی بات بتلانا مقصود ہے۔

وَحُكْمُ الْخَاصِّ مِنَ الْكِتَابِ وَجُوبُ الْعَمَلِ بِهِ لَامُحَالَةٍ فَإِنْ قَابَلَهُ خَيْرُ الْوَاحِدِ أَوْ الْقِيَاسِ فَإِنْ أَمَكَّنَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا يَدُونُ تَغْيِيرٍ فِي حُكْمِ الْخَاصِّ يُعْمَلُ بِهِمَا وَالْأَيُّ يُعْمَلُ بِالْكِتَابِ وَيُتْرَكُ مَا يُقَابَلُهُ مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى يَتَرَبَّصْنَ بَأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ فَإِنَّ لَفْظَةَ الثَّلَاثَةِ خَاصٌّ فِي تَعْرِيفِ عَدَدٍ مَعْلُومٍ فَيَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ وَلَوْ حُمِلَ الْأَقْرَاءُ عَلَى الْأَطْهَارِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الشَّافِعِيُّ بِاعْتِبَارِ أَنَّ الطُّهْرَ مُذَكَّرٌ دُونَ الْحَيْضِ وَقَدْ وَرَدَ الْكِتَابُ فِي الْجَمْعِ بِلَفْظِ الثَّانِيَةِ دَلٌّ عَلَى أَنَّهُ جَمْعٌ الْمَذَكَّرُ وَهُوَ الطُّهْرُ لَزِمَ تَرْكُ الْعَمَلِ بِهَذَا الْخَاصِّ لِأَنَّ مَنْ حَمَلَهُ عَلَى الطُّهْرِ لَا يُوجِبُ ثَلَاثَةَ أَطْهَارٍ بَلْ طَهْرَيْنِ وَبَعْضُ الثَّالِثِ وَهُوَ الَّذِي وَقَعَ فِيهِ الطَّلَاقُ .

### ترجمہ

اور کتاب اللہ کے لفظ خاص کا حکم اس پر قطعی و یقینی طور سے عمل کا واجب ہونا ہے پس اگر خبر واحد یا قیاس خاص کے مقابل و معارض ہو جائیں تو اگر خاص کے حکم میں تبدیلی (کی زیادتی) کئے بغیر دونوں پر عمل کو جمع کرنا ممکن ہو تو دونوں پر عمل کیا جائے گا ورنہ (یعنی اگر دونوں پر عمل ممکن نہ ہو تو) کتاب اللہ (کے خاص) پر عمل کیا جائے گا اور اس (خبر واحد یا قیاس) کو جو کتاب اللہ کے خاص کے معارض ہو، ترک کر دیا جائے گا، خاص کی مثال اللہ تعالیٰ کے قول يَتَرَبَّصْنَ بَأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ میں ہے کیونکہ لفظ ثلثۃ متعین عدد (تین) کی معرفت میں خاص ہے، لہذا اس پر عمل واجب ہے، اور اگر اقراء یعنی قروء کو اطہار پر محمول کیا جائے جیسا کہ حضرت امام شافعیؒ اسی طرف گئے ہیں، اس بات کا اعتبار کرتے ہوئے کہ طہر مذکر ہے نہ کہ حیض (استعمال کے اعتبار سے) اور کتاب اللہ جمع کو بیان کرنے میں مؤنث لفظ کے ساتھ وارد ہوئی (یعنی ثلثۃ قروء کے اندر قروء صیغہ جمع کو ثلثۃ مؤنث لفظ کے ساتھ بیان فرمایا ہے) جس نے اس بات پر دلالت کی کہ قروء مذکر کی جمع ہے اور وہ طہر ہے تو (اگر امام شافعیؒ کی اس بات کو تسلیم کر لیا جائے اور اقراء کو اطہار پر محمول کر لیا

جائے) اس خاص پر ترکِ عمل لازم آئے گا، اس لئے کہ وہ حضرات (شوافع) جنہوں نے لفظ قروء کو طہر پر محمول کیا ہے وہ تین طہر ثابت نہیں کر سکتے بلکہ دو طہر اور تیسرے طہر کا بعض حصہ ثابت ہو سکے گا اور وہ (تیسرا طہر) وہ ہے جس میں طلاق واقع ہوئی ہے۔

**تشریح:** مصنف خاص کی تعریف سے فارغ ہو کر اب خاص کا حکم اور اس کی مثال بیان کرنا چاہتے ہیں، خاص کا حکم، کتاب اللہ کے خاص پر قطعی طریقے سے عمل کرنا واجب ہے گویا یہ احتمال غیر کو قطع کر دیتا ہے اور یہ مشائخ عراق اور شیخین کا مذہب ہے اور مشائخ سمرقند اور اصحاب شافعی فرماتے ہیں کہ خاص سے حکم قطعی ثابت نہیں ہوتا بلکہ حکم ظنی ثابت ہوتا ہے کیونکہ ہر لفظ میں مجاز کا احتمال رہتا ہے اور احتمال کے ساتھ قطعیت ثابت نہیں ہوتی تو اس کا جواب یہ ہے کہ جس احتمال پر کوئی دلیل نہ ہو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ورنہ پھر تو شریعت کے تمام احکام مشکوک ہو کر رہ جائیں گے حالانکہ الفاظ کی وضع ہی معانی پر دلالت کرنے کے لئے ہوئی ہے، لہذا اگر کتاب اللہ کے خاص اور خبر واحد یا قیاس کا بظاہر معارضہ اور مقابلہ ہو جائے تو اگر تطبیق کی کوئی شکل خاص کے حکم میں تغیر کئے بغیر ممکن ہو یعنی اگر ایسی کوئی صورت ممکن ہو کہ کتاب اللہ کے خاص پر بھی عمل ہو جائے اور حدیث یا قیاس پر بھی عمل ہو جائے تو دونوں میں تطبیق دیدی جائے گی، یعنی دونوں پر عمل کر لیا جائے گا اور اگر تطبیق و جمع کی کوئی شکل نظر نہ آئے تو کتاب اللہ کے خاص پر عمل کیا جائے گا اور خبر واحد و قیاس (لغوی و شرعی) کو ترک کر دیا جائے گا، مثال وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ اس آیت میں اُس آزاد عورت کی عدت کا بیان ہے جس کو بعد خلوت صحیحہ ایک یا دو طلاق رجعی یا بائنہ دیدی گئی ہو اور اس کو حیض بھی آتا ہو تو اس عورت کی عدت کے بارے میں اختلاف ہے امام صاحب اس عورت کی عدت تین حیض قرار دیتے ہیں اور امام شافعی تین طہر اور دونوں حضرات کا مستدل یہی آیت مذکورہ ہے، اس آیت کے اندر لفظ قُروء استعمال ہوا ہے جو قُروء کی جمع ہے جس کے معنی حیض اور طہر دونوں آتے ہیں یعنی یہ لفظ مشترک ہے امام ابو حنیفہ اس سے حیض مراد لیتے ہیں اور امام شافعی طہر، چنانچہ امام صاحب فرماتے ہیں کہ آیت میں لفظ ثلاثۃ عدۃ معلوم کی معرفت میں خاص ہے یعنی لفظ ثلاثۃ معین عدد یعنی دو سے زائد اور چار سے کم کو بتلاتا ہے یعنی تین کو، لہذا اس پر عمل کرنا واجب ہے اور عمل اسی وقت ممکن ہو سکتا ہے جب کہ لفظ قروء سے مراد حیض ہو اور عدت حیض کے ذریعے سے گذاری جائے کیونکہ اگر عدت طہر کے ذریعے سے گذاری جائے اور اقراء کو اظہار پر محمول کیا جائے جیسا کہ امام شافعی کا یہی مسلک ہے بایں قیاس کہ طہر مذکر ہے نہ کہ حیض اور قرآن جمع کو بیان کرنے میں یعنی قروء کو بیان کرنے میں مؤنث لفظ یعنی ثلاثۃ مؤنث استعمال کرنے کے ساتھ وارد ہوا، ظاہر ہے کہ قرآن شریف کے اندر ثلاثۃ قروء مذکور ہے اور ثلاثۃ مؤنث ہے، جس نے اس بات پر دلالت کر دی کہ قروء مذکر کی جمع ہے یعنی قراء بمعنی طہر کی تاکہ ممیز اور تمیز میں مخالفت باقی رہے کیونکہ نحو کا یہی قاعدہ ہے کہ تین سے لیکر دس تک کے ممیز و تمیز میں مخالفت ہوتی ہے لہذا جب ثلاثۃ مؤنث ہے تو اس سے یہی پتہ چلا کہ قروء مذکر ہے اور قروء اسی شکل میں مذکر ہوگا جبکہ اس سے مراد اظہار ہو نہ کہ حیض لہذا ثابت ہو گیا کہ امام شافعی کے نزدیک عدت بذریعہ اظہار گذاری جائے

گی نہ کہ بذریعہ حیض، امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگر عدت طہر سے گزاری جائے اور ثلثہ قروء میں قروء یعنی اقراء کو اظہار پر محمول کیا جائے تو کتاب اللہ کے خاص پر ترک عمل لازم آئے گا کیونکہ جنہوں نے لفظ قروء کو طہر پر محمول کیا ہے وہ تین طہروں کو ثابت نہیں کر سکیں گے بلکہ دو طہر اور تیسرے کا بعض حصہ ثابت ہوگا اور تیسرے سے مراد وہ ہے جس میں طلاق پڑی ہے، مسئلہ کی وضاحت اس طرح ہے کہ اگر عدت طہر کے ذریعے شمار کی جائے، اور طلاق شرعی بھی طہر ہی میں دی جائے گی تو جس طہر میں طلاق دی ہے اس کی دو صورتیں ہیں، اس طہر کو عدت میں شمار کیا جائے یا عدت میں شمار نہ کیا جائے لہذا اگر اس طہر کو بھی عدت میں شمار کریں جیسا کہ امام شافعی کا یہی مسلک ہے اور اس کے علاوہ بقیہ دو طہر مزید عدت میں شامل کئے جائیں تو اس صورت میں تقریباً اڑھائی طہر ہوتے ہیں یعنی دو طہر مکمل اور تیسرے کا بعض حصہ، کیونکہ جس طہر میں طلاق دی ہے ظاہر ہے کہ اس کا کچھ نہ کچھ حصہ گذر ہی چکا ہوگا مثلاً فرض کر لو کہ نصف طہر گذر چکا ہے اور دو طہر اس کے علاوہ اور گزارے جائیں تو ڈھائی طہر ہو گئے اور اگر اس طہر کے علاوہ جس میں طلاق دی ہے مزید تین طہر عدت میں شمار کئے جائیں تو اب ساڑھے تین طہر ہو گئے ظاہر ہے کہ ثلثہ کے موجب پر دونوں شکلوں میں سے کسی شکل میں بھی عمل نہ ہو پایا لہذا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عدت حیض کے ذریعے سے گزاری جائے گی کیونکہ طہر کے ذریعے عدت گزارنے میں ڈھائی طہر ہوتے ہیں یا ساڑھے تین حالانکہ آیت میں لفظ ثلثہ خاص ہے اس پر عمل اسی وقت ممکن ہے جب کہ طہر میں طلاق دیکر عدت حیض کے ذریعے سے شمار کی جائے اور حدیث اور قیاس سے بھی عدت حیض ہی کے ذریعے گزارنا ثابت ہے، حدیث یہ ہے جو حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے روایت کی گئی ہے طلاق الامۃ ثنتان وعدتھا حیضتان باندی کی طلاق دو ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہیں، ظاہر ہے کہ آزاد عورت اور باندی کے درمیان عدت گزارنے کے سلسلہ میں تو کوئی فرق نہیں ہے بس فرق صرف اتنا ہے کہ باندی کا حق آزاد عورت کے مقابلہ میں نصف ہے تو قیاس کے اعتبار سے باندی کی طلاق ڈیڑھ اور عدت بھی ڈیڑھ حیض ہوئی مگر چونکہ طلاق اور حیض میں تجزی نہیں ہے اس لئے بجائے ڈیڑھ کے طلاق اور عدت دونوں چیزیں دو دو عدد کردی گئیں لہذا آزاد عورت اور باندی کے درمیان مقدار میں تو تفاوت ہوگا نہ کہ اصل عدت میں، لہذا باندی اور آزاد عورت دونوں کا حیض سے عدت گزارنا ثابت ہو گیا، حنفیہ کی ایک دلیل یہ حدیث ہے، کہ نبی ﷺ نے فرمایا المستحاضۃ تدع الصلوۃ ایام اقراءھا انی ایام حیضھا مستحاضۃ عورت ایام حیض میں نماز ترک کرے گی، غور فرمائیے کہ حدیث کے اندر اقراء سے حیض مراد ہے، و قوله علیہ السلام لفاطمة اذا اتاک قراءک فدعی الصلوۃ یہاں بھی قراء سے مراد حیض ہے (قدوری) اور قیاس کا بھی یہی تقاضہ ہے کہ عدت حیض کے ذریعے سے ہو کیونکہ یہ عدت برأت رحم کا پتہ لگانے کے لئے ہے اور برأت رحم کا پتہ حیض سے ہوگا نہ کہ طہر سے۔ (بدائع ص ۲۰۷، ج ۳)

امام شافعی کا مسلک اور دلیل: امام شافعی فرماتے ہیں کہ عدت طہر کے ذریعے گزاری جائے گی اور دلیل میں قیاس لغوی کو پیش کرتے ہیں کہ نحو کا قاعدہ ہے کہ تین سے لیکر دس تک کا میمز یعنی عدد تذکیر و تانیث میں تمیز یعنی معدود کے

خلاف ہوتا ہے جیسے سَبْعَ لَيَالٍ وثمانیۃ ایام کے اندر لَیَالِ مَوْنُث ہے تو لفظ سَبْعَ کو مذکر لایا گیا ہے اور لفظ ایام چونکہ مذکر ہے تو لفظ ثمانیۃ کو مَوْنُث لایا گیا ہے لہذا یہاں ثلاثۃ کو مَوْنُث استعمال کرنے سے معلوم ہوا کہ قروء مذکر کی جمع ہے یعنی قروء بمعنی طہر کی کیونکہ اگر قروء کو حیض کے معنی میں لیا جائے تو چونکہ حیض مَوْنُث ہے اس لئے عدد اور معدود یعنی ممیز اور تمیز دونوں کا مَوْنُث ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ قاعدہ نحویہ کے بالکل خلاف ہے، بالفاظ دیگر قروء اور حیض دونوں مترادف الفاظ ہیں جن کے معنی مخصوص خون کے ہیں یعنی حیض کے معنی بھی مخصوص خون کے ہیں اور قروء کے دونوں معانی میں سے بھی ایک معنی خون کے ہیں اور ان دونوں میں سے ایک لفظ یعنی حیض مَوْنُث ہے لہذا ان دونوں میں سے ایک کے مَوْنُث ہونے سے دوسرے کا بھی مَوْنُث ہونا لازم آئے گا تاکہ معنی ترادف کی طرح لفظاً بھی ترادف رہے لہذا اس صورت میں ثلاثۃ اور قروء دونوں کا مَوْنُث ہونا لازم آیا اور یہ قاعدہ نحویہ کے خلاف ہے کہ ممیز و تمیز دونوں مَوْنُث ہوں بلکہ ضابطہ یہ ہے کہ اگر تمیز مذکر ہے تو ممیز کو مَوْنُث لایا جاتا ہے اور اگر تمیز مَوْنُث ہے تو ممیز کو مذکر لایا جاتا ہے اس لئے قروء کو اطہار کے معنی میں لیا جائے تاکہ قاعدہ نحویہ کی رعایت باقی رہے ظاہر ہے جب قروء بمعنی اطہار ہے تو وہ مذکر ہو گیا اور عدد مَوْنُث ہے یعنی ثلاثۃ لہذا قاعدہ نحویہ سے مطابقت ہو گئی اور عدت طہر کے ذریعہ گزارنا ثابت ہو گیا۔

**جواب** امام صاحبؒ کی طرف سے امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ اس قیاس نحویہ کو کتاب اللہ کے مقابلہ میں ترک کر دیا جائے گا اور کتاب اللہ کے خاص پر عمل کیا جائے گا اور کتاب اللہ کے خاص یعنی ثلاثۃ پر صرف اسی شکل میں عمل ممکن ہے جبکہ عدت حیض کے ذریعہ گزاری جائے، اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں قاعدہ نحویہ کی بھی خلاف ورزی نہیں ہے کیونکہ قروء مذکر ہی ہے اس لئے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ دو مترادف الفاظ جن کے معانی متحد ہوں ان دو لفظوں میں سے ایک مذکر ہو اور دوسرا مَوْنُث، جیسے بُرّ اور حنطۃ کے معنی گیبوں کے ہیں اور ان دونوں میں سے ایک لفظ مذکر ہے یعنی بُرّ اور دوسرا لفظ مَوْنُث ہے یعنی حنطۃ اسی طرح عین اور ذہب بمعنی سونا، عین مَوْنُث ہے اور ذہب مذکر، اسی طرح قروء اور حیض بھی ہوگا کہ دونوں کے معنی مخصوص خون کے ہیں اور حیض مَوْنُث ہے اور قروء مذکر، اور اسی تذکیر کا اعتبار کرتے ہوئے ثلاثۃ کو مَوْنُث لایا گیا ہے يقال ثلاثۃ قروء و ثلاث حیض، لہذا قاعدہ نحویہ کی بھی خلاف ورزی نہیں ہے، خلاصہ یہ ہے کہ قروء لفظوں کے اعتبار سے مذکر ہے جس بناء پر ثلاثۃ کو مَوْنُث لایا گیا ہے۔ (بدائع ص ۳۰۶، ج ۳)

امام شافعیؒ کی دوسری دلیل: امام شافعیؒ کی ایک دلیل یہ ہے کہ قرآن کی آیت فَطَلَّقُوْهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْضُوا الْعِدَّةَ میں لِعَدَّتِهِنَّ کے اندر لام براے توقيت ہے اِی بوقتِ عِدَّتِهِنَّ یعنی عورتوں کو ان کی عدت کے وقت طلاق دو، معلوم ہوا کہ عدت اور طلاق کا وقت ایک ہے اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ طلاق مشروع کا وقت طہر ہے نہ کہ حیض، لہذا عدت کا وقت بھی طہر ہوگا نہ کہ حیض، الجواب: امام صاحبؒ کے نزدیک فَطَلَّقُوْهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ میں لام براے سبب ہے، یعنی عورتوں کو ان کی عدت کی وجہ سے طلاق دو یعنی عدتوں کے دراز ہونے کا خیال رکھتے ہوئے یعنی

ایسے طہر میں طلاق دو، جس میں وطی نہ کی ہو ورنہ استقرار حمل ہو کر عدت کے طویل ہونے کا خطرہ ہے۔

**فائدہ:** غیر ذوی العقول کی جمع واحد مؤنث کے حکم میں ہوتی ہے مگر عدد اور معدود کے قاعدہ میں اس کا اعتبار نہیں ہوتا لہذا کوئی شخص یہ اعتراض نہ کرے کہ مثلاً قروء جب غیر ذوی العقول کی جمع ہے تو مؤنث کے حکم میں ہوگئی لہذا عدد کو مذکر لانا چاہیے اور ثلاث قروء کہنا چاہیے، طلبہ عزیز! یہاں تک عبارت کی تشریح مکمل ہو چکی، اب بیدار مغزی کے پیش نظر چند اعتراضات اور جوابات اختیاری مطالعہ کے ذیل میں ذکر کئے جاتے ہیں۔

### اختیاری مطالعہ

**نکتہ:** خاص کا حکم قطعی ہے اور قطعی کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے ۱۔ قطعی یعنی جس میں غیر کا احتمال نہ ہو نہ احتمال قریب اور نہ احتمال بعید، نہ ناشی عن الدلیل اور نہ ناشی بغیر الدلیل ۲۔ قطعی یعنی جس میں غیر کا احتمال نہ ہو وہ احتمال جو ناشی عن الدلیل ہو یہاں بھی معنی مراد ہیں لہذا خلاصہ یہ ہوا کہ خاص کا حکم قطعی ہے کہ وہ غیر کا یعنی مجاز کا احتمال نہیں رکھتا یعنی وہ احتمال جو ناشی عن الدلیل ہو، اور وہ احتمال جو ناشی بغیر الدلیل ہو وہ قطعیت کے منافی نہیں ہے، جیسے نص اور ظاہر کے بیان میں آپ پڑھیں گے کہ ان پر عمل کرنا واجب ہے تخصیص و تاویل (مجاز) کے احتمال کے ساتھ ساتھ، خواہ ظاہر نص عام ہوں یا خاص، لہذا اب یہ اعتراض پیدا نہ ہوگا کہ جب نص و ظاہر (جو کبھی عام کے صیغہ کے ساتھ ہوتے ہیں اور کبھی خاص کے صیغہ کے ساتھ) میں احتمال غیر ہے تو وہ غلطی ہو گئے قطعی نہ رہے تو جواب یہی ہے کہ یہ احتمال غیر بلا دلیل ہے جو قطعیت میں مضمر نہیں ہے فائدہ فقہ الاشکال، ترجیح اس مذہب کو ہے کہ حکم ظاہر نص کا قطعی ہے اور احتمال سے مراد وہ احتمال ہے جو بلا دلیل ہو معلوم ہوا خاص بھی مجاز کا احتمال رکھتا ہے مگر وہ احتمال جو ناشی بغیر الدلیل ہو البتہ خاص بیان تقریر و تغیر کا احتمال رکھتا ہے۔ (نور الانوار ص ۸۶/۱۵ متن و حاشیہ)

**نکتہ:** اعتراض، اگر حالت حیض میں کسی نے طلاق دے دی تو بالاتفاق یہ حیض عدت میں شمار نہ ہوگا لہذا حنفیہ کے نزدیک بھی عدت تین حیض سے زائد ہوگئی، لہذا اے حنفیوں بس تم ہمارے اوپر ہی اعتراض کرتے ہو:

ہم آہ بھی کرتے ہیں تو ہو جاتے ہیں بدنام ☆ تم قتل بھی کرتے ہو تو چرچا نہیں ہوتا

یہاں طلاق شرعی کی عدت کا بیان ہے یعنی جو بحالت طہر ہو لہذا یہ طلاق بدعی ہے، نیز مسلمان سے حالت حیض میں طلاق کا وقوع نادر ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ معترض کا اعتراض بجا ہے کہ عدت تین حیض نہ رہی بلکہ زیادہ ہوگئی، تو جواب یہ ہے کہ یہ زیادتی مجبوراً ہے کیونکہ حیض اول جس میں طلاق پڑی ہے اس کو اگر عدت میں شمار کریں تو وہ ناقص ہے لہذا اس کی تکمیل کے لئے کچھ چوتھا حیض ماننا پڑے گا اور حیض واحد میں تجزی نہیں ہے اس لئے چوتھا حیض عدت میں شمار ہوگا اور پہلا حیض کا عدم ہوگا۔

**نکتہ:** اب اگر کوئی شخص امام شافعی کی طرف سے یہ کہے کہ امام شافعی کے نزدیک بھی لفظ ثلاثہ پر عمل ممکن ہے اور اس کی شکل یہ ہے کہ جس طہر میں طلاق دی ہے اس کو عدت میں شمار کرنے کے ساتھ ساتھ ادنیٰ طہر کو کامل طہر مان لیا جائے مگر معترض کا یہ کہنا صحیح نہیں کیونکہ امام شافعی ادنیٰ طہر کو کامل طہر نہیں مانتے جیسا کہ امام شافعی تیسرے طہر کے شروع ہونے کے بعد طہر کے تھوڑے سے حصہ کو کامل طہر نہیں مانتے کہ کامل طہر تسلیم کر کے شروع طہر میں ہی دوسرے آدمی سے اس معتدہ کے نکاح کو جائز قرار دیدیا جائے بلکہ امام شافعی تیسرا طہر مکمل ہونے کے بعد عدت پوری ہونے کے قائل ہیں، لہذا ادنیٰ طہر کو کامل طہر نہیں کہا

جاسکتا۔

**نکتہ:** اگر کسی عورت کو کئی ماہ تک حیض نہ آئے تو اب اس کی عدت کس طرح ہوگی؟

حیض کا انتظار کرے اور مکمل تین حیض گزارے کیونکہ مہینے کے ذریعہ عدت یا تو نابالغ لڑکی کی ہے جس کو حیض آتا شروع ہی نہ ہوا ہو یا بوڑھی کی ہے جس کو حیض آتا بند ہو گیا ہے، چنانچہ قرآن میں ہے وَاللّٰئِي يَسْنُنُ مِنَ الْمَحِيضِ الّٰی آخِرُہٗ یَاْخِرُ اِیْسٰی عُوْرَتِ کِیْ عَدَتِ مَہِیْنُوْں کے ذریعہ ہوگی جس کو حیض ہی نہ آتا ہو (صغیرہ واکسہ نہ ہونے کے باوجود) (بدائع الصنائع ص ۳۰۲، ج ۳) اور عدت و نفاس چار ماہ دس دن ہیں اور حاملہ کی عدت وضع حمل ہے اور مطلقہ قبل الدخول کی عدت کچھ نہیں۔

نیز آیت مذکورہ واللّٰئِی لَمْ یَحْضُنَّ سے معلوم ہوا کہ وہ عورت جس کو حیض نہ آتا ہو اس کی عدت مہینوں سے گذاری جائے گی لہذا اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ جس عورت کو حیض آتا ہو اس کی عدت حیض سے ہوگی نہ کہ طہر سے۔

**اعتراض:** متن کے اندر وبعض الثالث کے لفظوں سے معلوم ہوتا ہے کہ جس طہر میں طلاق دی ہے وہ تین طہروں میں سے تیسرا ہے حالانکہ وہ تو پہلا طہر ہے لہذا وہ طہر بعد میں شروع ہوں گے۔

**جواب:** بعض الثالث میں الثالث کا مطلب یہ ہے کہ یہ طہر جس میں طلاق دی گئی تین میں سے ایک ہے الثالث کا لفظ اس بات کا متقاضی نہیں کہ وہ وجود میں بھی مؤخر ہو۔

**فائدہ:** الحيض فی اللغة السيلان وفي الشرع عبارة عن الدم الذي ينفضة رحمٌ بالغة سليمة عن الداء والصغر۔

**نکتہ:** فان قابله خبر الواحد الخ مقابله سے مراد محض صورتاً مقابله ہے ورنہ خبر واحد اور قیاس کا قرآن سے مقابلہ مقابلہ نہیں کہلائے گا کیونکہ خبر واحد اور قیاس ظنی چیزیں ہیں اور کتاب اللہ قطعی ہے اور ظنی کا قطعی سے مقابلہ نہیں ہو سکتا، خبر واحد تو اس لئے ظنی ہے کہ اس کے نبی سے اتصال میں شبہ ہے اور قیاس محض رائے کا نام ہے اور رائے میں شبہ ہونا ظاہر ہے اور جس میں شبہ ہوتا ہے وہ ظنی ہوتا ہے۔

**التركيب:** ولو حُمِلَ الاقراء الخ شرط، لزم ترك العمل بهذا الخاص جزاء، دلّ علیٰ أنّه شرط محذوف کی جزاء ہے یعنی اذا ورد الكتاب فی الجمع بلفظ التانیث کی وَالْأُیْعَمَلُ اِیْ وَاِنْ لَمْ یُمْکِنِ الْجَمْعُ بَیْنَهُمَا۔

**اللغة:** قَابِلٌ باب مفاعلت سے ماضی کا واحد مذکر غائب یتربصن باب تفعّل سے مضارع کا جمع مؤنث غائب۔

فَيُخْرِجُ عَلَىٰ هَٰذَا حُكْمُ الرَّجْعَةِ فِي الْحَيْضَةِ الثَّالِثَةِ وَزَوَالِهِ وَتَصَحُّحِ نِكَاحِ الْغَيْرِ وَابْطَالِهِ وَحُكْمِ الْحَيْسِ وَالْإِطْلَاقِ وَالْمَسْكَنِ وَالْإِنْفَاقِ وَالْخُلْعِ وَالطَّلَاقِ وَتَزْوُجِ الزَّوْجِ بِأُخْتِهَا وَأَرْبَعٍ سِوَاهَا وَأَحْكَامُ الْمِيرَاثِ مَعَ كَثْرَةِ تَعْدَادِهَا۔

### ترجمہ

پس اس اختلاف (مذکور) کی بناء پر تیسرے حیض میں رجعت کا حکم متفرع کیا جائے گا (یعنی احناف کے نزدیک تیسرے حیض میں رجعت کرنا جائز ہے) اور حکم رجعت کا زائل اور ممنوع ہونا (شوافع کے نزدیک) اور غیر زوج کے

نکاح کا صحیح قرار دینا (شوافع کے نزدیک تیسرے حیض میں) اور اس نکاح کو باطل اور ناجائز قرار دینا (احناف کے نزدیک) اور (عدت کے مکان میں) ٹھہرے رہنے کا حکم (احناف کے نزدیک) اور رہائی کا حکم (شوافع کے نزدیک) اور سکنی اور نفقہ دینے کا حکم (احناف کے نزدیک) اور طلع کرنے اور طلاق دینے کا حکم (احناف کے نزدیک) اور شوہر کا اس معتدہ کی بہن سے نکاح کرنے اور اس کے علاوہ چار عورتوں سے نکاح کا حکم (شوافع کے نزدیک) اور میراث کے احکام ان کی کثیر مقدار و شمار کے ساتھ (اسی اختلاف مذکور پر متفرع ہوتے ہیں)

**تشریح:** فَيُخْرَجُ عَلَى هَذَا حُكْمُ الْخِ اسی اختلاف مذکور کی وجہ سے کہ احناف کے نزدیک عدت حیض سے گذاری جائے گی اور شوافع کے نزدیک طہر سے بہت سے مسائل میں احناف اور شوافع کے مابین اختلاف واقع ہوگا، یعنی جبکہ عورت کو طہر میں طلاق دی ہو اور اب وہ عورت تیسرا طہر مکمل کرنے کے بعد تیسرا حیض گزار رہی ہو تو چونکہ شوافع کے نزدیک تین طہر مکمل ہونے کی وجہ سے اس کی عدت پوری ہوگئی اور حنفیہ کے نزدیک ابھی عدت باقی ہے کیونکہ اس تیسرے حیض کے ختم ہونے پر عدت پوری ہوگی لہذا مندرجہ ذیل مسائل میں اختلاف ہوگا۔

۱۔ حکم الرجعة الخ اگر ایک یا دو طلاق رجعی دے رکھی تھی تو شوہر تیسرے حیض میں رجعت کر سکتا ہے حنفیہ کے نزدیک، کیونکہ عورت ابھی عدت میں ہے اور عدت میں رجعت جائز ہے نہ کہ شوافع کے نزدیک کیونکہ شوافع کے نزدیک تیسرا حیض شروع ہوتے ہی تین طہر مکمل ہو گئے اور اس عورت کی عدت ختم ہوگئی اور عدت کے بعد شوہر کو رجعت کا استحقاق نہیں رہتا مصنف کا وزوالہ سے یہی بتلانا مقصود ہے کہ شوافع کے نزدیک حق رجعت باطل ہو گیا۔

۲۔ وتصحيح نكاح الغير الخ کوئی شخص اس عورت سے تیسرے حیض میں نکاح کرنا چاہے تو شوافع کے نزدیک نکاح کرنا صحیح ہے کیونکہ اس کی عدت ختم ہوگئی ہے اور حنفیہ کے نزدیک یہ نکاح باطل ہے کیونکہ ابھی اس کی عدت ختم نہیں ہوئی اور ظاہر ہے کہ عدت میں کسی دوسرے کا نکاح صحیح نہیں ہوتا۔

۳۔ وحكم الحبس والاطلاق حنفیہ کے نزدیک تیسرے حیض میں وہ عورت عدت ہی کے مکان میں رہے گی ابھی اس کی رہائی نہیں ہوگی اور شوافع کے نزدیک چونکہ اس کی عدت پوری ہوگئی ہے اس لئے وہ عدت کے گھر سے نکلنے کی مختار ہو جائے گی جہاں وہ جانا چاہے جاسکتی ہے لہذا عورت کا جس ہمارے نزدیک ہوگا اور اطلاق یعنی اس کی رہائی امام شافعی کے نزدیک۔

۴۔ والمسكن والانفاق حنفیہ کے نزدیک تیسرے حیض میں بھی اس کو جائے سکونت (رہنے کے لئے جگہ) اور نفقہ (خرچ) دینا پڑے گا کیونکہ ابھی اس عورت کی عدت باقی ہے اور شوافع کے نزدیک کچھ نہیں دینا پڑے گا کیونکہ اس کی عدت ختم ہوگئی ہے۔

۵۔ والخلع والطلاق تیسرے حیض میں مطلق اس معتدہ سے طلع کر سکتا ہے اور اگر کوئی طلاق باقی ہو تو اس کو بھی دے سکتا ہے حنفیہ کے مذہب کے مطابق، کیونکہ انہی وہ عورت عدت میں ہے اور شوافع کے نزدیک چونکہ عدت ختم



ہو کر جدا یگی ہو گئی ہے اس لئے وہ اب نہ تو خلع کر سکتا ہے اور نہ ہی کوئی طلاق دے سکتا ہے۔

۷۔ وتزوج الزوج الخ تیسرے حیض میں شوافع کے نزدیک وہ مطلق اس کی بہن سے شادی کر سکتا ہے کیونکہ یہ عورت تو نکاح میں نہیں رہی کہ جمع بین الاختین لازم آئے جس کو قرآن میں حرام قرار دیا گیا ہے، قال اللہ تعالیٰ وَاَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْاَخْتَيْنِ دو بہنوں کو ایک ساتھ نکاح میں جمع کرنا حرام ہے نیز طلاق دینے والا اس عورت کے علاوہ چار عورتوں کو بیک وقت نکاح میں رکھ سکتا ہے شوافع کے نزدیک، کیونکہ یہ معتدہ تو اب نکاح میں نہیں رہی کہ پانچ عورتوں کو ایک ساتھ نکاح میں جمع کرنا لازم آئے اور حنفیہ کے نزدیک چونکہ یہ عورت ابھی عدت میں ہے تو وہ مطلق اس معتدہ کے علاوہ چار عورتوں کو مزید نکاح میں جمع نہیں کر سکتا کیونکہ پانچ عورتوں کا جمع کرنا لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں ہے، البتہ اس موجودہ عورت کے علاوہ مزید تین عورتوں کو بیک وقت نکاح میں رکھ سکتا ہے اور حنفیہ کے نزدیک اس معتدہ کے تیسرے حیض گزارنے کے زمانہ میں شوہر اس کی بہن سے شادی نہیں کر سکتا کیونکہ جمع بین الاختین لازم آئے گا اور جمع بین الاختین جائز نہیں ہے۔

۸۔ واحکام المیراث الخ اس عورت کے تیسرے حیض میں رہتے ہوئے اگر طلاق دینے والے کا انتقال ہو جائے تو چونکہ ابھی احناف کے نزدیک عدت باقی ہے تو یہ معتدہ وراثت کی مستحق ہوگی اور وارث کے لئے چونکہ وصیت کرنا جائز نہیں اس لئے اس معتدہ کے حق میں مرنے والا وصیت نہیں کر سکتا حدیث میں ہے لَا وَصِيَّةَ لِبَوَارِثٍ (کہ وارث کے لئے وصیت درست نہیں) اور شوافع کے نزدیک چونکہ عدت ختم ہو گئی ہے اس لئے اس کو وراثت تو نہیں ملے گی البتہ اجماعی ہونے کی وجہ سے مطلق مرتے وقت اس کے لئے وصیت کر سکتا ہے اور احکام میراث چونکہ کثیر تعداد میں ہیں بنا بریں اس اختلاف پر جملہ احکام مختلف فیہ ثابت ہوں گے مثلاً تیسرے حیض میں اگر طلاق دینے والے کا انتقال ہو گیا تو اب یہ عورت حنفیہ کے نزدیک عدت وراثت گزارے گی نہ کہ شوافع کے نزدیک کیونکہ ان کے نزدیک تین طہر مکمل ہو جانے کی وجہ سے وہ عورت عدت سے باہر ہے اور ہمارے نزدیک چونکہ ابھی عدت میں ہے اور عدت میں من وجہ نکاح باقی رہتا ہے اور جب نکاح باقی ہے تو یہ عورت متوفی عنہا زو جا کہلائی جس کی عدت چار مہینہ دس دن ہیں، کما قال اللہ تعالیٰ فی القرآن العظیم والذین یُتَوَفَّوْنَ مِنْکُمْ ویذرون ازواجاً یتَرِئَصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ اربعۃ اشھر وعشرًا لہذا اب اس عورت کو عدت وراثت گزارنی ہوگی، یہ بات بھی ذہن نشین کرنے کی ہے کہ یتَرِئَصْنَ بظاہر خبر ہے اور خبر سے حکم ثابت نہیں ہوتا بلکہ حکم کا ثبوت امر سے ہوتا ہے تو اس کا آسان جواب یہ ہے کہ یہ صیغہ بظاہر خبر ہیں مگر معنی میں امر کے ہیں، یہی حال والوالدات یرضعن اور حتی تنکح زوجاً غیرہ وغیرہ کا بھی ہے کہ یہ صیغہ بظاہر خبر ہیں مگر معنی انشاء ہیں۔

النحو واللغة: یُخْرَجُ باب تفعیل سے مضارع کا واحد مذکر غائب الحبس باب ضرب کا مصدر بمعنی روکنا الاطلاق باب افعال کا مصدر بمعنی چھوڑنا، آزاد کرنا المسکن اسم ظرف، (ن) رہنے کی جگہ دینا، حکم الرجعة اور اس کے جملہ

معطوفات آپس میں مل کر یُخَوِّج کے فاعل ہیں۔

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ خَاصٌّ فِي التَّقْدِيرِ الشَّرْعِيِّ فَلَا يُتْرَكُ الْعَمَلُ بِهِ بِإِعْتِبَارِ أَنَّهُ عَقْدٌ مَالِيٌّ فَيُعْتَبَرُ بِالْعُقُودِ الْمَالِيَّةِ فَيَكُونُ تَقْدِيرُ الْمَالِ فِيهِ مَوْكُؤًا إِلَى رَأْيِ الزَّوْجَيْنِ كَمَا ذَكَرَهُ الشَّافِعِيُّ ۝

### ترجمہ

اور اسی طرح (سابقہ آیت میں لفظ ثلثہ کے خاص ہونے کی طرح) اللہ تعالیٰ کا قول قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ شریعت کی جانب سے مہر کی مقدار کی تعیین میں خاص ہے لہذا اس خاص پر اس قیاس کی وجہ سے ترک عمل نہیں کیا جائے گا کہ نکاح عقد مالی ہے تو اس کو (دیگر) عقود مالیہ پر قیاس کیا جائے گا اور اس میں (عقد نکاح میں) مال کی تعیین یعنی مہر کی مقدار کی تعیین زوجین کی رائے کے سپرد ہوگی، جیسا کہ امام شافعیؒ نے اس کو ذکر کیا ہے۔

**تشریح:** کتاب اللہ کے خاص کے مقابلہ میں قیاس کے متروک ہونے کی دوسری مثال قد علمنا ما فرضنا الی آخرہ ہے اور وكذلك کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح اس سے پہلے ثلثہ قروء میں لفظ ثلثہ خاص تھا اسی طرح اس آیت کے اندر لفظ فرض اور فرض کی نسبت اللہ کی طرف ہونا خاص ہے اور فرضنا کے معنی اصطلاح فقہاء میں قَدَرْنَا (مقرر کرنا) ہیں گویا غلبہ استعمال کی بناء پر فرض بمعنی تقدیر ہونا حقیقت عرفیہ بن گیا، اور بولتے ہیں قَرْضَ الْقَاضِي النِّفْقَةَ اِی قَدَرًا، لہذا اس آیت کے اندر یہ بتانا ہے کہ مہر کی مقدار شرعی اللہ کے علم میں مقرر ہے کہ مہر اس سے کم نہیں ہو سکتا چنانچہ اللہ تعالیٰ فرما رہے ہیں کہ ہم کو معلوم ہے جو ہم نے شوہروں پر ان کی بیویوں کے بارے میں مقرر کیا ہے یعنی مہر، اور مہر اس لئے مراد لیا کیونکہ مقدار کا مقرر اور متعین ہونا مہر ہی کے اندر ہے کہ اس سے کم نہیں ہو سکتا، یہاں نفقہ وغیرہ مراد نہیں ہے کیونکہ نفقہ کی کوئی خاص مقدار متعین نہیں ہے، (نفقہ قاضی متعین کرتا ہے یا زوجین، یا بذریعہ جماعت متعین کیا جاتا ہے) لہذا اس آیت میں مہر مراد ہے، نہ کہ نفقہ وغیرہ البتہ اس آیت کے ایک جزو ما ملکت ایمانہم میں نفقہ مراد ہے، الحاصل مہر کی مقدار شرعی اللہ کے علم میں مقرر ہے، مگر مہر کی مقدار شرعی کی تعیین کا پتہ اس آیت سے نہیں چلتا اس لئے یہ آیت مجمل ہے جس کی اقل مقدار کی تعیین کو ہم نے حدیث اور قیاس کے ذریعہ سے پہچانا، (اور اجماع سے یہ بات ثابت ہے کہ آیت میں مہر کی اکثر مقدار کی تقدیر مراد نہیں ہے) (التلویح والتوضیح) حدیث حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے لَا مَهْرَ دُونَ عَشْرَةِ دَرَاهِمَ اور حضرت عمرو بن عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے انہوں نے فرمایا لَا يَكُونُ الْمَهْرُ أَقَلَّ مِنْ عَشْرَةِ دَرَاهِمَ یعنی مہر دس درہم سے کم نہیں ہوگا اور دس درہم کی مقدار کو ہم نے قیاس سے بھی پہچانا، قیاس یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دس درہم کی چوری کر لے تو اس کا ایک ہاتھ کاٹا جاتا ہے معلوم ہوا کہ ایک عضو کی قیمت کم از کم دس درہم ہیں تو چونکہ مہر بھی ایک عضو (بضع) کے بالمقابل ہوتا ہے، لہذا مہر دس درہم سے کم نہ ہوگا چنانچہ اگر نکاح میں قلیل شی کو مہر ٹھہرایا ہو یا مہر کا تذکرہ ہی نہ کیا ہو یا مہر نہ دینے کی شرط رکھی ہو تب بھی احناف کے نزدیک مہر دس درہم سے

کم نہ ہوگا اور محض اس بات کا اعتبار کر کے اس خاص پر ترک عمل نہیں کیا جائے گا کہ نکاح تو محض ایک عقد مالی ہے چنانچہ اس کو دیگر عقود مالیہ پر قیاس کر لیا جائے اور نکاح میں مہر کی تعیین و تقدیر کو زوجین کی رائے پر موقوف کر دیا جائے کہ خواہ زوجین دس درہم مہر طے کریں یا اس سے کم و بیش جیسا کہ امام شافعی کا یہی مسلک ہے مگر احناف کے نزدیک ایسا نہیں ہوگا بلکہ کتاب اللہ کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر کے کتاب اللہ کے خاص پر عمل کیا جائیگا اور مہر کی مقدار دس درہم سے کم نہ ہوگی۔

مسلک شافعی: امام شافعی فرماتے ہیں کہ مہر کی مقدار شریعت کی طرف سے متعین نہیں ہے بلکہ جو چیز بھی ثمن بننے کی صلاحیت رکھے وہی مہر بن سکتی ہے اور مہر کی مقدار کی تعیین زوجین کی رائے پر موقوف ہوگی جس طرح بیع اور اجارہ کے بیع میں ثمن اور اجارہ میں اجرت و کرایہ متعقدین کی مرضی پر موقوف ہوتا ہے گویا امام شافعی نے مہر کو عقود مالیہ پر قیاس کیا ہے جو کہ صحیح نہیں ہے بلکہ بیع اور اجارہ تو محض حق العبد ہیں جبکہ نکاح میں حق اللہ بھی وابستہ ہے اور نکاح میں سنت اور عبادت کی بھی حیثیت ہے اور اس کے لئے کچھ شرعی شرائط بھی ہیں مثلاً ہر مرد کا ہر عورت سے نکاح نہیں ہو سکتا اور نکاح بلا گواہ کے بھی نہیں ہو سکتا وغیرہ وغیرہ لہذا کتاب اللہ کے خاص کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر دیا جائے گا اور قد علمنا ما فرضنا کے بارے میں امام شافعی فرماتے ہیں کہ اس آیت میں نفقہ اور سکنی کا بیان ہے مہر کا بیان نہیں ہے اور فَرَضْنَا بمعنی أَوْجَبْنَا (واجب اور ثابت کرنا) ہے جو اس کے معنی لغوی ہیں اور اس پر دو طرح سے دلالت ہو رہی ہے ایک تو یہ کہ فَرَضْنَا کا صلہ علی نہیں آتا، ہاں أَوْجَبْنَا کا صلہ علی آتا ہے اور دوسرے یہ کہ ما ملکک کا عطف ازواجہم پر ہے اور ما ملکک سے مراد باندیاں ہیں اور ظاہر ہے کہ باندیوں کے لئے مہر واجب نہیں ہے بلکہ نفقہ اور سکنی واجب ہے تو معطوف علیہ میں بھی نفقہ و سکنی ہی مراد ہوگا گویا آیت کے معنی یہ ہیں قد علمنا ما أَوْجَبْنَا علی المؤمنین فی الأزواج والاماء من النفقة والسكنی لہذا یہ آیت مہر سے متعلق ہے ہی نہیں بلکہ نفقہ و سکنی سے متعلق ہے، خفیہ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ فرضنا کا صلہ واقعی علی نہیں آتا مگر یہاں ایجاب کے معنی کی تضمین ہے گویا آیت کے معنی یہ ہیں قد علمنا ما فرضنا ای قدرنا موجباً علیہم۔

تضمین: کسی فعل یا شبہ فعل کے بعد دوسرے فعل یا شبہ فعل کے معنی کو ملحوظ ماننا اس کے صلہ وغیرہ کو ذکر کرنے کے ساتھ (مشکل ترکیبوں کا حل) اور دوسری بات امام شافعی نے یہ فرمائی تھی کہ ما ملکک کا عطف ازواجہم پر ہے اور ما ملکک سے مراد باندیاں ہیں اور باندیوں میں مہر نہیں ہوتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ما ملکک سے پہلے دوسرا فرضنا محذوف ہے جو بمعنی أَوْجَبْنَا ہے اور جملہ کا عطف جملہ پر ہے لہذا پہلا فرضنا بمعنی قَدَرْنَا ہے اور دوسرا فَرَضْنَا بمعنی أَوْجَبْنَا ہے عبارت ہوگی قد علمنا ما فرضنا ای قدرنا علیہم فی ازواجہم و ما فرضنا ای أَوْجَبْنَا علیہم فی ما ملکک ایمانہم اور اس طرح کے محذوفات قرآن شریف کے اندر دیگر جگہوں میں بھی ہیں جیسے الم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبائل والشجر والدواب و كثير من الناس کے اندر كثير سے پہلے ایک دوسرا يسجد محذوف ہے اور پہلے يسجد

سے مراد یَنْخَضِعُ ہے اور دوسرے یَسْجُدُ سے مراد وَضَعُ الْجَبْهَةِ عَلَى الْأَرْضِ ہے۔

### اختیاری مطالعہ

**فائدہ:** موجودہ زمانہ کے اعتبار سے دس درہم کا وزن تیس گرام اور چھ سو اٹھارہ ملی گرام چاندی ہے، اور مہر فاطمی ۵۰۰ درہم ہیں یعنی ۳۱ اتولہ ۳ ماشہ چاندی یعنی پندرہ سو تیس گرام اور نو سو ملی گرام یعنی گیارہ بارہ ہزار روپیوں کے درمیان۔

**نکتہ:** حضرت جابرؓ کی حدیث سے کمی کی نفی ہو رہی ہے شرافت محل کی وجہ سے لہذا زیادتی مہر کی کوئی حد متعین نہیں ہے البتہ عدم تسمیہ کی شکل میں مہر مثل واجب ہوگا جبکہ طہی ہوئی ہو یا عورت کا قبل الدخول انتقال ہو گیا ہو تفصیل فقہ کی کتابوں میں ہے۔

**نکتہ:** بعض لوگوں نے اعتراض کیا ہے کہ قَرْضًا تو تقدیر اور ایجاب کے معنی میں مشترک ہے لہذا یہ خاص نہیں ہے؟  
**جواب:** ایک ہی لفظ خاص اور مشترک بن سکتا ہے مگر حیثیت کے فرق کے ساتھ کام ہوا مصرح فی الشیخ نیز یہ بھی کہا گیا ہے کہ قَرْضًا غلبہ استعمال کی بناء پر شرعا تقدیر کے معنی میں حقیقت ہے۔

**ت ترکیب:** ماموصولہ مابعدہ صلہ موصول مع صلہ کے علمنا کا مفعول بہ۔

**اللغة:** اعتبار باب انفعال، قیاس کرنا، غور کرنا قرآن میں ہے فاعلموا کوئی باب ضرب سے صیغہ اسم مفعول، سپرد کرنا فرضنا (ضرب) مقرر کرنا۔

وَفَرَعَ عَلَىٰ هَذَا أَنَّ التَّخْلِيَّ لِنَفْلِ الْعِبَادَةِ أَفْضَلُ مِنَ الْإِشْتِغَالِ بِالنِّكَاحِ وَأَبَاحَ إِطْلَاقِهِ بِالطَّلَاقِ  
 كَيْفَ مَآثَاءَ الزَّوْجِ مِنْ جَمْعٍ وَتَفْرِيقٍ وَأَبَاحَ إِرسَالِ الثَّلَاثِ جُمْلَةً وَاحِدَةً وَجَعَلَ عَقْدَ النِّكَاحِ  
 قَابِلًا لِلْفَسْخِ بِالْخُلْعِ.

### ترجمہ

اور امام شافعیؒ نے اسی اصل پر (کہ نکاح ان کے نزدیک عقود مالیہ کی طرح ہے) یہ حکم متفرع کیا ہے کہ نفلی عبادت کے لئے اپنے آپ کو فارغ کرنا نکاح میں مشغول ہونے سے افضل ہے اور امام شافعیؒ نے طلاق کے ذریعہ نکاح باطل کر دینے کو جس طرح شوہر چاہے مباح قرار دیا ہے، خواہ تینوں طلاقوں کو (ایک طہر میں) جمع کر کے یا متفرق کر کے (یعنی تین طلاقوں کو تین طہروں میں) اور امام شافعیؒ نے تین طلاقوں کو یکبارگی بھیجنے اور واقع کرنے کو بھی مباح قرار دیا ہے اور امام شافعیؒ نے نکاح کو خلع کے ذریعہ قابل فسخ بنایا ہے۔

**تشریح:** و فرع علیٰ هذا الخ انی علیٰ أنَّ النِّكَاحَ عِنْدَهُ كَالْعُقُودِ الْمَالِيَةِ ۱۔ امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح چونکہ مثل بیع و اجارہ کے ہے کہ اس میں نہ کوئی قربت ہے اور نہ اقامت سنت، تو نفلی عبادت کے لئے تخیلی اور خلوت گزینی بہتر ہے نکاح کا مشغلہ اختیار کرنے سے جس طرح سے کہ بیع و شراء کے مقابلہ میں نفلی عبادت بہتر ہے (اگر نکاح نہ کر کے زنا میں ملوث ہونے کا اندیشہ ہو تو ایسی صورت میں امام شافعیؒ کے نزدیک بھی نکاح کرنا ضروری ہو جاتا ہے اور دوسری روایت یہ ہے کہ غلبہ ثبوت کے وقت نکاح کرنا سنت ہے، عند الشافعیؒ)

۲۔ وَأَبَاحَ إِلَى آخِرِهِ امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح چونکہ عقد مالی کی طرح ہے اور عقد مالی مثلاً بیع کو جس طرح

ممکن ہو فتح کیا جاسکتا ہے خواہ اقالہ کے ذریعہ یا خیار عیب وغیرہ کے ذریعہ تو اسی طرح نکاح کو بھی طلاق کے ذریعہ جس طرح شوہر چاہے باطل کر دے درست ہے مثلاً تین طلاقیں جمع کر کے دی جائیں اور اس کی صورت یہ ہوگی کہ طہر واحد میں یکے بعد دیگرے تینوں طلاقیں دیدی جائیں یا تفریق کر کے کہ ہر ایک طہر میں ایک طلاق دی جائے دونوں شکلیں مباح ہیں۔

۳۰ وَاَبَاحَ اِذَا سَالَ الْخِ امام شافعیؒ نے ایک ساتھ تین طلاقیں دینے کو بھی مباح فرمایا ہے مثلاً اَنْتِ طَالِقٌ ثَلَاثًا کہا جائے (جملۃً واحدهً اَنْی دفعۃً واحدهً، یکبارگی)

۳۱ وجعل عقد النکاح الی آخرہ امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ نکاح عقد مالی کی طرح ہے اس لئے جس طرح بائع و مشتری کی رضامندی سے بیع کو فتح کر دیا جاتا ہے جس کو اقالہ کہتے ہیں اسی طرح باہمی رضامندی کے ساتھ شوہر، عورت سے روپیہ لیکر نکاح کو فتح کر سکتا ہے جس کو خلع کہتے ہیں، لہذا امام شافعیؒ نے نکاح کو خلع کے ذریعہ فتح کرنے کے قابل مانا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر پھر دوبارہ اسی عورت سے نکاح ہو جائے تو شوہر کو از سر نو تین طلاقوں کا استحقاق ہوگا، امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق تمام مسائل پورے ہونے کے بعد اب احناف کا مسلک سماعت فرمائیے: احناف فرماتے ہیں کہ نکاح باعث ثواب ہے، حدیث میں ہے النکاحُ مِنْ سُنَنِی وَقَالَ فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَنِی فَلَيْسَ مِنِّی نیز اہل وعیال والا شخص دو رکعت نماز پڑھے تو اس کو اُسی رکعتوں کے برابر ثواب ملتا ہے جبکہ مجرد یعنی بے اہل وعیال والے شخص کو دو رکعتوں کا ثواب صرف دو رکعتوں ہی کے بقدر ملتا ہے، الغرض نکاح سے بہت سی دینی اور دنیوی مصلحتیں وابستہ ہیں لہذا اگر نکاح کو باطل کرنا ہی ہے اور ایک نعمت سے جدا ہونا ہی ہے تو اس کے لئے ایسے طریقہ کو استعمال کیا جائے جس کو شریعت نے پسند کیا ہو اور اس کو مسنون سمجھا ہو، یعنی ایک طہر میں صرف ایک طلاق دی جائے اور وہ طہر ایسا ہو جس میں وطی نہ کی ہو کیونکہ اگر ایسے طہر میں طلاق دی جس میں وطی کی گئی ہو تو استقرار حمل کے امکان کی وجہ سے عدت کے طویل ہونے کا امکان ہے اور عدت کا طویل ہونا یہ عورت کے لئے باعث مشقت ہے نیز طہر میں طلاق واحد دینے سے ایک فائدہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ممکن ہے کہ شوہر کا غصہ اس مدت میں فرو ہو جائے اور مفارقت کا ارادہ ختم ہو جائے جبکہ یہ فائدہ ایک ساتھ تین طلاق دینے کی صورت میں حاصل نہ ہو سکے گا، امام صاحبؒ ایک ساتھ تین طلاق دینے کو بہت بڑا عیب اور شریعت کے بالکل خلاف سمجھتے ہیں، اور بعض صحابہ نے تین طلاق دینے والے شخص کو مستوجب قتل سمجھا ہے، نیز حضورؐ نے تین طلاق دینے والے شخص کو فرمایا کہ تم اللہ کی کتاب سے کھیل کرتے ہو حالانکہ میں تمہارے درمیان موجود ہوں، اتنے میں ایک شخص اٹھ کر کہنے لگا کہ اے اللہ کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کیا میں اس کو قتل نہ کر دوں، الغرض طلاق ثلاثہ دینے پر سرور کائنات تاجدار مدینہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اظہار ناراضگی فرمایا ہے اور خلع ہمارے نزدیک طلاق بائنہ کے درجہ میں ہے نہ کہ فتح نکاح کے درجہ میں، لہذا پھر اگر اسی عورت سے نکاح ہو جائے تو شوہر باقی ماندہ دو طلاقوں کا حقدار ہوگا اور اگر دو طلاق دینے کے بعد خلع کیا ہے تو چونکہ اب طلاقیں تین ہو گئیں اس لئے یہ عورت احناف کے نزدیک

شوہر اول کے پاس بغیر حلالہ کے نہیں جاسکتی واما الصحيح من مذہبہ فهو أنَّ الخلع طلاق لا فسخ كذا فی التلویح. عبارت کی تشریح تو مکمل ہو گئی اب اگر فرصت ہو تو ایک طائرانہ نظر اختیاری مطالعہ پر ڈال لیجئے، موضوع روح پرور ہے، اس کے پھولوں کی مہک ہے روح پروردوستو ہے غذائے روح کا ماویٰ دلجا بے گماں

### اختیاری مطالعہ

التوكيب: أنَّ التخلي الخ پورا جملہ بتاویل مفرد فروع کا مفعول ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ ایک ساتھ تین طلاق دینے کو شریعت کے بالکل خلاف سمجھتے ہیں چنانچہ قرآن شریف کے اسلوب الطَّلَاقِ مَرَّتَانِ (پ ۲) سے صاف ظاہر ہے کہ زیادہ سے زیادہ دو طلاقیں تک پہنچا جائے، تیسری طلاق کی نوبت آنا مناسب نہیں ہے، اس لئے تیسری طلاق کو حرف اِن کے ساتھ بیان کیا گیا ہے چنانچہ قرآن میں ہے فَإِنْ طَلَّقَهَا إِلَى آخِرِهِ وَرَنَسِيدِهِ تَعْبِيرِیہ تَحْقِی الطَّلَاقِ مُلَّتْ اسی لئے امام مالکؒ اور بہت سے فقہاء نے تیسری طلاق کی اجازت ہی نہیں دی اور وہ اس کو طلاق بدعت کہتے ہیں۔

نکتہ: امام شافعیؒ نے نفلی عبادت کو نکاح سے افضل فرمایا ہے اور قرآن، حدیث، اجماع، قیاس، معقول سے دلیل دی ہے، قرآن سے دلیل اس طرح دی ہے کہ اللہ نے بوجہ ترک نکاح حضرت یحییٰ کی تعریف فرمائی ہے کَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بَصَدَقَةٍ بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا (پ ۳، ع ۱۲) حضور کے معنی اپنے نفس کو لذات (نکاح وغیرہ) سے بہت روکنے والے کے ہیں، حدیث سے دلیل اس طرح دی ہے کہ حدیث میں رجل خیف کو بہتر فرمایا ہے یعنی الذی لا اهل له ولا ولد یعنی رجل خیف وہ ہے جس کے اہل و عیال نہ ہو اور اجماع سے دلیل اس طرح دی ہے کہ کافر بھی نکاح کا اہل ہے لہذا اگر نکاح عبادت ہوتا تو کافر اس کا اہل نہ ہوتا، قیاس سے دلیل اس طرح دیتے ہیں کہ نکاح عقد مالی کے مثل ہے، معقول سے دلیل اس طرح دیتے ہیں کہ نکاح میں قضاے شہوت ہے ہمارے علماء نے بھی قرآن و حدیث وغیرہ سے نکاح کے افضل ہونے کی دلیل بیان کی ہے، قرآن سے دلیل وَأَنْكِحُوا الْيَتَامَىٰ مِنْكُمْ الْخ (جو تم میں بے نکاح ہوں تم ان کا نکاح کر دیا کرو) دوسری آیت ہے فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنً وَثُلَّةً وَرَبَاعً حدیث سے دلیل النِّكَاحُ مِنْ سُنَّتِي دوسری حدیث ہے تَزَوَّجُوا وَلَا تَطْلِقُوا فَإِنَّ الطَّلَاقَ يَهْتَزُّ لَهُ عَرْشُ الرَّحْمَنِ اجماع سے دلیل جہادِ نفس سے بہتر ہے اور جہاد کے لئے افراد نکاح ہی کے ذریعہ سے حاصل ہوں گے، قیاس سے دلیل نکاح کے ذریعہ اولاد کا وجود ہوگا تو ان پر خرچ کرنا اور ان کو پڑھانا لکھانا احسانات میں سے ہے جو نفل سے بڑھ کر ہے، معقول سے دلیل نکاح کے ذریعہ نفس کی حفاظت ہے۔ (مزید تفصیلات بدائع ص ۲۰۱، ج ۳)

### امام شافعیؒ کے استدلالات کے جوابات

قرآن سے استدلال کا جواب کسی شی پر مدح اس کے علاوہ کے افضل ہونے کے منافی نہیں ہے نیز ممکن ہے کہ ترک نکاح حضرت یحییٰؑ کی شریعت میں افضل ہو پھر ہماری شریعت میں ترک نکاح منسوخ ہو کر نکاح افضل ہو گیا ہو، سنت سے استدلال کا جواب حدیث اس شخص پر محمول ہے جو نکاح کے بعد بیوی پر ظلم کا خوف کرنا ہو، اجماع سے استدلال کا جواب کافر کا اہل نکاح میں سے ہونا اس بات کے منافی نہیں کہ نکاح ہمارے لئے عبادت نہ ہو، قیاس سے استدلال کا جواب عقود مالیہ پر قیاس صحیح نہیں ہے کیونکہ نکاح میں حق اللہ بھی وابستہ ہے مثلاً مہر نہ دینے کی شرط پر نکاح ہوا تو مہر دینا ہی پڑے گا شرافت محل کی وجہ

سے، البتہ بعد میں عورت معاف کر سکتی ہے، معقول سے استدلال کا جواب نکاح کو قضاے شہوت کہنا غلط ہے کیونکہ نکاح میں اور وطی میں اگرچہ لذت ہے مگر پریشائیاں بھی تو بہت ہیں، کہیں بیوی کے نفقہ کا انتظام کرنا اور کہیں سکنی اور مہر وغیرہ کی دوڑ دھوپ کرنا، لہذا نکاح کو قضاے شہوت کا ذریعہ کہنا صحیح نہیں ہے۔

**نکتہ:** امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مہر میں مال کا ہونا ضروری ہے، چنانچہ قرآن میں ہے اَنْ تَبْتَغُوا بِاَمْوَالِكُمْ الْخَیْرَ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مال کا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ تعلیم قرآن وغیرہ کو بھی مہر بتایا جاسکتا ہے۔

**نکتہ:** امام شافعیؒ کے نزدیک مہر ملنے کے لئے وطی ضروری ہے محض خلوت ہونے سے مہر نہیں ملے گا جبکہ احناف کے نزدیک خلوت صحیحہ بمنزلہ وطی کے ہے۔

**نکتہ:** مہر میں اگر سامان متعین کیا مثلاً کپڑے وغیرہ تو یوم العقد کی قیمت کا اعتبار ہوگا نہ کہ یوم التعلیم کی قیمت کا (بدائع)

**نکتہ:** امام شافعیؒ کے ایک قول میں خلع سے نسخ نکاح ہو جاتا ہے اور خلع ان کے نزدیک طلاق نہیں (ایک قول کے مطابق) امام شافعیؒ یہ دلیل دیتے ہیں کہ قرآن کی آیت ہے الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ اس میں دو طلاقوں کا ذکر ہے، پھر اللہ نے فلا جناح علیہما فیما افندت بہ سے خلع کا ذکر کیا ہے اور پھر اپنے قول فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ الْخَیْرَ سے طلاق کا ذکر کیا تو اگر خلع کو بھی طلاق مانا جائے تو طلاق کا عدد تین سے زائد ہو جائے گا، الجواب: من الاحناف، الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ میں دو طلاقوں کا ذکر ہے پھر درمیان میں ایک اور مسئلہ بتلایا کہ بعض ظالم شوہر عورت کو نہ رکھنا ہی چاہے اور نہ طلاق ہی دے تو ان کے لئے خلع کی شکل ہے یعنی طلاق بالمال کی، لہذا فیما افندت یعنی خلع کا تعلق الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ سے ہی ہے بس فرق یہ ہے کہ الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ میں بلا مال طلاق کا ذکر ہے اور خلع میں مال کے ذریعہ پھر تیسری طلاق کو اللہ نے فَاِنْ طَلَّقَهَا سے بیان کیا لہذا طلاق کا عدد تین ہی رہا نہ کہ تین سے زائد۔

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ، خَاصٌّ فِي وُجُودِ النِّكَاحِ مِنَ الْمَرْأَةِ فَلَا يُتْرَكُ الْعَمَلُ بِهِ بِمَا رَوَى عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيَّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ ، وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ الْخِلَافُ فِي حَلِّ الْوُطْئِ وَلِزُّومِ الْمَهْرِ وَالنَّفَقَةِ وَالسُّكْنَى وَوُقُوعِ الطَّلَاقِ وَالنِّكَاحِ بَعْدَ الطَّلَاقَاتِ الثَّلَاثِ عَلَى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ قَدَمَاءُ أَصْحَابِهِ بِخِلَافِ مَا اخْتَارَهُ الْمُتَأَخَّرُونَ مِنْهُمْ .

### ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی اس سے پہلی مثال میں لفظ فرضا کے خاص ہونے کی طرح) اللہ تعالیٰ کا قول حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ عورت کی جانب سے نکاح کے پائے جانے میں خاص ہے پس اس خاص پر اس خبر واحد کی وجہ سے عمل کو ترک نہیں کیا جائے گا جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی ہے کہ جو عورت اپنے ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح کرے تو اس کا نکاح باطل ہے باطل ہے باطل ہے، اور اسی اختلاف مذکور (کہ نکاح عورت کی طرف سے پایا جاسکتا ہے احناف کے نزدیک، اور عورت کا بغیر اجازت ولی نکاح کرنا باطل ہے شوافع کے نزدیک) سے اختلاف متفرع اور ظاہر ہوگا، وطی کے حلال ہونے، اور مہر اور نفقہ اور سکنی کے لازم ہونے، اور طلاق کے واقع ہونے اور اس مذہب کے مطابق

جس کی طرف امام شافعیؒ کے اصحاب متقدمین گئے ہیں تین طلاقیں کے بعد (مطلقہ ثلاثہ کا اسی مرد سے) نکاح ہونے میں، برخلاف اس مذہب کے جس کو شوافع میں سے متاخرین نے اختیار کیا ہے (یعنی متاخرین شوافع کے نزدیک مطلقہ ثلاثہ کا شوہر اول سے بغیر حلالہ کے نکاح صحیح اور درست نہ ہوگا)

**تشریح:** وكذا لك یعنی جس طرح ماقبل میں لفظ فَرَضْنَا خاص تھا اسی طرح اس آیت کے اندر لفظ تَنْكِحَ خاص ہے یعنی اس آیت کے اندر تَنْكِحَ صیغہ واحد مؤنث غائب میں نکاح کی نسبت عورت کی طرف ہو رہی ہے چنانچہ آیت کا مطلب یہ ہے کہ اگر شوہر اپنی زوجہ کو تیسری طلاق بھی دیدے تو اب اس کے لئے وہ حلال نہیں ہوگی یہاں تک کہ وہ شوہر اول کے علاوہ کسی دوسرے مرد سے نکاح کر لے، دیکھئے آیت کے اندر نکاح کی نسبت عورت کی طرف ہے، (چنانچہ فرمایا کہ یہاں تک کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح کر لے) لہذا آزاد عورت کی طرف سے وجود نکاح میں یہ صیغہ خاص ہے جس سے حنفیہ استدلال کرتے ہیں کہ بالغ لڑکی خواہ وہ باکرہ ہو یا شیبہ بلا اذن ولی اپنا نکاح از خود کر سکتی ہے اس کے برخلاف امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ باکرہ اور شیبہ دونوں میں سے کوئی بھی اپنا نکاح بغیر اجازت ولی کے از خود نہیں کر سکتی بلکہ باکرہ لڑکی خواہ صغیرہ ہو یا بالغہ اس پر تو ولی کو ولایت اجبار حاصل ہے لیکن شیبہ خواہ صغیرہ ہو یا بالغہ اس کا نکاح اس سے اجازت لیکر ولی ہی منعقد کرے گا، امام شافعیؒ کے نزدیک محض عورت کی عبارت سے نکاح منعقد نہیں ہوتا، اور امام شافعیؒ خبر واحد سے استدلال کرتے ہیں حضرت عائشہ سے مروی ہے اَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ اِذْنٍ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ کہ جو عورت بغیر اپنے ولی کی اجازت کے خود اپنا نکاح کر لے تو اس کا نکاح باطل ہے باطل ہے باطل ہے (یہ آیت حلالہ کا حکم بتلا رہی ہے) نیز ایک دوسری حدیث ہے لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِّهَا کہ ولی کے بغیر نکاح نہیں ہوگا۔

**فیصلہ:** یہاں تطبیق کی کوئی شکل نظر نہیں آتی یعنی یہاں ایسی کوئی صورت ممکن نہیں ہے کہ کتاب اللہ کے خاص پر بھی عمل ہو جائے اور حدیث پر بھی عمل ہو جائے، لہذا اس خبر واحد (ایما امراة الخ) کی وجہ سے کتاب اللہ کے خاص پر عمل کرنا ترک نہیں کیا جائے گا بلکہ خبر واحد کو ترک کر دیا جائے گا اور کتاب اللہ کے خاص پر عمل کیا جائے گا کہ بالغ لڑکی بلا اذن ولی اپنا نکاح از خود کر سکتی ہے نیز قرآن شریف کی دیگر آیات میں بھی نکاح کی نسبت عورت کی طرف کی گئی ہے، ارشاد باری ہے فَلَا تَعْضَلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ ازواجہن کہ جب عورتوں کی عدت مکمل ہو جائے تو تم ان عورتوں کو دوسرے شوہروں کے ساتھ نکاح کرنے سے نہ روکو اسی طرح ایک اور آیت ہے إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا اس میں بھی اپنے آپ کو ہبہ کرنے کی نسبت عورت کی طرف ہے نیز حدیث سے بھی ثابت ہے کہ عورت اپنا نکاح خود کر سکتی ہے حضرت ابن عباس سے مروی ہے الْأَيُّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا کہ بیوہ عورت اپنے نفس کی ولی سے زیادہ حقدار ہے، لفظ أَيُّم کے معنی یہ ہیں الْأَيُّمُ مَنْ لَا زَوْجَ لَهُ بکرا کانت او نسیا (ہدایہ ص ۲۹۴، ج ۱) اور یہ بات عقل میں بھی آتی ہے کہ عورت جب عاقلہ بالغہ ہے اور وہ اپنے مال میں تصرف کرنے کی حقدار ہے تو اپنے نفس پر بھی تصرف کی حقدار ہوگی



(ہدایہ و شرح وقایہ) رہی وہ حدیث جس سے امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے یعنی اَیْمَا امْرَأَةِ الْخِ تَوَاسِ حَدِیْثِ کِ راوی حضرت عائشہ صدیقہؓ ہیں جبکہ ان کا عمل خود اس حدیث کے خلاف ہے کہ انہوں نے اپنی بیٹی حفصہ بنت عبد الرحمن بن ابی بکر کا نکاح ان کی غیر موجودگی میں کر دیا تھا معلوم ہوا کہ یہ حدیث مرجوح ہے یا منسوخ ہے یا پھر اس حدیث میں باندی مراد ہے نہ کہ آزاد عورت اور حضرت عائشہ صدیقہؓ کی دوسری حدیث لَا نِكَاحَ إِلَّا بَوْلَى کَمَالِ کِ نَفِیْ پر محمول ہے یا غیر کفو میں نکاح پر محمول ہے اور تَنْكِحَ ظاہری اعتبار سے صغیرہ و بالغہ مطلقاً سب عورتوں کو شامل ہے حالانکہ یہاں مراد بالغہ لیا گیا ہے کہ وہ اپنا نکاح خود کر سکتی ہے نہ کہ صغیرہ۔

**طلب** سیاق کلام (فَإِنْ طَلَّقَهَا الْخِ) کی وجہ سے تَنْكِحَ کی ضمیر بالغہ ہی کی طرف راجع ہے کیونکہ تَنْكِحَ امر کے معنی میں ہے اور امر بالغہ ہی کو ہوتا ہے نہ کہ صغیرہ کو، دوسری بات یہ ہے کہ نکاح نام ہے متعاقبین کے کلام کا اور کلام پایا جاتا ہے لفظ اور معنی دونوں سے اور معنی پایا جاتا ہے اختیار صحیح اور عقل کامل کے ذریعہ جبکہ نابالغہ کامل عقل نہیں رکھتی لہذا وہ تَنْكِحَ کی مخاطب بھی نہیں ہے اسی وجہ سے نابالغ کے تصرف کا شرعاً کوئی اعتبار نہیں ہوتا بلکہ وہ غیر مکلف ہوتا ہے اور اس کی بات کو صرف صورت کلام کہا جاسکتا ہے معنی نہیں۔

وَيَتَفَرَّغُ مِنْهُ أَيْ مِنَ الْخِلَافِ الْمَذْكُورِ مِنْ أَنَّ النِّكَاحَ يَنْعَقِدُ بِعِبَارَةِ النِّسَاءِ عِنْدَنَا دُونَ عِنْدَهُ مَصْنُوعٌ فَرَمَاتے ہیں کہ چونکہ بلا اذن ولی محض عورتوں کے کلام سے شوافع کے نزدیک نکاح صحیح نہیں ہوتا اور حنفیہ کے نزدیک بلا اذن ولی محض عورت کے کلام سے نکاح صحیح ہو جاتا ہے لہذا اس اختلاف کی بنیاد پر مندرجہ ذیل مسائل میں حنفیہ اور شوافع کے مابین اختلاف واقع ہوگا۔

۱۔ وطی کا حلال ہونا اور سہر، نفقہ اور سکنتی کا لازم ہونا اور طلاق کا واقع ہونا حنفیہ کے نزدیک تو صحیح ہے کیونکہ حنفیہ کے نزدیک جب بالغہ لڑکی کا بغیر اپنے ولی کی اجازت کے از خود نکاح کرنا درست ہو گیا تو نکاح کے بعد شوہر کے لئے وطی کرنا بھی حلال ہے اور شوہر پر نفقہ اور سکنتی وغیرہ بھی لازم ہے لیکن شوافع کے نزدیک مذکورہ تمام امور صحیح نہیں ہیں کیونکہ جب نکاح بلا اذن ولی صحیح ہی نہیں ہوا تو شوہر کے لئے نہ وطی کرنا حلال ہے اور نہ مہر اور نہ نفقہ اور نہ سکنتی لازم ہے اور نہ طلاق دینے سے طلاق واقع ہوگی کیونکہ جب نکاح ہی منعقد نہ ہوا تو طلاق واقع ہونے کا کوئی مطلب ہی نہیں ہے۔

۲۔ وَالنِّكَاحُ بَعْدَ الطَّلَاقِ الثَّلَاثِ الْخِ زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ اگر شوہر اپنی اس بیوی کو تین طلاق دیدے جس نے بلا اذن ولی از خود نکاح کر لیا تھا تو کیا جدید نکاح کے لئے حلالہ کرنا پڑے گا؟

**طلب** تین طلاقیں کے بعد عورت کا پھر اسی شوہر سے نکاح ہونے کے سلسلہ میں امام شافعیؒ کے اصحاب قدماء فرماتے ہیں کہ حلالہ کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ نہ ہی نکاح ہوا تھا اور نہ ہی طلاق پڑی، اور جب طلاق پڑی ہی نہیں تو حلالہ کیوں کر ضروری ہوگا اور اب جو نکاح ہو رہا ہے یہ نکاح ایسا ہے جیسا کہ ابتداءً نکاح ہو رہا ہے اور حنفیہ کے نزدیک بلا ولی کی اجازت کے نکاح چونکہ صحیح ہو گیا تھا اور پھر تین طلاقیں دینا بھی صحیح ہوا، لہذا شوہر اول کے ساتھ نکاح کرنے کے

لئے حلالہ ضروری ہوگا اور شوائعِ متأخرین فرماتے ہیں کہ احتیاطاً حلالہ کرنا پڑے گا کیونکہ ممکن ہے کہ نکاح منعقد ہو کر طلاق حلالہ واقع ہو گئیں ہوں، نیز حلت و حرمت کے موقع پر حرمت کو ترجیح ہوتی ہے لہذا بغیر حلالہ کے نکاح کرنا حرام ہوگا۔ عزیز طلبہ عبارت کی تشریح تو مکمل ہو گئی ہے، مگر اس اختیاری مطالعہ کو پڑھ لینا بھی فائدہ سے خالی نہیں ہے۔

### اختیاری مطالعہ (اس اختیاری مطالعہ میں چار نکتے قابلِ حفظ ہیں)

**فائدہ:** نابالغ لڑکے یا لڑکی کا ولی اس کا باپ ہے وہ نہ ہو تو دادا یا پردادا اگر یہ سب نہ ہوں تو پھر حقیقی بھائی پھر سوتیل بھائی پھر بھتیجا اگر یہ نہ ہوں تو پھر حقیقی چچا پھر سوتیل چچا پائی ولیوں کی ترتیب فقہ کی کتب میں ملاحظہ فرمائیں۔

اختلاف زوی الحسن عن ابی حنیفہ بنعقد نکاح البالغہ بغیر اذن ولیہا فی الکفو لا فی غیرہ وقال محمد بنعقد موقوفاً ثم رجع وقال ابو یوسف لا ینعقد الا بولی ثم رجع وقال بنعقد مطلقاً **نکتہ:** حدیث کے اندر باطل کو تین مرتبہ فرمانا مجاز کا وہم دفع کرنے کے لئے ہے تاکہ کوئی شخص نکاح باطل سے مراد نکاح کامل کی نفی نہ سمجھ بیٹھے، معلوم ہوا کہ بلا اجازت ولی نکاح باطل ہے (الجواب) تکرار کبھی عتاب کے موقع پر بھی ہوتا ہے (فصول الحواشی)

**نکتہ:** تنکح میں تو آزاد اور باندی کی کوئی تخصیص نہیں ہے جبکہ باندی کا نکاح بلا اذن مولیٰ صحیح نہیں ہوتا (فرا الجواب) ہونا تو یہی چاہیے کہ جب باندی عاقلہ اور بالغہ ہے تو اس کا نکاح بھی بلا اذن مولیٰ صحیح ہو مگر چونکہ باندی میں حق مولیٰ متعلق ہے اس لئے اس کا نکاح مولیٰ کی اجازت پر موقوف رہے گا۔

**نکتہ:** تنکح تو واحد مؤنث غائب اور واحد مذکر حاضر میں مشترک ہے تو یہاں واحد مؤنث غائب کی تخصیص کیسے کی؟ **جواب:** سیاق کلام کی وجہ سے واحد مؤنث غائب کی تخصیص کی گئی ہے یعنی فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ اِلٰی آخِرِہ کی وجہ سے، کیونکہ آیات میں غور کرنے سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ تنکح کا فاعل یہاں مؤنث ہے نہ کہ مذکر۔

**نکتہ:** حتی تنکح الخ حلالہ کے بارے میں حضرت سعید بن المسیب فرماتے ہیں کہ حلالہ کے لئے محض دوسرے آدمی سے نکاح کر لینا کافی ہے کیونکہ آیت میں نکاح ہی کا لفظ ہے نیز عورت دوسرے شوہر سے نکاح ہی کر سکتی ہے نہ کہ وطی کیونکہ وطی تو شوہر کرتا ہے عورت تو فقط موطوءہ ہوتی ہے یعنی نخل وطی، اگرچہ نکاح عقد اور وطی دونوں میں مستعمل ہے، ہمارے نزدیک حتی تنکح میں مراد وطی ہے کیونکہ نکاح کے معنی لغت میں ضم کے ہیں اور ضم حقیقۃً جماع میں ہی ہوتا ہے نیز عقد تو زوجاً غیرہ میں لفظ زوج سے مستفاد ہو ہی رہا ہے اور نکاح کی نسبت عورت کی طرف ضم کے معنی کے اعتبار سے ہے نہ کہ وطی کے اگرچہ عورت کی طرف وطی کی نسبت کر کے اس کو واطنہ کہا جاسکتا ہے جس طرح کہ اس کو موطوءہ کہا جاتا ہے کیونکہ زنا کرنے والی کو زانیہ کہہ دیا جاتا ہے حالانکہ وہ مزنیہ ہوتی ہے، لہذا اس کو واطنہ کہا جاسکتا ہے نیز اگر آیت میں نکاح کے معنی عقد کے ہی ہوں تو بھی جماع مضمر مانا جائے گا امرأۃ رفاعہ کی بناء پر، جس کا قصہ مشہور ہے نیز حلالہ میں جماع کا ضروری ہونا قرین قیاس بھی ہے کیونکہ حلالہ شوہر اول کے لئے نہ ہے کہ اس نے تین طلاقیں دی ہیں اور سزا اسی وقت بنے گی جبکہ اس کی عورت سے دوسرا کوئی وطی کرے کہ آدمی کی طبیعت اس کو گوارہ نہیں کرتی محض نکاح میں تو کوئی سزا نہیں ہے۔

**نکتہ:** حلالہ میں انزال شرط نہیں ہے اور حلالہ بالغ، مراہق (قریب البلوغ)، مجنون، آزاد، غلام، مدبر، مکاتب سب کر سکتے ہیں مگر مراہق کی عمر دس سال سے کم نہ ہونی چاہیے اور مراہق بعد البلوغ طلاق دے سکتا ہے، اس سے پہلے نہیں۔

**فائدہ:** اگر حلالہ کرنیوالا زودہ استعمال کر کے جماع کر لے تو اگر جماع کی لذت اور بدن کی حرارت محسوس ہو تو درست ہے **التحرک**: ایما امرأة الخ مازائدہ امرأة نکحت الخ موصوف اپنی صفت سے مل کر اتنی کا مضاف الیہ پھر مبتدا متضمن معنی شرط فنکاحها مبتدا باطل الخ خبر پھر خبر مبتدا اول کی جو متضمن بمعنی الجزا ہے۔

وَأَمَّا الْعَامُّ فَتَوْعَانِ عَامٌ خُصَّ عَنْهُ الْبَعْضُ وَعَامٌ لَمْ يُخَصَّ عَنْهُ شَيْءٌ فَالْعَامُّ الَّذِي لَمْ يُخَصَّ عَنْهُ شَيْءٌ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْخَاصِّ فِي حَقِّ لُزُومِ الْعَمَلِ بِهِ لَا مُحَالَةً.

### ترجمہ

اور بہر حال عام پس اس کی دو قسمیں ہیں ایک وہ عام جس سے بعض افراد کو خاص کر لیا گیا ہو اور دوسرا وہ عام جس سے کسی فرد کو خاص نہ کیا گیا ہو، پس وہ عام جس سے کسی فرد کو خاص نہ کیا گیا ہو تو وہ خاص کے درجہ میں ہے اس پر یقینی طور سے عمل لازم ہونے کے حق میں۔

**تشریح:** عام کی تعریف تو ما قبل میں آپ حضرات پڑھ چکے ہیں کہ عام ہر وہ لفظ ہے کہ جو افراد کی ایک جماعت کو شامل ہو، کسی متعین عدد میں حصر کئے بغیر، اب یہاں سے مصنف عام کی تقسیم شروع کر رہے ہیں چنانچہ عام کی دو قسمیں ہیں ۱۔ عامٌ خُصَّ عَنْهُ الْبَعْضُ یعنی وہ عام جس کے افراد میں سے بعض کو مخصوص کر لیا گیا ہو ۲۔ عامٌ لَمْ يُخَصَّ عَنْهُ شَيْءٌ یعنی وہ عام جس کے افراد میں سے بعض کو مخصوص نہ کیا گیا ہو۔

عام غیر مخصوص عَنْهُ الْبَعْضُ کا حکم: اکثر مشائخ فرماتے ہیں کہ عام غیر مخصوص عَنْهُ الْبَعْضُ مفید یقین ہونے اور اس پر قطعی طور سے عمل لازم ہونے میں خاص کی طرح ہے یعنی جس طرح خاص اپنے معنی کو یقینی طور سے شامل ہوتا ہے اور اس پر عمل کرنا بھی لازم ہے اسی طرح عام غیر مخصوص عَنْهُ الْبَعْضُ بھی اپنے معنی کو یقین کے ساتھ شامل ہوتا ہے اور اس پر بھی عمل کرنا لازم ہے، امام شافعی فرماتے ہیں کہ ہر عام میں تخصیص کا احتمال ہے جیسا کہ مشہور ہے مَا مِنْ عَامٍ إِلَّا وَقَدْ خُصَّ عَنْهُ الْبَعْضُ اور احتمال کے ہوتے ہوئے اس کا حکم قطعی نہیں ہو سکتا ہے اس لئے عام غیر مخصوص عَنْهُ الْبَعْضُ خبر واحد اور قیاس کی طرح ظنی ہے نہ کہ یقینی، اور اس پر عمل بھی ظنی طور سے ہی واجب ہو گا نہ کہ قطعی اور یقینی طریقے سے، لہذا خبر واحد اور قیاس سے اس کی تخصیص درست ہے البتہ اگر کسی دلیل سے یہ احتمال زائل ہو جائے تو پھر عام میں قطعیت پیدا ہو جائے گی جیسے إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ احناف جواب دیتے ہیں کہ ایسا احتمال جو بلا دلیل ہو وہ مفید یقین ہونے سے مانع نہیں ہوتا کیونکہ اگر اس احتمال کا اعتبار کر لیا جائے تو پھر تو ہر حکم شرعی محض احتمال تخصیص کی بناء پر غیر یقینی بن جائے گا اور کوئی بھی صیغہ عام اپنے افراد کو یقین کے ساتھ شامل نہ ہو سکے گا گویا یہ ایک مذاق سا ہو جائے گا اور لفظ کو معنی کے لئے وضع کرنا بے فائدہ رہے گا حالانکہ لفظ کو تو اس لئے وضع کیا جاتا ہے تاکہ وہ یقین کے ساتھ اپنے معنی پر دلالت کرے لہذا خلاصہ یہ ہے کہ عام غیر مخصوص مِنْهُ الْبَعْضُ لزوم عمل میں قطعی طریقے سے خاص کی طرح ہے، اور امام شافعی کا پیش کردہ کلیہ (یعنی مَا مِنْ عَامٍ إِلَّا وَقَدْ خُصَّ عَنْهُ الْبَعْضُ) ہمارے نزدیک غیر معتبر اور ممنوع ہے۔

**ترکیب:** عام خُصّ سے پہلے احدهما مبتداء محذوف ہے اسی طرح وعام لم یُخصّ سے پہلے وٹانیہما مبتداء محذوف ہے۔

وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا إِذَا قُطِعَ يَدُ السَّارِقِ بَعْدَ مَا هَلَكَ الْمَسْرُوقُ عِنْدَهُ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الضَّمَانُ لِأَنَّ الْقُطْعَ جَزَاءُ جَمِيعِ مَا اكْتَسَبَهُ السَّارِقُ فَإِنَّ كَلِمَةَ مَا عَامَّةً يَتَنَوَّلُ جَمِيعَ مَا وَجَدَ مِنَ السَّارِقِ وَبِتَقْدِيرِ إِيحَابِ الضَّمَانِ يَكُونُ الْجَزَاءُ هُوَ الْمَجْمُوعُ وَلَا يُتْرَكُ الْعَمَلُ بِهِ بِالْقِيَاسِ عَلَى الْغَضَبِ.

### ترجمہ

اور اسی (اصل اور ضابطہ کہ عام غیر خُصّ عنہ البعض پر قطعی طور سے عمل لازم ہے) پر ہم نے کہا کہ جب چور کے پاس چرایا ہوا مال ہلاک ہونے کے بعد چور کا ہاتھ کاٹ دیا جائے تو اس پر ضمان واجب نہ ہوگا اس لئے کہ قطع ید ان تمام جرموں کی سزا ہے جس کا چور نے کسب و ارتکاب کیا ہے کیونکہ کلمہ ما عام ہے جو ان تمام جرائم کو شامل ہے جو چور کی جانب سے پائے گئے، اور ضمان واجب کرنے کی صورت میں جزاء (بجائے ایک کے) مجموعہ ہو جائے گی (یعنی قطع ید اور ضمان) اور غضب پر قیاس کر کے اس کلمہ ما کے عموم پر عمل کو ترک نہیں کیا جائے گا۔

**تشریح:** وعلیٰ هذا الخ اُمّی اَنَّ الْعَامَ يَلْزَمُ الْعَمَلُ بِهِ قَطْعًا یعنی اس اصل پر کہ عام غیر مخصوص منہ البعض کے اوپر چونکہ قطعی طور سے عمل کرنا واجب ہے اس لئے ہم حنفیہ کہتے ہیں کہ جب دس درہم یا اس سے زائد مال چرانے پر چور کا ہاتھ کاٹ دیا جائے اس کے پاس سے مال مسروق کے ہلاک ہونے کے بعد (مال مسروق خواہ ہاتھ کٹنے کے بعد ہلاک ہوا ہو یا ہاتھ کٹنے سے پہلے) یا سارق نے قصد مال مسروق کو ہلاک کر دیا ہو تو ان تمام صورتوں میں چور پر مال مسروق کا ضمان واجب نہ ہوگا اس لئے کہ قرآن شریف کی آیت السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءُ بِمَا كَسَبَا کے اندر ما عام ہے جو ان تمام جرموں کو شامل ہے جو چور کی جانب سے پائے گئے ہوں یعنی تمام جرموں کی سزا جن کا چور نے کسب و ارتکاب کیا ہے قطع ید ہے لہذا اگر قطع ید کے ساتھ ساتھ چور پر ضمان کو بھی واجب اور مقرر کر دیا جائے جیسا کہ امام شافعی سرقہ کو غضب پر قیاس کر کے یہی فرماتے ہیں تو سزا مجموعہ ہو جائے گی کہ بعض سزا چوری کی، اور بعض دوسرے جرم کی مثلاً مال مسروق کے ہلاک ہونے یا ہلاک کرنے کی، حالانکہ قرآن نے کل سزا قطع ید بیان کی ہے لہذا سرقہ کو غضب پر قیاس کر کے کلمہ ما کے عموم پر عمل کو ترک نہیں کیا جائے گا اور سارق پر قطع ید کے بعد ضمان لازم نہ ہوگا، دوسری بات یہ ہے کہ قرآن میں لفظ جزاء فرمایا گیا ہے اور جَزَیٰ بمعنی کَفّٰی آتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ قطع ید کافی سزا ہے مزید سزا کی ضرورت نہیں ہے۔ (نور الانوار)

امام صاحب نے سے حسن ابن زیاد نے ایک روایت یہ بھی نقل کی ہے فرماتے ہیں کہ اگر چور نے مال مسروق کو چرا کر ہلاک کر دیا تو چونکہ اس شکل میں چوری سے ایک زائد شئی کا وجود ہوا (ہلاک کرنا) تو اس پر قطع ید کے ساتھ ساتھ ضمان بھی

واجب ہوگا لہذا قطع ید تو چوری کے عوض میں ہوگا اور ضمان مال مسروق کو ہلاک کرنے کے عوض میں ہوگا۔

**نوٹ:** اگر چور کے پاس مال مسروق موجود ہو، ہلاک نہ ہوا ہو یا مال مسروق کو اس نے فروخت کر دیا ہو یا بہہ کر دیا ہو اور وہ سامان مشتری یا موہوب لہ کے پاس موجود ہو تو ان تمام صورتوں میں مشتری اور موہوب لہ سے وہ سامان لیکر اصل مالک کو واپس کر دیا جائے گا کیونکہ مال موجود ہوتے ہوئے مالک کی ملکیت اس سامان میں بالاتفاق برقرار ہے اور اگر مشتری یا قاتل بعض کے پاس وہ مال موجود نہ ہو بلکہ ہلاک ہو گیا ہو تو اب ضمان نہیں لیا جائے گا (بدائع الصنائع) امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قطع ید کے ساتھ ساتھ چور سے ضمان بھی لیا جائے گا خواہ مال مسروق ہلاک ہو گیا ہو یا اس نے قصد ہلاک کر دیا ہو غصب پر قیاس کرتے ہوئے یعنی اگر غاصب شئی مفصوب کو مالک کے پاس سپرد کرنے سے عاجز ہو جائے تو اس کو ضمان دینا پڑتا ہے یعنی مال مفصوب کی قیمت دینی پڑتی ہے تو اسی طرح چور سے بھی مال مسروق کے ہلاک ہونے کے بعد ضمان لیا جائے گا کیونکہ جس طرح غصب کے اندر غاصب نے حق غیر پر تعدی اور زیادتی کی ہے اسی طرح چور نے بھی مال غیر پر تعدی کی ہے احناف فرماتے ہیں کہ یہ قیاس کتاب اللہ کے مقابلہ میں ہے اس لئے اس کو ترک کر دیا جائے گا اور چور پر ضمان واجب نہ ہوگا۔

### اختیاری مطالعہ

**نکتہ:** جزاء بما کسبا میں ما کو مصدر یہ بھی کہا جاسکتا ہے عبارت ہوگی جزاء بکسبہما لہذا اب یہ قاعدہ جاری ہوگا کہ جب مضاف غیر معبود ہوتا ہے تو استغراق کا فائدہ دیتا ہے لہذا چور کی جمیع کموبات، مرقہ، ہلاکت، استہلاک کی سزا قطع ید ہے۔

**نکتہ:** غاصب کی سزا حاکم کی صوابد پر موقوف ہے اور اگر وہ مسلح بد معاش ہو تو اس کی سزا یہ ہے کہ چھرا اس کے پیٹ میں گھسا دیا جائے۔

**نکتہ:** سرقہ میں ہاتھ اس وقت کاٹا جائے جبکہ کم از کم دس درہم کی چوری کی ہو اور ہاتھ کو پہنچے سے کاٹا جائے گا نیز مجنون اور بچہ کا قطع ید نہ ہوگا، اور اگر کسی شبہ کی وجہ سے چور کا قطع ید نہ ہو سکے تو پھر اس پر ضمان واجب ہوگا جزاء بما کسبا میں ما اسم موصول بھی ہو سکتا ہے اور اس وقت اس کی طرف لوٹنے والی ضمیر محذوف ہوگی یعنی ضمیر۔

**فائدہ:** سارق کا اولاد ہانا ہاتھ کاٹا جائے گا پھر اگر چوری کرے تو بایاں پیر، پھر بھی اگر چوری کرے تو اس کو قید میں بند کر دیا جائے گا جب تک کہ وہ توبہ نہ کر لے یا پھر جب تک کہ وہ مرنے جائے۔

وَالدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ كَلِمَةَ مَا عَامَّةً مَا ذَكَرَهُ مُحَمَّدٌ إِذَا قَالَ الْمَوْلَى لِجَارِيَتِهِ إِنْ كَانَ مَا فِي بَطْنِكَ غُلَامًا فَانْتِ حُرَّةٌ فَلَوْلَدْتُ غُلَامًا وَجَارِيَةً لَا تَعْتِقُ.

### ترجمہ

اور اس بات پر دلیل کہ کلمہ ما عام ہے وہ ہے جس کو امام محمدؒ نے ذکر کیا ہے کہ جب مولیٰ اپنی باندی سے کہے کہ

اگر ہو وہ جو کچھ تیرے پیٹ میں ہے لڑکا، تو تو آزاد ہے پس اس باندی نے لڑکا اور لڑکی دونوں جنم دے تو وہ آزاد نہیں ہوگی  
**تشریح:** مصنف فرماتے ہیں کہ کلمہ ما کے عام ہونے کی دلیل امام محمد کا ذکر کردہ قول بھی ہے چنانچہ لفظ ما جس طرح اصطلاح فقہاء میں عام ہے اسی طرح لغت کے اعتبار سے بھی عام ہے اس پر مصنف امام محمد کے قول سے دلیل پیش کرتے ہیں اور امام محمد فقہیہ ہونے کے ساتھ ساتھ امام اللغۃ بھی ہیں یعنی جس طرح ان کا قول فقہ میں معتبر اور حجت ہوتا ہے اسی طرح لغت میں بھی ان کا قول حجت ہوتا ہے چنانچہ امام محمد فرماتے ہیں کہ اگر مولیٰ اپنی باندی سے کہے  
 اِنَّ كَانَ مَا فِي بطنِكَ غلاماً فَاَنْتِ حُرَّةٌ اگر ہو جو کچھ حمل تیرے پیٹ میں ہے لڑکا، تو تو آزاد ہے، اس میں لفظ ما عام ہے لہذا باندی اسی شکل میں آزاد ہوگی جب کہ کل حمل لڑکا ہی ہو لہذا اگر اس باندی نے اس حمل سے لڑکا اور لڑکی دونوں جنس تو باندی آزاد نہ ہوگی کیونکہ لفظ ما عموم کے لئے ہے اور عموم کا تقاضہ یہ ہے کہ کل اولاد جو باندی نے جنی ہے لڑکے ہی ہوں اور اگر صرف ایک لڑکا جاتا تو تب بھی وہ آزاد ہو جائے گی کیونکہ وہ اپنے اجزاء کے اعتبار سے عام ہے یعنی کل حمل باعتبار اجزاء کے لڑکا ہی ہے جو لفظ ما کے عموم میں داخل ہے۔  
**ترکیب:** الدلیل علی الخ مبتدا ما ذکرہ الخ خبر۔

وَبِمِثْلِهِ نَقُولُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فَاَقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ فَاِنَّهُ عَامٌّ فِي جَمِيعِ مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ وَمِنْ صَرُورَتِهِ عَدَمُ تَرْكِ الْجَوَازِ عَلَى قِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ وَجَاءَ فِي الْخَبَرِ أَنَّهُ قَالَ لَا صَلَوةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فَعَمِلْنَا بِهِمَا عَلَى وَجْهِ لَا يَتَغَيَّرُ بِهِ حُكْمُ الْكِتَابِ بِأَن نَحْمِلَ الْخَبَرَ عَلَى نَفْيِ الْكَمَالِ حَتَّى يَكُونَ مُطْلَقُ الْقِرَاءَةِ فَرَضًا بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَقِرَاءَةُ الْفَاتِحَةِ وَاجِبَةٌ بِحُكْمِ الْخَبَرِ.

### ترجمہ

اور اسی کے مثل ہم اللہ تعالیٰ کے قول فاقراءوا ما تيسر من القرآن میں کہتے ہیں پس یقیناً قول باری تعالیٰ تمام قرآن کے بارے میں عام ہے جو بھی نمازی کے لئے آسان ہو اور اس عموم کی ضرورت میں سے سورہ فاتحہ کی قرأت پر نماز کے جواز کا موقوف نہ ہونا ہے (یعنی نماز کا وجود اور جواز سورہ فاتحہ پر موقوف نہیں ہے) اور حدیث میں آیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لَا صَلَوةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ کہ سورہ فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوگی چنانچہ ہم نے ان دونوں پر یعنی قرآن کے عام اور حدیث پر اس طریقے سے عمل کیا کہ جس سے کتاب اللہ کا حکم (مطلق قرأت) متغیر نہ ہو، بایں طور کہ ہم خبر واحد کو کمال کی نفی پر محمول کریں گے یہاں تک کہ مطلق قرأت کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے فرض ہوگی اور سورہ فاتحہ کی قرأت خبر واحد کے حکم کی وجہ سے واجب ہوگی۔

**تشریح:** مصنف کے قول بمثلہ کی دو طرح تشریح کی جاسکتی ہے ۱۔ بِمِثْلِهِ أَيْ بِمِثْلِ مَا مَرَّ مِنْ أَنَّ الْعَامَ الَّذِي لَمْ يَخْصْ مِنْهُ الْبَعْضُ بِمَنْزِلَةِ الْخَاصِّ فِي لَزُومِ الْعَمَلِ بِهِ وَتَرْكِ مَا يُقَابِلُهُ یعنی ماقبل میں

جیسا کہ گذر چکا کہ عام غیر مخصوص منہ البعض قطعی ہوتا ہے اور مثال سے اس کو واضح بھی کر دیا ہے لہذا اسی طرح قرآن کی اس آیت کے بارے میں بھی ہم کہتے ہیں کہ اس کے اندر لفظ ما عام ہے اور اس پر عمل کرنا قطعی ہے۔

۲۔ وبمثلہ ای بمثل ما مرّ ائی اَنَّ کلمۃ ما کانَ عامًا فی المثال السابق ھکذا فی المثال الآتی مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح ماقبل آیت بما کسبنا میں ما عام تھا اسی طرح فاقروا ما تیسرو من القرآن کے اندر بھی لفظ ما عام ہے جس سے حنفیہ استدلال کرتے ہیں کہ نماز میں مطلق قرأت فرض ہے جو بھی آسان ہو، سورہ فاتحہ ہو یا کوئی اور سورت یعنی کم از کم ایک بڑی آیت یا چھوٹی چھوٹی تین آیتیں، لہذا اس عموم کی ضرورت میں سے یہ بات ہے کہ نماز کا جواز سورہ فاتحہ کی قرأت پر موقوف نہ ہو بلکہ نمازی کو قرآن شریف میں سے جہاں سے بھی پڑھنا آسان ہو وہیں سے پڑھ لے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ نماز میں سورہ فاتحہ کا متعین طریقے سے پڑھنا ہر رکعت میں فرض ہے، لہذا سورہ فاتحہ یا اس سے کسی حرف کو ترک کرنے سے نماز جائز نہیں ہوگی اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ فاتحہ اور سورہ دونوں فرض ہیں اور دونوں حضرات حدیث سے استدلال کرتے ہیں، حدیث یہ ہے لا صلوة الا بفاتحة الكتاب کہ بغیر سورہ فاتحہ کے نماز نہیں ہوگی وروی لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وسورة معها او قال وشي معها (بدائع) روایت کیا گیا ہے کہ سورہ فاتحہ اور سورہ کے بغیر نماز نہیں ہوگی یا یہ کہا کہ سورہ فاتحہ اور اس کے ساتھ کچھ اور ملانے کے بغیر نماز نہیں ہوگی اور فاتحہ اور سورت کی قرأت اس لئے بھی فرض ہے کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہر نماز میں فاتحہ اور سورت کی قرأت پر مواظبت فرماتے تھے جو فرضیت کی دلیل ہے، حنفیہ جواب میں فرماتے ہیں کہ فاتحہ، یا فاتحہ اور سورت دونوں کی قرأت کو فرض قرار دینا اطلاق قرآن کا نسخ کرنا ہے اور جب امام شافعیؒ کے نزدیک کتاب اللہ کا نسخ خبر متواتر کے ذریعہ بھی جائز نہیں ہے تو خبر واحد کے ذریعہ کیسے جائز ہوگا لہذا ہم قرآن کے عموم اور حدیث پر اس طریقے سے عمل کریں گے کہ جس سے کتاب اللہ کا حکم عام (فاقروا الخ) متغیر نہ ہو اور اس کی شکل یہ ہے کہ ہم حدیث کو کمال کی نفی پر محمول کریں گے یعنی ہم یہ کہیں گے کہ لا صلوة الا بفاتحة الكتاب، لا صلوة كاملة الا بفاتحة الكتاب کے معنی میں ہے یہاں تک کہ مطلق قرأت (سورہ فاتحہ ہو یا کوئی اور سورت) کتاب اللہ کے حکم یعنی فاقروا ما تیسر کے وجہ سے فرض ہوگی اور سورہ فاتحہ کی قرأت حدیث کے حکم یعنی لا صلوة الا بفاتحة الكتاب کی وجہ سے واجب ہوگی، لہذا اگر کسی شخص نے کسی رکعت میں سورہ فاتحہ نہیں پڑھی یا صرف سورہ فاتحہ پڑھی دوسری سورت نہیں ملائی تو ترک واجب کی بناء پر مجددہ ہو کرنا پڑے گا۔ اور رہا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا سورہ فاتحہ اور سورہ دونوں کی قرأت پر مواظبت فرمانا تو وہ فرضیت کی دلیل نہیں ہو سکتی کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم تو واجب پر بھی مواظبت فرماتے تھے۔ فائدہ: جن روایات میں فاتحہ خلف الامام کا ذکر ہے ان میں کسی میں بھی صاف الفاظ کے ساتھ یہ مروی نہیں ہے کہ تم امام کے پیچھے فاتحہ پڑھ لیا کرو، بلکہ مطلق اور مجمل الفاظ ہیں جن کا یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ قرأت صرف مفرد اور امام کے لئے لازم ہے نہ کہ مقتدی کے لئے، نیز قرأت خلف الامام کی روایات، قرآن کی آیت واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا سے پہلے کی ہیں، لہذا وہ منسوخ

ہیں چنانچہ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ قرأت کرنے والے مقتدی کے منہ میں پتھر ڈال دوتا کہ وہ منہ کو ہلا ہی نہ سکے، اور حضرت سعد ابن ابی وقاصؓ فرمایا کرتے تھے کہ جو شخص امام کے پیچھے قرأت کرے تو اس کے منہ میں انگارہ ڈالنا بہتر ہے۔

### اختیاری مطالعہ

**فائدہ:** بعض حضرات نے لا صلوة الا بفاتحة الكتاب کو خبر مشہور کہا ہے، خبر واحد نہیں جیسا کہ امام بخاریؒ نے جزء القرآۃ میں ارشاد فرمایا ہے اور خبر مشہور سے کتاب اللہ کی تخصیص جائز ہے، لیکن علامہ عینیؒ نے فرمایا کہ اس روایت کو خبر مشہور کہنا جائز نہیں ہے اور بالفرض اگر اس کو خبر مشہور مان بھی لیا جائے تو کتاب اللہ کی تخصیص کے لئے خبر مشہور کا محکم ہونا ضروری ہے، نہ کہ محتمل، اور یہاں یہ قوی احتمال ہے کہ لا صلوة الخ میں نفی کو حقیقت کے بجائے کمال کی نفی پر محمول کیا جائے، لہذا یہ حدیث محتمل ہے، محکم نہیں ہے، پس ثابت ہو گیا کہ اس جیسی حدیث سے قرآن کی تخصیص صحیح نہ ہوگی۔

**فائدہ:** فرض نمازوں کی صرف پہلی دو رکعتوں میں اور وتر اور سنت اور نفل کی ہر رکعت میں قرأت فرض ہے اور سورہ فاتحہ فرض نمازوں کی پہلی دو رکعتوں میں اور باقی نمازوں کی سب رکعتوں میں ایک مرتبہ پڑھنا واجب ہے اسی طرح سورہ فاتحہ کے علاوہ کوئی سورت ملانا فرض کی پہلی دو رکعتوں میں اور باقی سب نمازوں کی سب رکعتوں میں واجب ہے۔

**فائدہ:** اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ آیت فاقروا ما تيسر الی آخرہ کے اندر تو ایک آیت سے کم کی قرأت نہ ہونے کی تخصیص ہے اور جب تخصیص ہوئی تو اس کا حکم ظنی ہونا چاہیے لہذا جب یہ ظنی ہو گیا تو اب اس سے مطلق قرأت کی فرضیت بھی ثابت نہیں ہو سکے گی۔

یہ ہے کہ عرف میں ایک آیت سے کم پر قرأت کے نام کا اطلاق ہی نہیں ہوتا لہذا علیحدہ سے کوئی تخصیص نہیں ہوئی کہ آیت مذکورہ کا حکم ظنی قرار دیا جائے نیز ایک آیت سے کم کی قرأت کو تو عرف عام میں قرأت کے ارادہ کے بغیر ہی پڑھ دیتے ہیں، جیسے بسم اللہ، الحمد للہ، سبحان اللہ معلوم ہوا کہ قرأت اسی وقت قرأت کہلائے گی جب کہ کم از کم ایک آیت ہو (بدائع) اسی طرح اگر جنبی اور حائضہ بلا ارادہ قرأت ایک آیت سے کم کی قرأت کرے تو کوئی حرج نہیں ہوگا بلکہ کبھی کبھار تو بلا ارادہ پوری آیت ہی پڑھ دی جاتی ہے جیسے بسم اللہ الرحمن الرحیم کاموں کے شروع کرتے وقت پڑھ دیتے ہیں لیکن قرأت کے قصد سے ایک آیت سے کم کی قرأت بھی جنبی اور حائضہ کے لئے پڑھنا حرام ہے۔ (بدائع ص ۲۹۷، ج ۱)

**نکتہ:** آیت مذکورہ میں فرمایا کہ جو آسان ہو نماز میں اسی کی قرأت کر لو حالانکہ بعض حافظ ایسے ہوتے ہیں کہ ان پر پورا قرآن یا اکثر قرآن پڑھنا آسان ہوتا ہے تو کیا وہ نماز میں پورا قرآن یا اکثر قرآن پڑھیں گے تو اس کا جواب یہ ہے کہ قرأت کے سلسلہ میں چونکہ لوگوں کی حالتیں مختلف ہوتی ہیں اس لئے اقل مقدار کا اعتبار کیا جائے گا کہ کم از کم بڑی ایک آیت پڑھنی ضروری ہے جو بھی آسان ہو اور چھوٹی تین آیتیں، اور دوسری بات یہ ہے کہ من القرآن میں اگر من تبعیضیہ مان لیں تو بعض قرأت مراد ہوگی نہ کہ تمام جو آسان ہو۔

**تو کیس:** ماتيسر من القرآن میں ما موصوف ہے تيسر باب تفعل سے ماضی کا صیغہ واحد مذکر غائب ہے من بیانہ یا تبعیضیہ عبارت ہوگی فاقروا کُلُّ آيَةٍ تيسر۔

**نکتہ:** اگر کوئی شخص یہ کہے کہ فاقروا ما تيسر الخ تو تہجد کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور تہجد کی فرضیت منسوخ ہوگئی لہذا جو تہجد کا جزء یعنی قرأت تو وہ بھی منسوخ ہوگی تو اس کا جواب یہ ہے کہ فاقروا الخ کے عموم الفاظ کا اعتبار ہوگا نہ کہ خصوص واقعہ کا



وَقُلْنَا كَذَلِكَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنَّهُ يُوجِبُ حُرْمَةً مَتْرُوكِ التَّسْمِيَةِ عَامِدًا وَجَاءَ فِي الْخَبَرِ أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ سُئِلَ عَنْ مَتْرُوكِ التَّسْمِيَةِ عَامِدًا فَقَالَ كُلُّهُ فَإِنَّ تَسْمِيَةَ اللَّهِ تَعَالَى فِي قَلْبٍ كُلِّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ فَلَا يُمَكِّنُ التَّوْفِيقُ بَيْنَهُمَا لِأَنَّهُ لَوْ ثَبَتَ الْحِلُّ بِتَرْكِهَا عَامِدًا لَثَبَتَ الْحِلُّ بِتَرْكِهَا نَاسِيًا فَجُنِبَ يَرْتَفِعُ حُكْمُ الْكِتَابِ فَيَتْرُكُ الْخَبَرُ.

### ترجمہ

اور اسی طرح ہم نے اللہ تعالیٰ کے قول وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ میں کہا کہ یہ قول اس جانور کے (کھانے کو) حرام ہونے کو ثابت کرتا ہے کہ جس پر قصداً بسم اللہ ترک کر دی گئی ہو اور حدیث میں آیا ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے متروک التسمیہ عامداً کے متعلق معلوم کیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اس کو کھاؤ، کیونکہ ہر مسلمان آدمی کے دل میں اللہ تعالیٰ کا نام موجود ہے پس آیت اور خبر کے درمیان تطبیق ممکن نہیں ہے اس لئے کہ اگر ترک تسمیہ عامداً سے جانور کے کھانے کی حلت ثابت ہو جائے تو ترک تسمیہ ناسیاً سے جانور کے کھانے کی حلت یقیناً ثابت ہوگی پس اس وقت کتاب اللہ کا حکم (بالکلیہ) مرتفع اور ختم ہو جائے گا لہذا خبر کو ترک کر دیا جائے گا۔

**تشریح:** وَقُلْنَا كَذَلِكَ الْخَبَرِ اٰی قُلْنَا مِثْلَ مَا قُلْنَا مِنْ قَبْلُ اِنَّ الْعَامَّ الَّذِي لَمْ يُخَصَّ مِنْهُ شَيْءٌ قَطْعِيٌّ فَلَا يُعَارِضُهُ مَا هُوَ ظَنِّيٌّ یعنی مصنفؒ کہتے ہیں کہ جس طرح ہم نے ماقبل میں عام غیر مخصوص منہ البعض کے متعلق بیان کیا ہے کہ اس پر عمل کرنا قطعی ہے اور ظنی شئی اس کے معارض نہیں ہو سکتی اور اس کی چند مثالیں بھی بیان کی جا چکی ہیں تو اسی طرح ہم قرآن کی اس آیت وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وانہ لفسق کے سلسلہ میں کہتے ہیں کہ اس کے اندر لفظ ما عام ہے اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ جس جانور پر ذبح کرتے وقت بسم اللہ نہ پڑھی گئی ہو تو اس جانور کا کھانا حلال نہیں ہے، اب بسم اللہ نہ پڑھنے کی دو صورتیں ہیں، ایک صورت تو یہ ہے کہ ذبح کرنے والا بسم اللہ پڑھنا بھول گیا ہو اور دوسری صورت یہ ہے کہ قصداً بسم اللہ چھوڑ دی ہو، اور آیت کے عموم میں بظاہر دونوں شکلیں داخل ہیں یعنی بسم اللہ کو قصداً ترک کر دیا ہو یا سہواً بسم اللہ ترک ہو گئی ہو تو اس جانور کا کھانا جائز نہیں ہے جیسا کہ امام مالکؒ کا یہی مسلک ہے اور ان کا استدلال اس آیت کے عموم سے ہے یعنی آیت کے الفاظ اس بات کے مقتضی ہیں کہ ترک تسمیہ قصداً ہو یا سہواً، بہر دو صورت اس جانور کا کھانا جائز نہیں ہے، مگر امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ آیت متروک التسمیہ سہواً کو شامل نہیں ہے اور اس کا پتہ دو وجہوں سے چلائے۔ ایک تو یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ترک تسمیہ عند الذبح کو فسق فرمایا ہے (وانہ لفسق) حالانکہ ترک تسمیہ سہواً فسق نہیں کہلاتا کیونکہ سہواً اور بھول بندہ کی طرف سے نہیں ہوتی بلکہ اللہ کی طرف سے ہوتی ہے جیسا کہ آپ کو معلوم ہے کہ اگر روزہ کی حالت میں بھول چوک سے کوئی شخص کچھ کھالے یا پی لے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا اسی طرح یہاں بھی ہے کہ ذبح کرتے وقت بھول سے بسم اللہ چھوٹ گئی ہو تو معاف ہے نیز بھول چوک اور نسیان پر مواخذہ نہیں ہوتا، حدیث میں ہے رَفَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَا وَالنِّسْيَانَ لِهَذَا مَعْلُومٌ ہوا کہ ترک تسمیہ سہواً اس آیت میں

داخل نہیں ہے ۲۔ دوسری بات یہ ہے کہ ناسی بسم اللہ بھول جانے والا بمنزلہ ذاکر کے ہے اور ذکر کبھی زبان سے ہوتا ہے اور کبھی دل سے گویا اس نے دل میں اللہ کا ذکر کر لیا۔ (بدائع) لہذا آیت کے تحت ایک فرد باقی رہا کہ اس جانور کا کھانا حلال نہیں جس پر قصد بسم اللہ ترک کر دی ہو اسی مفہوم کو مصنف کتاب نے اَنَّهُ يُوجِبُ حُرْمَةَ مَتْرُوكِ التَّسْمِيَةِ عَامِدًا سے بیان کیا ہے اس کے برخلاف امام شافعی فرماتے ہیں کہ بسم اللہ کو قصد ترک کیا ہو یا سہواً، بہر دو صورت اس ذبیحہ کا کھانا حلال ہے کیونکہ حدیث نبوی ہے اَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ سُبِّلَ عَنْ مَتْرُوكِ التَّسْمِيَةِ عَامِدًا الخ اس سے ایسے ذبیحہ کا حلال ہونا معلوم ہو رہا ہے جس پر بسم اللہ کو قصد ترک کر دیا گیا ہو کیونکہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے متروک التسمیہ عامدا کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کو کھاؤ اس لئے کہ اللہ کا نام ہر قلب مؤمن میں ہے، اور دوسری حدیث ہے المومن یذبح علی اسم اللہ تعالیٰ سُمیٰ او لم یسم یعنی مومن آدمی اللہ ہی کے نام پر ذبح کرتا ہے بسم اللہ پڑھے یا نہ پڑھے، امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ آیت اور حدیث میں تطبیق ممکن نہیں ہے کیونکہ اگر متروک التسمیہ عامدا کو حلال مان لیں تو متروک التسمیہ سہواً کا حلال ہونا بدرجہ اولیٰ ہے جیسا کہ اس کو احناف و شوافع بالاتفاق حلال کہتے بھی ہیں تو قرآن کے عام کے تحت ایک فرد بھی باقی نہ رہا بلکہ اس وقت کتاب اللہ کی اس آیت کا حکم بالکل مرتفع اور ختم ہو جائے گا گویا ولا تاكلوا میں نفی ہے ہی نہیں، اور اس تعارض میں تطبیق کی کوئی شکل بھی ممکن نہیں ہے کیونکہ بیک وقت آیت کلام اللہ اور حدیث رسول اللہ پر عمل ممکن نہیں ہے، لہذا قرآن کے مقابلہ میں خبر واحد کو ترک کر دیا جائے گا کیونکہ یہ عام غیر مخصوص منہ البعض ہے جو قطعی ہوتا ہے اور خبر واحد ظنی ہوتی ہے اور ظنی کے مقابلہ میں قطعی کو ترجیح دی جاتی ہے نیز امام شافعی کی متدل احادیث ضعیف ہیں خود امام شافعی ایسی حدیث سے استدلال کرنے کو روا نہیں سمجھتے، اور بعض احادیث حالت نسیان پر محمول ہیں جیسے المومن یذبح علی اسم اللہ سُمیٰ او لم یسم اور امام ابو حنیفہ کے مسلک کی تائید میں ایک حدیث بھی ہے جس کے راوی راشد بن سعید ہیں، ذبیحۃ المسلم حلال سُمیٰ او لم یسم ما لم یتعمد اور اجماع بھی دلیل ہے کہ تمام صحابہ متروک التسمیہ عام کے حرام ہونے پر متفق تھے، بس اس سبق کی توضیح تو مکمل ہو گئی الحمد للہ، اب اگر آپ چاہیں تو چلتے چلتے اختیاری مطالعہ پر بھی نظر ڈالتے چلیں۔

#### اختیاری مطالعہ — (اعتراض تو کیا مگر پھر بھی بات نہ بنی)

**نکتہ:** امام صاحب پر امام شافعی کی طرف سے یہ اعتراض کہ تم نے ترک تسمیہ سہواً کی تخصیص حدیث دُفِعَ عَنْ امْتِنِ الْخَطَا وَالنِّسْيَانِ سے کر دی تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے تخصیص کی ہی نہیں بلکہ ترک تسمیہ سہواً بمنزلہ ذاکر بقلہ کے ہے، دوسری بات یہ ہے کہ لم یذکر اسم اللہ مطلق ہے اور مطلق فرد کامل کی طرف لوٹتا ہے جیسا کہ مشہور ہے المطلق ینصرف الی الفرد الکامل، اور فرد کامل ترک تسمیہ قصد ہے نہ کہ سہواً کیونکہ سہواً تسمیہ چھوڑنے والا صرف صورۃ چھوڑنے والا ہے نہ کہ حقیقتاً، اور تیسری بات یہ ہے کہ اگر بطریق تسلیم تخصیص مان بھی لیں تو تخصیص اس وقت تک ہوگی جب تک کہ عام کے تحت کم از کم ایک فرد باقی رہے لہذا اگر متروک التسمیہ سہواً کی طرح متروک التسمیہ عام بھی حلال ہو جائے تو عام کے تحت ایک بھی فرد باقی نہیں رہے گا، اگر کوئی شخص یہ کہے کہ آیت مذکورہ کا تعلق تو ذبح کے علاوہ دیگر مطعومات و مشروبات سے ہے اور حدیث کا تعلق

ذبح سے ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت کفار مکہ کے سوال کرنے کے نتیجہ میں نازل ہوئی ہے، وہ لوگ کہتے تھے کہ تم اللہ کی عبادت کا ڈھونگ رچاتے ہو اور اللہ کے مارے ہوئے جانور کو کھاتے نہیں ہو تو اس پر یہ آیت مع سابقہ آیت فَكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ کے نازل ہوئی کہ اس جانور کو کھاؤ جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو اور نہ کھاؤ اس ذبیحہ کو جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو یعنی یا تو سرے سے بسم اللہ پڑھی ہی نہ ہو کہ وہ جانور اپنی طبعی موت مرا ہوا یا ایسا جانور جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو اور یونہی ذبح کر لیا گیا ہو، معلوم ہوا کہ آیت جانور کے کھانے سے متعلق ہے نہ کہ مطلق کھانے سے متعلق۔

**نکتہ:** اگر کسی جانور پر اللہ کے نام کے ساتھ ساتھ غیر اللہ کا بھی نام لیا گیا ہو تو اس کا کھانا بھی حلال نہیں ہوگا، اسی طرح وہ جانور جو غیر اللہ کے لئے مشہور ہو گیا ہو اس پر چاہے اللہ کا نام بھی لیا ہو اس کا کھانا درست نہیں ہے جیسے بکرا شیخ سدو کا یا گاؤں سید احمد کبیری کی یا مرغازین خان کا۔

**حافظہ:** بوقت ذبح چار رگیں کاٹی جاتی ہیں ۱۔ حلقوم یعنی سانس کی رگ ۲۔ مری یعنی غذاء کی رگ ۳۔ دوجان یعنی وہ دورگیں جو حلقوم اور مری کے پہلو میں گردن کے حصہ میں حلق کی طرف ہوتی ہیں۔ (در مختار)

**نکتہ:** تسمیہ کسی بھی زبان میں کر سکتے ہیں نیز تسمیہ ذابح کی جانب سے ہونا چاہیے نہ کہ کسی دوسرے کی طرف سے۔

**حافظہ:** اہل شرک اور مجوسی اور بت پرست اور مرتد کا ذبیحہ نہیں کھایا جائے گا البتہ سمجھ دار بچہ اور نشوال شخص اگر ذبح پر قادر ہو تو اس کا ذبیحہ کھایا جائے گا، اسی طرح یہود و نصاریٰ کا ذبیحہ بھی کھایا جائے گا، جبکہ انہوں نے کفر و شرک کو اختیار نہ کر لیا ہو۔

**تو کبیب:** وَقُلْنَا كَذَلِكَ الْخِ اٰی قُلْنَا قَوْلًا مِّثْلَ ذَلِكَ الْقَوْلِ. لَوُثِبَتِ الْحُلُ الْخِ، لو اگرچہ شرط و جزاء کے انتفاء کے لئے آتا ہے مگر یہاں ثبوت جزاء کے لئے ہے یوجب عن متروک التسمیة عامداً میں عامداً حال ہے اور ذوالحال التارک ہے جو لفظ المتروک سے مفہوم ہوا ہے۔

**الملفہ:** لَا تَاْكُلُوا بَابِ نَصْرِ عَنِ حَاضِرٍ، التسمیہ باب تفعیل کا مصدر، عامداً باب ضرب سے صیغہ اسم فاعل، ناسیاً باب سح سے صیغہ اسم فاعل تَحْلُو امر حاضر یُمْكِن باب افعال سے مضارع معروف یوتفع باب التعلال سے مضارع معروف۔

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَأُمِّهْتُمْ الْبَنَى اَرْضَعْنَكُمْ يَقْتَضِي بِعُمُومِهِ حُرْمَةَ نِكَاحِ الْمُرْضِعَةِ وَقَدْ جَاءَ فِي الْخَبَرِ لَا تَحْرُمُ الْمَصَّةُ وَلَا الْمَصْتَانِ وَلَا الْإِمْلَاجَةُ وَلَا الْإِمْلَاجَتَانِ فَلَمْ يُمَكِّنِ التَّوْفِيقُ بَيْنَهُمَا فَيُتْرَكَ الْخَبَرُ.

### ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی عام غیر مخصوص منہ بعض کے مقابلہ میں خبر واحد کے متروک ہونے کی مثال سابق کی طرح مندرجہ ذیل مثال بھی ہے کہ) اللہ تعالیٰ کا قول وَأُمِّهْتُمْ الْبَنَى اَرْضَعْنَكُمْ اپنے عموم کی وجہ سے مرضعہ یعنی دودھ پلانے والی کے (دودھ پینے والے کے ساتھ) نکاح کی حرمت کا تقاضا کرتا ہے اور حدیث میں آیا ہے لَا تَحْرُمُ الْمَصَّةُ الْخِ یعنی ایک دفعہ چوسنا یا دودھ چوسنا حرمت کو ثابت نہیں کرتا ہے اور نہ ایک دفعہ بچہ کے منہ میں پستان دینا اور نہ دودھ

دینا (یعنی حرمت کو ثابت نہیں کرتا) پس قولِ باری تعالیٰ اور خبر کے درمیان توفیق و تطبیق ممکن نہیں ہے لہذا خبر کو ترک کر دیا جائے گا۔

**تشریح:** وكذلك الخ أى مثل ما تركنا الخبر بمقابلة العام الذى لم يخص منه البعض یعنی حسب سابق کتاب اللہ کے عام غیر مخصوص منہ البعض کے مقابلہ میں خبر واحد کو ترک کرنے کی ایک اور مثال ملاحظہ ہو، اس آیت کے اندر لفظ اَرْضَعْنَ عام ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ تم پر تمہاری وہ مائیں بھی حرام ہیں جنہوں نے تم کو دودھ پلایا ہے یعنی ان سے نکاح کرنا حرام ہے قلیل دودھ پلایا ہو یا کثیر لہذا لفظ اَرْضَعْنَ اپنے عموم کی وجہ سے مرضعہ کے نکاح کے حرام ہونے کا تقاضہ کرتا ہے (رضیع کے ساتھ) نیز حدیث میں ہے قلیل الرضاع و کثیرہ سواء یعنی تھوڑا دودھ پلانا اور زیادہ دودھ پلانا دونوں برابر ہے اور یہی احناف کا مذہب ہے (بدائع ص ۴۰۴، ج ۳) اس کے برخلاف ایک حدیث ہے لا تحرم المصّة ولا المصّتان ولا الاملاجة ولا الاملاجتان یعنی ایک مرتبہ بچہ کا مرضعہ کی پستان کو چوسنا یا دو مرتبہ چوسنا یا دودھ پلانے والی کا اپنی پستان کو بچہ کے منہ میں ایک دفعہ داخل کرنا یا دو دفعہ داخل کرنا حرمت رضاعت کو ثابت نہیں کرتا جیسا کہ حضرت امام شافعیؒ کا یہی مسلک ہے کہ ایک یا دو مرتبہ بچہ کے پستان چوسنے سے یا ایک دو مرتبہ دودھ پلانے والی کا اپنے پستان کو بچے کے منہ میں داخل کرنے سے حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی بلکہ حرمت رضاعت پانچ گھونٹ دودھ پینے سے ثابت ہوگی مگر قرآن و حدیث میں تطبیق کی کوئی شکل نظر نہیں آتی لہذا خبر واحد کو ترک کر دیا جائے گا اور قرآن کے عموم کو باقی رکھا جائے گا نیز حدیث مذکور لا تحرم المصّة الخ کی اسناد میں طحاوی نے ذکر کیا ہے کہ اس میں اضطراب ہے لہذا یہ حدیث یا تو کتاب اللہ کی وجہ سے مردود ہے یا منسوخ ہے (ہدایہ بحوالہ قدوری ۱۶۸)

**نوٹ:** المصّة بمعنی چوسنا یہ رضیع کا فعل ہے یعنی دودھ پینے والے بچہ کا اور الاملاجة بمعنی پستان کو بچہ کے منہ میں داخل کرنا یہ مرضعہ کا فعل ہے یعنی دودھ پلانے والی کا۔

**تنبیہ:** اتنی بات یاد رکھنا ضروری ہے کہ حرمت رضاعت بچپن کی عمر یعنی دو سال تک کی عمر میں دودھ پینے سے ثابت ہوگی، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے إنما الرضاعة من المجاعة یعنی رضاعت سے جو حرمت ثابت ہوگی وہ اسی زمانہ کے دودھ پینے سے ثابت ہوگی جس زمانہ میں دودھ سے ہی بچے کا نشوونما ہوتا ہے یعنی جو دودھ مجامعہ یعنی بھوک کو دفع کرے لہذا بچے کے علاوہ کبیر شخص کی بھوک چونکہ محض دودھ سے دفع نہیں ہوتی بلکہ غذا اکھانا اور خوراک سے دفع ہوتی ہے اس لئے دو سال کی عمر کے بعد کا دودھ پینا حرمت کو ثابت نہیں کرے گا اور مدت رضاعت کا دو سال ہونا صاحبینؒ کے نزدیک ہے اور اسی پر فتویٰ ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مدت رضاعت ڈھائی سال ہے۔

**نوٹ:** لا تحرم المصّة ولا المصّتان الخ کی ایک دوسری توجیہ اور پانچ گھونٹ سے حرمت رضاعت ثابت ہونے کے متعلق امام شافعیؒ کا استدلال اگر دیکھنا چاہو تو اس کو اختیار مطالعہ میں دیکھ لو نیز اس اختیاری مطالعہ سے

آپ کو ایسی باتیں معلوم ہوں گی جو آپ کے دل میں گھوم رہی ہیں اور جن کو ظاہر کرنے پر آپ کا دل بے تاب ہے۔  
اختیاری مطالعہ (کسی طالب علم کو دودھ اتر آئے تو؟ یا شوہر بیوی کا دودھ پی لے تو؟)

**فائدہ:** امام شافعی فرماتے ہیں کہ حرمت رضاعت کم از کم پانچ گھونٹ دودھ پینے سے ثابت ہوگی اور استدلال حدیث عائشہؓ سے ہے عن عائشہؓ انها قالت کان فیما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات یحرمن ثم نسخن بخمس معلومات فتوقی رسول اللہ علیہ وسلم یعنی قرآن میں حرمت رضاعت کے لئے دس رضعات ہونا نازل ہوا (دس مرتبہ دودھ پینا) پھر منسوخ ہو کر پانچ رضعات باقی رہیں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہو گیا، ہم احناف کہتے ہیں کہ یہ آیت منسوخ ہوگئی ہے، اور اب صرف مطلق دودھ پینے سے حرمت رضاعت کا ثابت ہونا باقی رہا، آیتوں کا نسخ اس طرح بھی ہوتا ہے کہ وہ آیت سبھی کے ذہنوں سے بھلا دی جائے حتیٰ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذہن سے بھی اور صفحات کتاب سے بھی بالکل غائب کر دی جائے اور لا تحرم المصۃ و لا المصتان النع کی ایک توجیہ یہ ہے کہ حدیث میں یہ شکل مراد ہے کہ بچہ پستان کو ایک دو مرتبہ چوسے اور پستان سے دودھ نہ نکلے اسی طرح عورت اپنی پستان کو بچہ کے منہ میں ایک دو مرتبہ ڈالے اور دودھ نہ نکلے تو اس سے حرمت ثابت نہ ہوگی، ظاہر ہے کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ پستان سے فوراً دودھ نہیں نکلتا بلکہ دو چار مرتبہ پستان کو چوسنے اور منہ سے دبانے کے بعد دودھ نکلتا ہے۔

مدت رضاعت دو سال ہے چنانچہ ایک دفعہ ایک دیہاتی کی عورت نے بچہ جنا اور وہ مر گیا چنانچہ عورت کی پستان ورم زدہ ہوگئی تو دیہاتی دودھ چوستا تھا اور کھلی کر دیتا تھا ایک دفعہ ایک گھونٹ حلق میں چلا گیا تو اس نے ابو موسیٰ اشعری سے مسئلہ معلوم کیا، انہوں نے فرمایا کہ بیوی حرام ہوگئی اس دیہاتی نے پھر یہی مسئلہ عبد اللہ ابن مسعود سے معلوم کیا تو انہوں نے فرمایا کہ حرام نہیں ہوئی کیونکہ حرمت اس دودھ سے ثابت ہوتی ہے جو گوشت پیدا کرے اور اس دودھ سے نشوونما بھی ہو، اور یہ خاصیت صرف اس دودھ میں ہے جو دو سال تک کی عمر میں پیا جائے لہذا تمہارا اپنی بیوی کا دودھ پینے سے حرمت ثابت نہ ہوگی، معلوم ہوا کہ اسی دودھ سے حرمت ثابت ہوگی جو صرف دو سال کی عمر میں پیا جائے نہ کہ اس کے بعد دودھ پینے سے۔

مسئلہ: اگر مرد کے دودھ نکل آئے تو اس سے حرمت ثابت نہ ہوگی۔

مسئلہ: اگر دودھ پینے کا شک ہو تو اس سے حرمت ثابت نہ ہوگی۔

مسئلہ: اگر کنواری لڑکی کی پستان میں دودھ اتر آئے تو اس سے بھی حرمت رضاعت ثابت ہو جاتی ہے۔

**فائدہ:** اگر کوئی معترض یہ اعتراض کرے کہ آیت و امہاتکم النی ارضعنکم کا عام مخصوص منہ البعض کی قبیل سے ہونا لازم آرہا ہے نہ کہ عام غیر مخصوص منہ البعض کی قبیل سے کیونکہ اس میں یہ تخصیص ہے کہ حرمت رضاعت مدت رضاعت ہی میں دودھ پینے سے ثابت ہوگی نہ کہ اس کے بعد، لہذا جب یہ آیت عام مخصوص منہ البعض کی قبیل سے ہے تو یہ ظنی ہوگئی اور جب یہ ظنی ہے تو خبر واحد لا تحرم المصۃ النع سے اس میں مزید تخصیص ہو جانی چاہیے اور وہ یہ کہ ایک یا دو گھونٹ دودھ پینے سے حرمت رضاعت ثابت نہ ہو۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کے اندر کوئی تخصیص نہیں ہے کیونکہ مدت رضاعت میں دودھ پینے سے حرمت ثابت ہونے کی قید کو ہم نے خود قرآن کی آیت و امہاتکم النی ارضعنکم میں لفظ امہات سے سمجھا ہے کہ امہات بمعنی اصول ہیں (یعنی لفظ اس کے معنی اصل کے ہیں) لہذا جب مائیں یعنی دودھ پلانے والیاں اصول ہیں تو دودھ پینے والے

بچے ان کی فروغ اور ان کے اجزاء ہو گئے اور جزئیت اور بحضیت اسی وقت ثابت ہوگی جبکہ مرضہ کے دودھ سے بچہ کا گوشت پوست اور ہڈیوں میں نشوونما پیدا ہو اور ہڈیوں اور گوشت میں نشوونما اسی دودھ سے پیدا ہوتا ہے جبکہ بچہ اس دودھ کا بالکل محتاج ہو اور اس کی تمام تر غذا دودھ ہی ہو جیسا کہ حدیث إِنَّمَا الرِّضَاعَةُ مِنَ الْمَجَاعَةِ کی احقر نے چند سطور قبل تشریح کی ہے لہذا مدت رضاعت ہی وہ مدت ہے جس میں محض دودھ سے ہی بچہ کا نشوونما ہوتا ہے برخلاف کبیر کے کہ کبیر شخص کے گوشت و پوست کا مدار غذا اور خوراک پر ہوتا ہے لہذا مدت رضاعت کے بعد دودھ پینا اس آیت کے تحت داخل ہی نہیں ہے تو بس ثابت ہو گیا کہ اس آیت میں کوئی تخصیص بھی نہیں ہے لہذا یہ آیت عام غیر مخصوص منہ البعض کی قبیل سے ہے اور اس کا حکم قطعی ہے چنانچہ خبر واحد کو ترک کر دیا جائے گا اور آیت کو اپنے عموم پر برقرار رکھا جائے گا۔

الملفۃ: ارضعن باب افعال سے ماضی کا جمع مؤنث غائب المرضعة باب افعال سے اسم فاعل مؤنث المصة مَصْ مَصًّا (ن، ہ) چوستا الاملاحة باب افعال دودھ پلانا۔

وَأَمَّا الْعَامُّ الَّذِي خُصَّ عَنْهُ الْبَعْضُ فَحُكْمُهُ أَنَّهُ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ فِي الْبَاقِي مَعَ الْإِحْتِمَالِ فَإِذَا قَامَ الدَّلِيلُ عَلَى تَخْصِصِ الْبَاقِي يَجُوزُ تَخْصِصُهُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ أَوْ الْقِيَاسِ إِلَى أَنْ يَبْقَى الثَّلَاثُ وَبَعْدَ ذَلِكَ لَا يَجُوزُ تَخْصِصُهُ فَيَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ وَإِنَّمَا جَازَ ذَلِكَ لِأَنَّ الْمُخَصَّصَ الَّذِي أَخْرَجَ الْبَعْضَ عَنِ الْجُمْلَةِ لَوْ أَخْرَجَ بَعْضًا مَجْهُولًا يَثْبُتُ الْإِحْتِمَالُ فِي كُلِّ فَرْدٍ مُعَيَّنٍ فَجَازَ أَنْ يَكُونَ بَاقِيًا تَحْتَ حُكْمِ الْعَامِّ وَجَازَ أَنْ يَكُونَ دَاخِلًا تَحْتَ دَلِيلِ الْخُصُوصِ فَاسْتَوَى الطَّرَفَانِ فِي حَقِّ الْمُعَيَّنِ فَإِذَا قَامَ الدَّلِيلُ الشَّرْعِيُّ عَلَى أَنَّهُ مِنْ جُمْلَةٍ مَا دَخَلَ تَحْتَ دَلِيلِ الْخُصُوصِ تَرَجَّحَ جَانِبُ تَخْصِصِهِ وَإِنْ كَانَ الْمُخَصَّصُ أَخْرَجَ بَعْضًا مَعْلُومًا عَنِ الْجُمْلَةِ جَازَ أَنْ يَكُونَ مَعْلُومًا بِعِلَّةٍ مَوْجُودَةٍ فِي هَذَا الْفَرْدِ الْمُعَيَّنِ فَإِذَا قَامَ الدَّلِيلُ الشَّرْعِيُّ عَلَى وُجُودِ تِلْكَ الْعِلَّةِ فِي غَيْرِ هَذَا الْفَرْدِ الْمُعَيَّنِ تَرَجَّحَ جِهَةٌ تَخْصِصِهِ فَيُعْمَلُ بِهِ مَعَ وُجُودِ الْإِحْتِمَالِ

### ترجمہ

اور بہر حال وہ عام کہ جس سے بعض افراد کو خاص کر لیا گیا ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ اس عام پر باقی افراد میں عمل کرنا واجب ہے احتمال تخصیص کے ساتھ (یعنی جن افراد میں تخصیص نہیں ہوئی ان پر احتمال تخصیص کے ساتھ عمل کرنا واجب ہے) پس جب باقی افراد کی تخصیص پر دلیل قائم ہو جائے تو خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ باقی کی (یعنی باقی افراد میں سے کسی فرد کی) تخصیص اس حد تک جائز ہوگی کہ (عام کے تحت) تین افراد باقی رہ جائیں اور اس تخصیص کے بعد عام کی تخصیص جائز نہ ہوگی پس اس (عام مخصوص منہ البعض جس میں تخصیص ہوتے ہوتے تین افراد باقی بچے ہیں) پر عمل کرنا واجب ہوگا اور یہ تخصیص (یعنی ابتداءً دلیل قطعی کے ذریعہ تخصیص ہونے کے بعد اب خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ تخصیص) جائز ہے اس لئے کہ جس شخص (تخصیص کرنے والی دلیل) نے عام کے من جملہ افراد سے بعض کو نکالا ہے تو اگر بعض

مجهول افراد کو نکالا ہے تو ہر ہر فرد معین میں احتمال تخصیص ثابت ہوگا (جس کی تشریح یہ ہے) پس جائز ہے کہ وہ فرد، حکم عام کے تحت باقی ہو (یعنی اس فرد کی تخصیص نہ ہوئی ہو) اور (یہ بھی) جائز ہے کہ وہ فرد، دلیل خصوص (تخصیص) کے تحت داخل ہو (یعنی اس فرد کی تخصیص ہوگئی ہو) پس ہر فرد معین کے بارے میں دونوں طرفیں (۱۔ عام کے تحت باقی رہنا ۲۔ دلیل خصوص کے تحت داخل ہونا) برابر ہو گئیں، پس جب اس بات پر دلیل شرعی قائم ہو جائے کہ وہ فرد (جو بھی فرد) ان افراد کے مجموعہ سے ہے جو دلیل خصوص کے تحت داخل ہیں تو اس فرد کی تخصیص کی جانب رائج ہو جائے گی (یعنی یہ فرد، حکم عام کے تحت باقی نہ رہ کر دلیل خصوص کے تحت داخل ہو جائے گا) اور اگر تخصیص نے عام کے جملہ افراد سے بعض معلوم افراد کو نکالا ہے تو ممکن ہے کہ وہ معلوم فرد کسی ایسی علت کے ساتھ معلول ہو جو اس فرد معین میں موجود ہو پس جب اس فرد معین کے علاوہ کسی فرد میں اس علت کے پائے جانے پر دلیل شرعی قائم ہو جائے تو اس (فرد) کی تخصیص کی جانب رائج ہو جائے گی (یعنی یہ فرد جس میں علت موجود ہے عام کے حکم سے نکل کر دلیل خصوص کے تحت داخل ہو جائے گا) پس عام پر یعنی اس کے تحت باقی افراد پر احتمال تخصیص کے ساتھ عمل کیا جائے گا۔

**تشریح:** مجھے اس سبق میں تین باتیں عرض کرنی ہیں ۱۔ اس عبارت میں چونکہ عام خص عنہ البعض کا بیان ہے اس لئے پہلی بات تو یہ ہے کہ تخصیص کن شرائط کے ساتھ ہوگی ۲۔ عام خص عنہ البعض کے حکم کے بارے میں چار اقوال ہیں ۳۔ تخصیص کس حد تک صحیح ہے۔

**پہلی بات:** تخصیص کی شرائط، عام کے افراد میں سے بعض افراد کو جس دلیل کے ذریعہ خاص کریں گے اس دلیل کو تخصیص کہتے ہیں اور تخصیص کی تعریف یہ ہے قصر العام علی بعض مسمیاتہ بکلام مستقل موصول یعنی عام کو اس کے بعض افراد پر کلام مستقل مقترن کے ذریعہ محصور کرنا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تخصیص کی شرط یہ ہے کہ تخصیص الفاظ و کلام ہو لہذا بغیر عبارت لائے محض عقل و عادت یا جس کی بناء پر بعض افراد کو عام سے علیحدہ کرنے کو تخصیص نہیں کہیں گے جیسے اللہ خالق کل شئی کے اندر شئی سے مراد مایوی اللہ ہے نہ کہ خود واجب الوجود اور یہ تعین باعتبار عقل کے ہے کیونکہ اللہ کو اس حکم تخلیق سے علیحدہ کرنے کے لئے کوئی کلام نہیں لایا گیا اس لئے اس کو تخصیص نہیں کہیں گے، اسی طرح جس اور مشاہدہ سے بعض افراد کی علیحدگی کو تخصیص نہیں کہیں گے جیسے بلقیس کے متعلق وَاُوْتِیَتْ مِنْ کُلِّ شَیْءٍ تو یہاں واقعہ ہر شئی مراد نہیں ہے یا عادت کی مثال جیسے کوئی کہے لا آکل راسًا تو متعارف سری مراد ہوتی ہے لہذا اس کو تخصیص نہیں کہیں گے۔ (التلویح والتوضیح ص ۱۱۹) نیز تخصیص کلام مستقل ہو غیر مستقل نہ ہو مثلاً غایت، شرط، استثناء، صفت اور بدل البعض وغیرہ کے ذریعہ بعض افراد عام کا قصر نہ کیا گیا ہو، غایت کے ذریعہ جیسے ثم اتموا الصیام الی اللیل، شرط کے ذریعہ جیسے ولکم نصف ما ترک ازواجکم ان لم یکن لهن ولد الخ شرط نے آکر شوہر کے لئے نصف ترک ملنے کو اس صورت کے ساتھ خاص کر دیا جبکہ میت بیوی نے کوئی لڑکا نہ چھوڑا ہو (شرط بغیر جزاء کے کلام مستقل نہیں ہوتا یا جیسے انت طالق ان دخلت الدار) استثناء کے ذریعہ جیسے جاء نبي القوم الا زیذا، صفت کے

ذریعہ جیسے فی الابل السائمة زکوٰۃ، اور بدل البعض کے ذریعہ جیسے جاء نى القوم بعضهم اور تیسری شرط یہ ہے کہ شخص عام کے ساتھ مقترن ہو یعنی عام کے تکلم کے بعد متصل شخص آجانا چاہیے دونوں کے زمانے میں بعد اور فصل نہ ہو جیسے فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضاً أو على سفر فعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ میں شخص یعنی ومن كان مريضاً عام سے مقارن ہے یعنی فمن شهد منكم الخ میں لفظ من عام ہے ہر شخص کو شامل ہے خواہ وہ صحیح ہو یا مریض ہو یا مسافر ہو ہر ایک کو روزہ رکھنے کا حکم ہے پھر ما بعد آیت سے مسافر اور مریض کو روزہ نہ رکھنے کی رخصت دیدی گئی، اور اگر عام اور شخص کے درمیان بعد زمانی ہو تو اس کو تخصیص نہیں کہیں گے بلکہ نسخ جزئی کہیں گے جیسے والمطلقات يتربصن بانفسهن الخ کے اندر المطلقات عام ہے مطلقہ قبل الدخول ہو یا بعد الدخول اس کو بظاہر عدت گزارنے کا حکم ہے پھر یا ايها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ کے ذریعہ مطلقہ قبل الدخول کو حکم عام سے خارج کر دیا گیا کہ اس پر کوئی عدت نہیں ہے۔

نوٹ: اگر عام سے بعض افراد کو دلیل غیر مستقل یا دلیل غیر لفظی کے ذریعہ خارج کیا گیا ہو یا عام اور شخص میں بعد زمانی ہو تو اس کو تخصیص نہیں کہیں گے اور نہ ہی یہ عام قطعیت سے خارج ہوگا، بعض حضرات یہ فرماتے ہیں کہ شخص کا عام سے مقارن ہونا اول مرتبہ شرط ہے اور یہ قید اس کی ماہیت میں داخل نہیں ہے لہذا دوسری مرتبہ تخصیص تخصیص ہی کہلائے گی خواہ صفت و شرط وغیرہ ہی کے ذریعہ ہو (نور الانوار) امام شافعیؒ کے نزدیک تخصیص کی تعریف یہ ہے قَصْرُ العام علی بعض المسمیات مطلقاً، لہذا امام شافعیؒ کے نزدیک تخصیص کے لئے کلام مستقل مقترن کا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ تخصیص کلام کے ذریعہ ہو یا غیر کلام کے ذریعہ ہو اور کلام مستقل ہو یا غیر مستقل اور کلام عام سے مقترن ہو یا مفصول اور جدا ہو سب درست ہے۔

دوسری بات: عام مخصوص عنہ البعض کے حکم میں چار مذاہب اور مصنف کی عبارت کی تشریح ۱۔ جمہور علماء فرماتے ہیں کہ عام مخصوص عنہ البعض قطعی نہیں رہتا بلکہ ظنی ہو جاتا ہے، مصنف اس مسلک کی ترجمانی کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ عام مخصوص منہ البعض پر باقی افراد میں احتمال تخصیص کے ساتھ عمل کرنا واجب ہے اور ظاہر ہے کہ احتمالی ظنی ظنی ہوتی ہے لہذا جب باقی افراد کی تخصیص پر دلیل مہیا ہو جائے تو ان افراد کی تخصیص خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ سے جائز ہے یہاں تک کہ عام کے تحت تین افراد باقی رہ جائیں پھر اس کے بعد تخصیص جائز نہ ہوگی اور عام کے تحت باقی ماندہ افراد پر عمل کرنا واجب ہوگا یعنی عام کے اندر پہلی دفعہ تو دلیل قطعی (آیت قرآن یا حدیث مشہور یا اجماع) کے ذریعہ تخصیص ہوگی پھر بقیہ افراد میں بھی احتمال تخصیص باقی رہے گا لہذا وہ ظنی بن گیا اور چونکہ خبر واحد اور قیاس بھی ظنی ہیں اس لئے ظنی کے ذریعہ ظنی کی تخصیص درست ہے اور بقیہ افراد میں تخصیص کی دلیل وانما جاز ذلك سے بیان کر رہے ہیں کہ شخص یعنی آیت یا حدیث مشہور یا اجماع نے جن بعض افراد کو مخصوص کیا ہے ان کی دو صورتیں ہیں اور دونوں



صورتوں میں احتمال ہے لہذا جب دونوں صورتوں میں احتمال موجود ہے تو چونکہ احتمالی شے ظنی ہوتی ہے لہذا عام بھی ظنی بن گیا اور جب عام ظنی ہو گیا تو اب خبر واحد اور قیاس سے اس کی تخصیص جائز ہے اور وہ دو صورتیں یہ ہیں کہ شخص نے جن بعض افراد کو مخصوص کیا ہے، وہ افراد مخصوص مجہول ہوں گے یا معلوم، اگر مجہول ہیں یعنی وہ افراد کہ جن کو خاص کیا گیا ہے وہ نامعلوم ہیں تو ہر فرد میں یہ احتمال ہے کہ وہ خاص کئے ہوئے افراد میں داخل ہے یا عام کے تحت داخل ہے لہذا ہر فرد میں دونوں جہتیں برابر ہیں، لہذا ہر فرد میں احتمال ثابت ہو گیا مثلاً قول امیر اقلوا المشرکین میں المشرکین تمام افراد مشرکین کو عام ہے پھر ولا تقتلوا بعضہم نے آکر بعض غیر متعین افراد کو قتل کے حکم سے خارج کر دیا مگر وہ بعض ہیں کون؟ تو وہ متعین نہیں ہیں، بلکہ مجہول ہیں لہذا ہر فرد مشرک میں یہ بھی احتمال ہے کہ وہ اقلوا المشرکین کے تحت داخل ہو اور قتل کیا جائے اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ ولا تقتلوا بعضہم کے تحت داخل ہو اور اس کو قتل نہ کیا جائے لہذا فَاِذَا قَامَ الدَّلِيلُ الشرعیُّ علی أَنَّهُ الخ سے یہ بیان فرما رہے ہیں کہ جب عام کے کسی فرد کے بارے میں یہ دلیل (خواہ دلیل ظنی ہی ہو جیسے حدیث خطہ) قائم ہو جائے کہ وہ فرد دلیل خصوص کے تحت داخل ہے تو وہ عام سے نکل جائے گا اور اس کی تخصیص کر دی جائے گی جیسے احل اللہ البیع و حرّم الربوا کے اندر البیع معرف باللام (بالف لام جنسی) ہونے کی وجہ سے عام ہے جس کی حلت کو بیان کیا ہے خواہ دونوں عوض برابر برابر ہوں یا کم و بیش (مثلاً ایک طرف ایک کلو گیہوں ہو اور دوسری طرف سوا کلو) پھر اس عموم سے و حرّم الربوا کہہ کر ربوا کو خاص کر لیا گیا اور ربوا کے معنی مطلق زیادتی کے ہیں مگر مطلق زیادتی مراد نہیں ہے کیونکہ بیع میں بھی تو نفع اور زیادتی مال ہی مقصود ہوتی ہے تو ربوا کا مفہوم مجہول ہے کہ اس سے کون سی زیادتی مراد ہے جو حرام ہے تو حدیث الحنطۃ بالحنطۃ والذهب بالذهب والفضۃ بالفضۃ والشعیر بالشعیر والملح بالملح والتمر بالتمر بدأ ببید الخ کے اندر چھ چیزوں کے ذریعہ تفسیر کر کے واضح کر دیا کہ ان چیزوں کی بیع میں کمی و بیشی ربوا ہوگی مگر ان اشیاء سے علاوہ کا حکم تو معلوم نہ ہو سکا اس لئے ائمہ حضرات کو علت ربوا بیان کرنی پڑی، چنانچہ حضرت امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ اشیاء مکملہ و موزونہ کی بیع کو اس کے ہم جنس کے ساتھ برابر برابر اور نقد یعنی ہاتھوں ہاتھ بیچنا اور خریدنا جائز ہوگا نہ کمی و زیادتی کے ساتھ اور نہ ادھار البتہ اگر اشیاء مکملہ و موزونہ کو خلاف جنس کے ساتھ بیچا تو کمی و زیادتی تو جائز ہے مگر ہاتھ در ہاتھ معاملہ کرنا ضروری ہوگا، (والنفصیل فی کتب الفقہ) اور اگر شخص نے بعض افراد متعینہ کو خاص کیا ہے تو ممکن ہے کہ اس تخصیص کی کوئی علت ہوگی چنانچہ دیگر افراد کے اندر بھی اس علت کے پائے جانے کا احتمال ہے (گویا احتمال ثابت ہو گیا) لہذا جب دیگر افراد کے اندر اس علت کے وجود پر دلیل شرعی قائم ہو جائے تو تخصیص کی جہت راجح ہو جائے گی یعنی وہ افراد عام کے حکم سے نکل کر دلیل خصوص کے تحت داخل ہو جائیں گے، جیسے اقلوا المشرکین میں المشرکین عام ہے پھر ولا تقتلوا اهل الذمۃ کہہ کر ذمیوں کو خاص کر لیا گیا جن کے عدم قتل کی علت لڑائی نہ کرنا ہے تو جہاں جہاں بھی یہ علت پائی جائے گی وہیں وہیں تخصیص ہو جائے گی لہذا ابو زہرے، بچے، عورتیں، اپانج وغیرہ کو بھی قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ

نہ لڑنا ان کے اندر بھی موجود ہے، لہذا تخصیص کے بعد عام کے تحت جو افراد باقی بچ گئے ہوں ان پر احتمال تخصیص کے ساتھ عمل کیا جائے گا۔

الغرض پہلا مذہب جمہور حنفیہ کا ہے کہ عام مخصوص عنہ البعض قطعی نہیں رہتا بلکہ ظنی ہو جاتا ہے اور دلیل گزر چکی کہ اس عام کی دو صورتیں ہیں اور ہر صورت میں احتمال موجود ہے اور احتمالی شی ظنی ہوتی ہے مگر یہ بات یاد رہے کہ اس عام پر عمل کرنا واجب ہے اور وہ حجت بھی ہے کیونکہ صحابہ نے ایسے عام کے ساتھ استدلال کیا ہے، دوسرا مذہب شیخ ابوالحسن کرخانی اور عیسیٰ ابن ابان کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ عام مخصوص عنہ البعض حجت نہیں رہتا نہ یقین کا فائدہ دے گا اور نہ ظن کا بلکہ اس میں توقف کیا جائے گا اور نہ اس پر عمل کرنا واجب ہے اور نہ اس سے استدلال کرنا صحیح ہے، تیسرا مذہب یہ ہے کہ عام مخصوص عنہ البعض اسی طرح قطعی رہتا ہے جس طرح وہ قبل التخصیص قطعی تھا مخصوص (یعنی جن کی تخصیص کر دی گئی) معلوم ہو یا مجہول، چوتھا مذہب یہ ہے کہ اگر خاص کردہ افراد معلوم نہ ہوں تو عام باقی افراد میں قطعی ہوگا اور اگر خاص کردہ افراد مجہول ہوں تو عام کسی حالت میں قابل حجت نہیں رہے گا نہ قطعی طور سے اور نہ ظنی۔

تیسری بات: تخصیص کتنے افراد کے باقی رہنے تک صحیح ہے تو اس سلسلے میں تحقیقی بات یہ ہے کہ اگر عام جمع کا صیغہ ہو اور نکرہ ہو اور معنی میں بھی اس کے جمعیت ہو یا پھر اسم جمع ہو کہ معنی میں تو جمعیت ہے مگر اس کا کوئی مفرد لفظی نہ ہو جیسے قوم اور دھڑ تو اس کی تخصیص عام کے تحت تین افراد کے باقی رہنے تک صحیح ہو سکتی ہے اور اگر وہ عام ایسا صیغہ ہے کہ نہ لفظاً جمع ہے اور نہ معنی بلکہ جمع کے معنی اس سے مراد لینا چاہیں تو لے سکتے ہوں جیسے من اور ما، تو عام کے تحت ایک فرد کے باقی رہنے تک تخصیص ہو سکتی ہے ایسا نہیں ہو سکتا کہ عام کے تحت ایک بھی فرد باقی نہ رہے کیونکہ اگر عام کے حکم کے تحت ایک فرد بھی باقی نہ رہے گا تو عام کا تکلم بے سود ہونا لازم آئے گا، لہذا عام کے تحت ایک فرد ضرور باقی رہنا چاہیے، یہی حکم اسم جنس معرف باللام اور جمع معرف باللام کا ہے جیسے المرأة، النساء، المسلمون، المشرکون اور نکرہ تحت الٹی چونکہ عموم کا فائدہ دیتا ہے اس لئے اس کا بھی یہی حکم ہے۔ عزیز طلبہ! اس سبق میں بعض طلبہ کو کچھ اعتراضات ابھارتے ہیں ان شاء اللہ وہ اعتراضات اختیاری مطالعہ کو پڑھنے سے حل ہو جائیں گے۔

### اختیاری مطالعہ

**فائدہ:** بعض طلبہ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ جب قوم و دھڑ وغیرہ میں کہ جو معنی جمع ہیں تین افراد کے باقی رہنے تک تخصیص ہوتی ہے تو من اور ما بھی تو معنی جمع ہیں اس میں بھی تین افراد کے باقی رہنے تک تخصیص ہونی چاہیے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں میں فرق ہے اور وہ یہ کہ قوم تو اسم جمع ہے یعنی اس کے معنی میں جمعیت لازمی ہے، صرف ایک فرد کے لئے لفظ قوم کا استعمال درست نہیں ہے برخلاف لفظ من اور ما کے معنی کے اعتبار سے ان کو عموم کے لئے استعمال کر لیتے ہیں، جیسا کہ ماقبل میں مصنف نے اس کو عام معنی کی مثال میں پیش کیا ہے مگر ان کے معنی میں عموم لازم نہیں ہے، لہذا اس کو عموم کے لئے استعمال کرنا چاہیے تو عموم کے لئے استعمال کر سکتے ہیں اور اگر خصوص کے لئے استعمال کرنا چاہیں تو خصوص کے لئے بھی استعمال کر سکتے ہیں، عام کے لئے جمع کا ہونا ضروری نہیں ہے لہذا من اور ما عام معنی ہیں جمع اور اسم جمع نہیں ہیں

برخلاف لفظ قوم کے کہ وہ اسم جمع ہے لہذا جب قوم اور من و مائیں فرق ہو گیا تو اب اعتراض مذکور واقع نہ ہوگا۔

**فائدہ:** فائدۃ الملائکۃ میں الملائکۃ سے صرف حضرت جبرئیل مراد ہیں اور یہ مجاز ہے یعنی جمع بول کروا حد مراد لینا مجاز ہے نہ کہ تخصیص، دیکھئے مشکل ترکیبوں کا حل۔

**الترکیب:** العام الذی الخ مبتداء ہے اور فحکمہ انہ الخ خبر مع الاحتمال الف لام مضاف الیہ کے عوض میں ہے ای مع احتمال التخصیص يجوز تخصیصہ ای تخصیص الفرد الباقي وبعد ذلك ای بعد ذلك التخصیص فیجب العمل بہ ائی بالعام الذی خص عنه البعض ۲ بہ ای بالثلث وانما جاز ذلك ای تخصیص العام۔ **اللفظ:** خص باب نعر سے ماضی مجہول مصدر خصاً وخصوصاً ہے المخصص باب تفعیل سے صیغہ اسم فاعل استوی باب انفعال سے ماضی ترجع باب تفعیل سے ماضی واحد مذکر غائب۔

فَصَلِّ فِي الْمَطْلَقِ وَالْمُقَيَّدِ ذَهَبَ اصْحَابُنَا إِلَى أَنَّ الْمَطْلَقَ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى إِذَا امْكَنَ الْعَمَلُ بِإِطْلَاقِهِ فَالزِّيَادَةُ عَلَيْهِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسُ لَا يَجُوزُ مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ فَلَمَّا مَوْزُ بِهِ هُوَ الْغَسْلُ عَلَى الْإِطْلَاقِ فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ النِّيَّةِ وَالتَّرْتِيبِ وَالْمُؤَالَاةِ وَالتَّسْمِيَةِ بِالْخَبَرِ وَلَكِنْ يُعْمَلُ بِالْخَبَرِ عَلَى وَجْهِ لَا يَتَغَيَّرُ بِهِ حُكْمُ الْكِتَابِ فَيُقَالُ الْغَسْلُ الْمَطْلَقُ فَرَضَ بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَالنِّيَّةُ سُنَّةٌ بِحُكْمِ الْخَبَرِ.

### ترجمہ

یہ فصل مطلق اور مقید کے بیان میں ہے ہمارے اصحاب (احناف) اس جانب گئے ہیں (یعنی ان کا مسلک یہ ہے) کہ کتاب اللہ کا مطلق جب اس کے اطلاق پر عمل کرنا ممکن ہو تو اس پر (کتاب اللہ کے مطلق پر) خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ زیادتی جائز نہ ہوگی اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے قول فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ میں ہے پس مامور یہ مطلق غسل ہے (یعنی بلا لحاظ قیودات نیت ترتیب وغیرہ) لہذا اس پر خبر واحد کے ذریعہ نیت اور ترتیب اور موالات اور تسمیہ کی شرط کو زیادہ نہیں کیا جائے گا لیکن خبر واحد کے ساتھ اس طور پر عمل کیا جائے گا جس سے کتاب اللہ کا حکم متغیر نہ ہو چنانچہ کہا جائے گا کہ مطلق غسل کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے فرض ہے اور نیت حدیث کے حکم کی وجہ سے سنت ہے۔

**تشریح:** اس فصل میں مصنف ”مطلق اور مقید دونوں کو بیان کر رہے ہیں اور دونوں کو ایک فصل میں جمع کرنے کی وجہ یہ ہے کہ تنقید اطلاق کو عارض آتی ہے لہذا ان دونوں کے درمیان تقابلی ہے اور دو چیزوں میں تقابل ہونا بھی ایک مناسبت اور علاقہ ہے۔

**مطلق و مقید کی تعریف:** مطلق وہ لفظ ہے جو ذات پر بلا لحاظ اوصاف دلالت کرے یعنی اس کے ساتھ صفت، شرط، زمان اور عدد کا اقتران نہ ہو (تسہیل الاصول) اور مقید وہ لفظ ہے جو ذات مع الوصف پر دلالت کرے جیسے شعر:

او باغباں کے لڑکے کب سے ہوا ہے باغی  
ایک سیب ہم نے مانگا کچا دیا نہ داغی

اس میں سیب مطلق ہے اور کچا اور داغی سیب مقید ہے، مطلق ہمارے نزدیک بمنزلہ خاص کے ہے اور قطعی ہے لہذا خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ مطلق کے اطلاق کو ختم نہیں کیا جائے گا کیونکہ مطلق کو مقید کرنا بمنزلہ نسخ کے ہے اور خبر واحد اور قیاس سے کتاب اللہ کا نسخ جائز نہیں ہے کیونکہ نسخ منسوخ سے اعلیٰ اور قوی ہونا چاہیے یا کم از کم مساوی ہو حالانکہ خبر واحد اور قیاس کتاب اللہ سے نہ اقویٰ ہیں اور نہ اس کے مساوی ہے بلکہ کمزور اور ضعیف ہیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک مطلق بمنزلہ عام کے ہے اور ظنی ہے لہذا ان کے نزدیک خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ اس کی تقیید جائز ہے۔

ذهب اصحابنا الخ ہمارے اصحاب احناف کا یہ کہنا ہے کہ جب تک مطلق کے اطلاق کو باقی رکھتے ہوئے عمل ممکن ہوگا تو خبر واحد اور قیاس کے ذریعہ سے اس پر زیادتی نہیں کی جائے گی، مثال کے طور پر فاعسلوا وجوہکم کے اندر وضو کا تذکرہ ہے اور اس میں اوصاف و شرائط کا لحاظ کئے بغیر مطلقاً اعضاء ثلاثہ کو دھونے اور سر پر مسح کرنے کا حکم ہے اور حنفیہ کا یہی مسلک ہے برخلاف امام شافعیؒ کے کہ وہ وضوء میں نیت اور ترتیب کو فرض قرار دیتے ہیں اور حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ حدیث انما الاعمال بالنیات سے نیت ثابت ہو رہی ہے کہ اعمال کا مدار نیتوں پر ہے اور وضو بھی ایک عمل ہے نیز وضو ایک عبادت ہے اور عبادت بغیر نیت کے صحیح نہیں ہوتی اور ترتیب کے ثبوت کے لئے حضرت امام شافعیؒ حدیث پیش کرتے ہیں، حدیث یہ ہے لا یقبل اللہ صلوة امرء حتی یضع الطہور فی مواضعہ فیغسل وجہہ ثم یدیه (ترجمہ) ”اللہ تعالیٰ کسی آدمی کی نماز کو قبول نہیں فرماتے، یہاں تک کہ وہ پاکی کو اس کی جگہ میں رکھے پس پہلے اپنا چہرہ دھوئے پھر ہاتھ دھوئے“ دیکھئے اس حدیث سے ترتیب ثابت ہو رہی ہے کہ غسل ید کو ثم حرف عطف کے ذریعہ بیان کیا ہے اور ثم ترتیب کے لئے آتا ہے معلوم ہوا کہ پہلے منہ دھونا پھر دونوں ہاتھ دھونا، پھر مسح کرنا اور پھر دونوں پیر دھونے ضروری ہوں گے اور امام مالکؒ وضو میں پے در پے ہونے کو ضروری قرار دیتے ہیں اور حدیث سے استدلال کرتے ہیں انہ صلی اللہ علیہ وسلم امر رجلاً صلی وفی قدمہ لثمعة بإعادة الوضوء والصلوة (حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو وضو اور نماز دونوں کے لوٹانے کا حکم فرمایا جس کے پیر میں کچھ چمک تھی) نیز حضورؐ پے در پے وضوء فرمانے پر مواظبت فرماتے تھے جو دلیل وجوب ہے اور داؤد ظاہری وضو میں بسم اللہ کو ضروری اور شرط قرار دیتے ہیں اور حدیث سے استدلال کرتے ہیں حدیث یہ ہے لا وضوء لمن لم يذكر اسم اللہ علیہ حنفیہ فرماتے ہیں کہ یہ سب اخبار آحاد ہیں ان سے کتاب اللہ پر زیادتی نہیں ہو سکتی لہذا مطلق غسل اور مسح فرض ہے نہ کہ نیت اور ترتیب وغیرہ کیونکہ آیت میں ان دونوں کو مطلق بیان کیا ہے جس میں کسی طرح کی کوئی قید نہیں ہے، نیز مسح اور غسل صیغہ خاص میں جن کے معنی متعین ہیں یعنی غسل کے معنی ہیں پانی بہانا اور مسح کے معنی ہیں پانی پہنچانا، یعنی سر پر تر ہاتھ پھیرنا، لہذا احتیاط وضوء کے لئے دو چیزیں کافی ہیں یعنی اعضاء ثلاثہ منہ، ہاتھ، پیر کا دھونا اور سر کا مسح کرنا (تسہیل الاصول) اور احادیث شریفہ سے جو باتیں ثابت ہو رہی ہیں وہ سب سنت ہیں جن پر عمل کرنے سے ثواب میں زیادتی ہوگی اور یہ احادیث اس درجہ اور مرتبہ کی نہیں ہیں کہ جن سے وجوب ثابت ہو جیسا کہ لا صلوة الا بفاتحة الكتاب

سے وجوب ثابت تھا الحاصل مصنف فرماتے ہیں کہ مطلق غسل کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے فرض ہوگا اور نیت کا مرتبہ وغیرہ حدیث کے حکم کی وجہ سے سنت ہوں گی اور ائمہ کرام کی متدل احادیث کے جوابات اختیاری مطالعہ کے ضمن میں دیکھے جاسکتے ہیں۔

**نوٹ:** لُئمة جسم کا وہ حصہ جو وضو یا غسل میں خشک رہ جائے۔

### اختیاری مطالعہ

خفیہ فرماتے ہیں کہ انما الاعمال بالنیات کے اندر مضاف محذوف ہے عبارت ہوگی انما ثواب الاعمال بالنیات لہذا اگر بلا نیت وضو کر لیا تو ثواب مرتب نہ ہوگا لیکن مقاح صلوٰۃ ہونے کے لئے یہ وضوح ہے نیت پر اعمال کی درستی اور صحت موقوف نہیں ہوتی ورنہ پھر تو کپڑے اور جگہ وغیرہ کی پاکی کے لئے بھی نیت کرنی ضروری ہوگی، نیز وضو کا حکم برائے حصول طہارت ہے جو ولکن یُرید لیطہر کم سے معلوم ہوا اور طہارت نیت پر موقوف نہیں ہوتی کیونکہ اللہ نے فرمایا ہے وانزلنا من السماء ماءً طہوراً اور ہم نے آسمان سے ماء طہور نازل فرمایا، لہذا معلوم ہوا کہ پانی بلا نیت کے مطہر ہے چنانچہ نیت کی شرط بڑھانے سے لازم آتا ہے کہ وہ پانی بغیر نیت کے مطہر نہ ہو، طہور ظاہر بنفسہ مطہر لغیرہ کو کہتے ہیں، نیز وضو ہے بھی عبادت غیر مقصودہ لہذا اس میں نیت کی قید نہیں بڑھائی جائے گی۔

**نکتہ:** تسمیہ داؤد ظاہری کے نزدیک فرض ہے (۱) وضو سے مراد طہارت ہے اور ترک تسمیہ اس میں مغل نہیں ہے نیز حدیث لا وضوء لمن یدکر اسم اللہ علیہ کے مندرجہ ذیل حدیث معارض نہیں ہے مَنْ تَوَضَّأَ وَذَكَرَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ كَانَ طَهُورًا لِّجَمِيعِ بَدَنِهِ وَمَنْ تَوَضَّأَ وَلَمْ يَذْكُرْ اسْمَ اللَّهِ كَانَ طَهُورًا لِّمَا أَصَابَ الْمَاءُ مِنْ بَدَنِهِ (ترجمہ) ”جس شخص نے وضو کیا اور بسم اللہ پڑھ کر وضو کیا تو یہ اس کے تمام بدن کی طہارت ہے اور جس شخص نے بغیر بسم اللہ پڑھے وضو کیا تو یہ صرف اعضاء وضو کی طہارت ہے“ اس حدیث میں طہارت عن الذنوب مراد ہے، لہذا بلا تسمیہ وضو کرنے سے اعضاء وضو پاک ہو جائیں گے، گو ثواب کم ہو لہذا یہ بات معلوم ہوگئی کہ بغیر بسم اللہ پڑھے وضو کرنا صحت صلوٰۃ کے لئے کافی ہے، اور احناف کے نزدیک تسمیہ عند الوضوء ایک قول کے مطابق مستحب ہے، اور اکثر حضرات کا قول سنت ہونے کا ہے، اور شوافع کے یہاں تسمیہ سنت ہے، لہذا لا وضوء لمن یدکر اسم اللہ اور لا وضوء لمن لم یسم میں فضیلت کی نفی ہے۔ (ہدایہ ص ۶) قاضی ابوبکر باقلانی نے ایک جواب یہ دیا ہے کہ لا وضوء الخ اور لا صلوٰۃ الخ جیسا انداز ذات کی نفی کے لئے استعمال ہوتا ہے اور کبھی صحت کی نفی کے لئے اور کبھی کمال کی نفی کے لئے لہذا اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال۔

**نکتہ:** لا وضوء لمن لم یدکر اسم اللہ علیہ کے اندر کمال کی نفی مراد لیکر تسمیہ کو واجب کیوں قرار نہیں دیا گیا جس طرح کہ لا صلوٰۃ الا بفاتحة الكتاب کے اندر کمال کی نفی مراد لیکر فاتحہ کو واجب قرار دیا گیا ہے، (۲) فاتحہ نماز کے لئے شرط ہے جو اصل ہے برخلاف ان احاد کے کہ یہ تابع یعنی وضوء کیلئے شرط ہونے کو بتا رہی ہیں اور اصل کے تابع اور تابع کے تابع میں فرق ظاہر ہے لہذا لا وضوء الخ میں فضیلت کی نفی مراد ہوگی نہ کمال کی نفی۔

**نکتہ:** امام شافعی کی متدل حدیث لا یقبل اللہ صلوٰۃ الخ اس حدیث کو بعض نے ضعیف اور بعض نے غیر صحیح کہا ہے (نور الانوار ص ۱۶، حاشیہ ۱۸، بدائع ص ۱۰۰) اور امام شافعی کے خلاف ایک دلیل یہ ہے کہ یَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا

لَقَمْنُمُ الْخ کے اندر اوّٰی مطلق جمع کے لئے ہے اس میں ترتیب کا لحاظ ضروری نہیں ہے جیسے انما الصدقات للفقراء والمساكين الخ کے اندر اوّٰی مطلق جمع کے لئے ہے۔ (بدائع ج ۱، ص ۱۰۰) نیز حضور ایک دفعہ وضو کرتے وقت سر کا مسح بھول گئے تھے وضو سے فارغ ہونے کے بعد یاد آیا تو فراغت کے بعد سر کا مسح کیا لہذا اگر ترتیب فرض ہوتی تو آپ ﷺ وضو کا اعادہ فرماتے صرف مسح پر اکتفا نہ فرماتے، امام مالکؒ کے نزدیک موالات فرض ہے یعنی ایک عضو خشک نہ ہونے پائے کہ دوسرا دھویں اور دلیل میں امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس پر مواظبت فرماتے تھے، جواب یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مواظبت فرمانا فرض ہونے کی دلیل نہیں ہے ورنہ پھر تو مضمضہ اور استنشاق بھی فرض ہونے چاہئیں بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مواظبت فرمانا سنت ہونے کی دلیل ہے جیسے رمضان کے آخری عشرہ کا اعتکاف سنت مؤکدہ ہے جبکہ نبیؐ نے اس پر بھی مواظبت فرمائی ہے، ہاں اگر مواظبت اس طرح ہو کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے ترک پر نکیر فرمائی ہو تو یہ وجوب کی دلیل ہے (نور الانوار ص ۶) اور حدیث مذکور جس میں اعادہ وضو کا ذکر ہے تو وہ تعلیمات ہے۔

عام اور مطلق کے مابین فرق ۱۔ عام اپنے تمام افراد کو شامل ہوتا ہے اور مطلق بعض غیر معین افراد کو علی سبیل البدلیت شامل ہوتا ہے البتہ مطلق کے معنی ہوتے متعین ہی ہیں ۲۔ عام شخص سے خالی ہوتا ہے جبکہ مطلق صفت کی قید سے خالی ہوتا ہے جیسے لفظ رقاب عام ہے تمام افراد کو شامل ہے بلا کسی شخص کے، اور لفظ رقبہ کسی غیر معین ایک فرد کو شامل ہے اور صفت کی قید سے خالی ہے یعنی رقبہ مومنہ ہو یا غیر مومنہ ۳۔ عام کے افراد بھی ہوتے ہیں جبکہ مطلق صرف ایک پر بھی صادق آسکتا ہے۔

**الفحو:** بخبر الواحد والقیاس متعلق مقدم لایجوز کے منالہ مبتدا ہے اور فی قوله متعلق موجود کے ہو کر خبر شرط النية لایزاد کا نائب فاعل ہے والترتیب والمولات والتسمية کا عطف الیہ پر ہے وجہ موصوف بالبعده صفت اجزاء: فاعسلوا میں غسل کا حکم ہے اور غسل مطلق ہونے کے ساتھ ساتھ باعتبار وضع خاص و عام مشترک و مؤول میں سے خاص ہے کیونکہ اس کے معنی متعین ہیں اور ایک ہیں اور خاص کی تین قسموں خاص الفرد، خاص النوع، خاص الجنس میں سے خاص الفرد ہے۔

وَكَذَلِكَ قُلْنَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ إِنْ الْكِتَابَ جَعَلَ جَلْدَ الْمِائَةِ حَدًّا لِلزَّانِي فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ التَّغْرِيبُ حَدًّا لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْبُكَرُ بِالْبُكَرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ بَلْ يَفْعَلُ بِالْخَبَرِ عَلَى وَجْهِ لَا يَتَغَيَّرُ بِهِ حُكْمُ الْكِتَابِ فَيَكُونُ الْجَلْدُ حَدًّا شَرْعِيًّا بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَالتَّغْرِيبُ مَشْرُوعًا سِيَاسَةً بِحُكْمِ الْخَبَرِ.

### ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی ما قبل کی آیت میں غسل کو مطلق باقی رکھنے کی مثال کی طرح یہ مثال بھی ہے) اللہ تعالیٰ کے قول الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما الخ میں ہم نے کہا کہ کتاب اللہ (کی اس آیت) نے سو کوڑے مارنے کو زنا کی حد قرار دیا ہے لہذا اس پر بطور حد کے نبیؐ کے قول الْبُكَرُ بِالْبُكَرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ کی وجہ سے

تغریب یعنی ایک سال کے لئے شہر بدر کرنے کی زیادتی نہیں کی جائے گی، بلکہ خبر مذکور پر اس طور سے عمل کیا جائے گا کہ جس سے کتاب اللہ کا حکم متغیر نہ ہو پس سو کوڑے مارنا کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے حد شرعی ہوگا اور ایک سال کی جلا وطنی (شہر بدر کرنا) حدیث کے حکم کی وجہ سے سیارۃً و مصلحتاً مشروع ہوگی۔

**تشریح:** و كذلك الخ مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح ماقبل کے اندر کتاب اللہ کے عام یعنی غسل کو مطلق باقی رکھا گیا ہے اور حدیث کی وجہ سے اس کے اوپر نیت، ترتیب، تسمیہ وغیرہ کی زیادتی نہیں کی گئی اسی طرح کتاب اللہ کے مطلق کو اس کے اطلاق پر باقی رکھنے کی دوسری مثال کتاب اللہ کے قول الزانیۃ و الزانی فاجلدوا الخ میں ہے، اس آیت میں الزانیۃ و الزانی کے اندر الف لام عہد کا ہے یعنی غیر شادی شدہ مرد و عورت اگر زنا کریں گے تو ان کی سزا احناف کے نزدیک فقط سو کوڑے مارنا ہے، اس کے برخلاف امام شافعیؒ کے نزدیک سو کوڑے مارنے کے بعد ان کو ایک سال کے لئے شہر بدر بھی کیا جائے گا حدیث مذکور فی المتن کی بناء پر، جس کا ترجمہ یہ ہے کہ غیر شادی شدہ مرد و عورت کے زنا کی سزا ایک سو کوڑے مارنا اور ایک سال کیلئے جلاوطن کرنا ہے (أَلْيَكُ بِالْبُكَرِ الخ ائى عقوبة زنا البكر بالبكر الخ) احناف دو طرح سے استدلال کرتے ہیں ۱۔ قرآن میں غیر شادی شدہ مرد و عورت کے زنا کرنے کی سزا صرف سو کوڑے مارنا بیان کیا ہے لہذا بطور حد ایک سال کے لئے شہر بدر کرنا کتاب اللہ پر زیادتی کرنا ہے اور زیادتی علی الکتاب نسخ ہے جو خبر واحد سے جائز نہیں ہے ۲۔ اللہ تعالیٰ نے زنا کی جزاء سو کوڑے بیان کئے ہیں اور جزاء مشتق من الاجتزاء بمعنی إكتفاء ہے یعنی سو کوڑے مکمل سزا ہے لہذا اگر ایک سال کا شہر بدر کرنا بھی حد میں داخل کر دیا جائے تو حد مجموعہ بن جائے گی اور یہ نص کے بالکل خلاف ہے لہذا حدیث پر اس طریقے سے عمل کیا جائے گا جس سے کتاب اللہ کا حکم متغیر نہ ہو چنانچہ جلد مائتہ حد شرعی ہوگا کتاب اللہ کے حکم سے اور تغریب عام یعنی ایک سال کے لئے شہر بدر کرنا حدیث پر عمل کرتے ہوئے حاکم وقت کی صوابدید اور سیاست پر موقوف ہوگا کہ اگر حاکم وقت مصلحت سمجھے تو شہر بدر کرے ورنہ نہیں چنانچہ حضرت عمرؓ نے ایک شخص کو شہر بدر کیا تھا پھر وہ روم میں جا کر ہرقل بادشاہ سے مل کر نصرانی بن گیا تھا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا اب اس کے بعد میں کسی کو شہر بدر نہیں کروں گا اِنَّهُ نَفَى رَجُلًا فَلَحِقَ بِالرُّومِ فَقَالَ لَا اَنْفِي رَجُلًا بَعْدَهَا اَبَدًا معلوم ہوا کہ اگر ایک سال کے لئے شہر بدر کرنا حد شرعی ہوتا تو حضرت عمرؓ کو اس حد کو ساقط کرنے کا قطعاً اختیار نہ ہوتا کیونکہ حد کو ساقط کرنے کا کسی کو اختیار نہیں ہوتا لہذا شہر بدر کرنا مصلحت قاضی پر موقوف ہے اگر مصلحت ہو تو شہر بدر کیا جاسکتا ہے ورنہ نہیں اور اس کے لئے زنا کا صدور ہی ضروری نہیں غیر زنا کی سزا میں بھی شہر بدر کیا جاسکتا ہے چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہیئت نامی منیخت کو مصلحت مدینہ شہر سے نکلوا دیا تھا لہذا یہ بات واضح ہوگئی کہ شہر بدر کرنا حد میں داخل نہیں ہے بلکہ مصلحت قاضی پر موقوف ہے۔ نوٹ: منیخت ہیئت نامی شخص کو شہر بدر کرانے کا یہ واقعہ اصول الشاشی کی عربی شرح میں ہے مگر حدیث کی کتابوں میں اتنا مکتوب ہے کہ اس کو حضورؐ نے اپنی بیویوں کے حرم میں جانے کی اجازت دی تھی کہ وہ مِنْ غَیْرِ اُولٰی الارْبَةِ میں سے تھا، پھر اس کی ایک ایسی بات سنی جس سے معلوم ہوا کہ اس کو عورتوں کی شناخت ہے تو

آپ نے بیویوں کو اس سے پردہ کرنے کا حکم دیا۔ نوٹ: شادی شدہ مرد و عورت کے زنا کرنے کی سزا اختیاری مطالعہ کے ضمن میں ملاحظہ ہو۔

### اختیاری مطالعہ

**فائدہ:** شادی شدہ مرد و عورت کے زنا کرنے کی سزا قول باری تعالیٰ الشیخ والشیخہ اذازینا فارجموہا میں مذکور ہے (اس آیت کی تلاوت منسوخ ہے مگر حکم باقی ہے) سزا یہ ہے کہ دونوں کو رجم (سنگسار) کر کے ہلاک کر دیا جائے گا اور اگر زانی و زانیہ میں سے ایک شادی شدہ ہے اور دوسرا غیر شادی شدہ ہے تو شادی شدہ کو رجم کیا جائے گا اور غیر شادی شدہ کو سو کوڑے لگائے جائیں گے گویا رجم کے لئے محسن ہونا ضروری ہے، چنانچہ حضرت ماعز اسلمیؓ کو بوجہ محسن ہونے کے رجم کیا گیا تھا اور احسان کی سات شرطیں ہیں ۱۔ عقل ۲۔ بلوغ ۳۔ حریت ۴۔ اسلام ۵۔ نکاح صحیح ۶۔ زوجین کا مذکورہ صفات سے متصف ہونا ۷۔ جملہ صفات مذکورہ پائے جانے کے بعد دخول کا مؤخر ہونا چنانچہ اگر دخول مقدم ہو گیا تو اس کا اعتبار نہ ہوگا جب تک دوسرا دخول نہ پایا جائے لہذا بچہ، مجنون، عبد، کافر محسن نہ ہوں گے، اور نہ نکاح فاسد سے محسن ہوں گے اور نہ محض نکاح سے بلادخول کے اور نہ ہی زوجین کے مذکورہ جملہ صفات سے متصف نہ ہونے کی شکل میں، لہذا اگر عاقل بالغ حر مسلم نے اپنی زوجہ صبیہ یا مجنون یا باندی سے جماع کیا پھر وہ بالغ ہو گئی یا جنون سے آفاقہ ہو گیا یا وہ آزاد ہو گئی تو وہ محسن نہ ہوگا لہذا اگر اس نے کسی عورت سے زنا کر لیا تو رجم نہ ہوگا (بدائع ص ۴۹۳، ج ۵)

**نکتہ:** مسلمان کا خون تین صورتوں میں درست ہے ۱۔ ایمان لانے کے بعد کفر کرنا ۲۔ محسن ہونے کے بعد زنا کرنا ۳۔ ناحق کسی کو قتل کرنا۔

**توکیب:** الزانیۃ میں الف لام اسم موصول کے معنی میں ہے ای المرأة التي زنت والرجل الذی زنی الخ مبتدا اور خبر کی ترکیب ہوگی الزانیۃ والزانی مبتدا ہے اور فاجلدوا ای مقول فی حقہما فاجلدوا خبر ہے۔

**نکتہ:** الزانیۃ والزانی میں مؤنث کو مذکر پر اس لئے مقدم کیا کہ اس میں شہوت زیادہ ہوتی ہے اور زنا کا مدار بھی شہوت پر ہی ہے برخلاف سرقہ کے کہ قرآن کی آیت السارق والسارقة الخ میں صیغہ مذکر کو مقدم کیا کیونکہ چوری کا مدار جرأت و بہادری پر ہے اور جرأت و بہادری عورت کی بہ نسبت مردوں میں زیادہ ہوتی ہے

**اجراء:** جلد مائة مطلق ہونے کے ساتھ باعتبار وضع خاص، عام، مشترک و مؤول میں سے خاص الفرد ہے۔

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَلَيَطَوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ مُطْلَقٌ فِي مُسَمَّى الطَّوَّافِ بِالْبَيْتِ فَلَا يَزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ الْوُضُوءِ بِالْخَبَرِ بَلْ يُعْمَلُ بِهِ عَلَى وَجْهِ لَا يَتَغَيَّرُ بِهِ حُكْمُ الْكِتَابِ بَأَن يَكُونُ مُطْلَقُ الطَّوَّافِ فَرَضًا بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَالْوُضُوءِ وَاجِبًا بِحُكْمِ الْخَبَرِ فَيُجْبَرُ النُّقْصَانُ اللَّازِمُ بِتَرْكِ الْوُضُوءِ الْوَاجِبِ بِالْذَّمِّ

### ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی ماقبل میں بیان کردہ آیت قرآنی الزانیۃ والزانی الخ میں مائة جلدہ کے مطلق ہونے کی طرح) اللہ تعالیٰ کا قول وَلَيَطَوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ طواف کعبہ کے مسمی و مفہوم میں مطلق ہے لہذا اس پر حدیث کی وجہ



سے وضو کی شرط کو زیادہ نہیں کیا جائے گا بلکہ خبر پر اس طور سے عمل کیا جائے گا جس سے کتاب اللہ کا حکم متغیر نہ ہو، بایں طور کہ کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے مطلق طواف فرض ہوگا اور حدیث کے حکم کی وجہ سے وضو واجب ہوگا چنانچہ واجب وضو کے ترک سے لازم آنے والے نقصان کی تلافی دم دیکر کی جائے گی۔

**تفسیر:** احناف فرماتے ہیں کہ جس طرح اس سے پہلی آیت میں عاۃ جلدۃ کا حکم مطلق تھا اسی طرح قرآن کی اس آیت وَلَيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ میں بھی طواف زیارت کو مطلق بیان فرمایا ہے، وضو کے ساتھ ہو یا بلا وضو کے، یعنی قرآن کی اس آیت میں طواف کو وضو کے ساتھ مقید نہیں کیا ہے بلکہ یہ آیت طواف بالبيت کے مسمیٰ و مفہوم میں مطلق ہے امام شافعی حدیث الطَّوَّافِ بِالْبَيْتِ صَلَوةً (بيت اللہ کا طوف بمنزلہ نماز کے ہے) سے استدلال کرتے ہیں کہ اس حدیث میں طواف کو نماز فرمایا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ نماز میں وضو ضروری ہے، لہذا یہ حدیث اس بات کی مقتضی ہے کہ طواف میں وضو ضروری ہو جس طرح نماز میں وضو ضروری ہے، دوسری حدیث ہے اِنَّهٗ قَالَ الطَّوَّافِ صَلَوةً اِلَّا اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی اَبَاحَ فِيْهِ الْكَلَامَ یعنی طواف نماز ہے مگر اللہ نے طواف میں گفتگو کو مباح رکھا ہے، اس حدیث کا بھی یہی مقتضی ہے کہ طواف میں وضو ضروری ہو، احناف فرماتے ہیں کہ خبر واحد سے طواف میں وضو کی قید بڑھا کر کتاب اللہ پر زیادتی نہیں کی جاسکتی کیونکہ کتاب اللہ کے مطلق پر زیادتی کرنا بمنزلہ اس کو منسوخ کرنے کے ہے، لہذا مطلق طواف (طواف زیارت) فرض ہے با وضو ہو یا بے وضو، اور رہی حدیث الطَّوَّافِ بِالْبَيْتِ صَلَوةً تو اتنا تو ظاہر ہی ہے کہ حدیث مذکور میں نماز سے مراد حقیقی نماز نہیں ہے کیونکہ نماز میں تو قرأت اور تعدیل ارکان بھی فرض ہیں حالانکہ طواف میں قرأت اور تعدیل کا کوئی لحاظ نہیں ہوتا لہذا یہی کہیں گے کہ حدیث میں تشبیہ مقصود ہے یعنی الطَّوَّافِ بِالْبَيْتِ صَلَوةً بمعنی الطَّوَّافِ بِالْبَيْتِ كَالصَّلَاةِ ہے اور تشبیہ یا تو ثواب میں ہے یا پھر تشبیہ فرضیت میں ہے جبکہ طواف زیارت ہو یا یوں کہا جائے کہ طواف نماز کے مشابہ ہے بذات خود نماز نہیں ہے لہذا اس اعتبار سے کہ وہ نماز نہیں تو اس کے لئے طہارت بھی فرض نہیں، اور اس اعتبار سے کہ وہ نماز کے مشابہ ہے تو طہارت اس کے لئے واجب ہے، عملاً بالذلیلین بالقدر امکان (بدائع)

خلاصہ کلام یہ ہے کہ حدیث پر اس طریقہ سے عمل کیا جائے گا جس سے کتاب اللہ کا حکم متغیر نہ ہو لہذا کتاب اللہ کی وجہ سے مطلق طواف فرض ہوگا اور حدیث کی وجہ سے وضو کو واجب قرار دیا جائے گا لہذا اگر کوئی اس واجب (وضو) کو ترک کر دے تو چونکہ وہ مطلق طواف بجالایا اس لئے فرض تو ذمہ سے ساقط ہو جائے گا مگر ترک واجب سے لازم آنے والے نقصان کی تلافی دم دیکر کی جائے گی یعنی اگر کسی نے بلا وضو طواف کیا اور پھر طواف کا اعادہ کئے بغیر وہ اپنے اہل کی طرف لوٹ آیا تو اس کو بکری ذبح کرنی ہوگی یعنی بکری ذبح کر کے اس کو صدقہ کر دے۔ (بدائع ص ۳۰۹، ج ۲)

### اختیاری مطالعہ

وَلَيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ طواف میں کتنے چکر لگائے جائیں اور ابتداء کہاں سے ہو تو اس سلسلہ میں یہ آیت مجمل ہے اور خبر واحد اس کا

بیان بن سکتی ہے فرمایا انہ صلی اللہ علیہ وسلم طواف سبعة اشواط وابتدا من الحجر ”نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سات چکر لگائے اور حجر اسود سے ابتداء کی“ خبر واحد ہر اس چیز کا بیان بن سکتی ہے جس کا آیت قرآن احتمال رکھتی ہے جیسے مذکورہ آیت میں وَلِيَطُوفُوا باب تفعل کا صیغہ ہے اور تاء تفعل تکلف اور مبالغہ کے لئے ہے لہذا خبر واحد نے اس اجمال کا بیان کر دیا کہ طواف میں سات چکر لگائے جائیں گے اور ابتداء حجر اسود سے ہوگی، خبر واحد مطلقاً بیان نہیں بن سکتی کہ بقول امام شافعی طہارت، کا بھی بیان بن جائے ورنہ کتاب اللہ پر زیادتی لازم آئے گی، لہذا اب یہ اعتراض نہ ہوگا کہ خود احناف نے آیت قرآن و ليطوفوا میں یہ زیادتی کی ہے کہ سات چکر ہوں گے اور ابتداء حجر اسود سے ہوگی۔

**نکتہ:** وَلِيَطُوفُوا صیغہ امر ہے اور صیغہ امر میں لام امر سے پہلے واو، فاء، ثم ہو تو لام امر کو ساکن کرنا درست ہے **نکتہ:** عتیق بمعنی قدیم، کیونکہ اس کے بارے میں ارشاد باری ہے اِنَّ اَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ یعنی کعبہ چکی عبادت گاہوں میں سب سے پہلی عبادت گاہ ہے یہ عتیق باب ضرب سے صیغہ صفت ہے بمعنی آزاد کیونکہ لوگوں کی شرارتوں سے اللہ نے اس کو ہمیشہ آزاد رکھا ہے جیسا کہ تاریخ شاہد ہے کہ ابرہہ جو شاہ حبشہ کی طرف سے یمن کا حاکم تھا کعبہ کو منہدم کر دینے کی غرض سے مکہ کی طرف چلا تو اللہ نے ان کو ایسی سنگین سزا دی کہ لَا يَعْذِبُ عَذَابَهُ اَحَدٌ وَلَا يُوْتِقُ وَاَقَامَهُ اَحَدٌ کا مظاہرہ ہو گیا یعنی اللہ جیسا کوئی عذاب دے نہیں سکتا اور اللہ جیسی کوئی پکڑ کر نہیں سکتا چنانچہ اللہ نے کبوتر سے کچھ چھوٹے پرندوں کے ذریعہ چنے یا مسور کے برابر ایسی کنگریاں برسائیں کہ وہ ریوالبوری گولی سے زیادہ مار کر رہی تھیں، ابرہہ گورز کو چونکہ سخت سزا دی تھی اس لئے وہ فوراً ہلاک نہیں ہوا بلکہ اس کے جسم میں ایسا زہر سرایت کر گیا کہ اس کا ایک ایک جوڑ گل سر کر گرنے لگا اور اس کو واپس یمن لایا گیا اور اس کا بدن ٹکڑے ٹکڑے ہو کر بہہ گیا اور وہ مر گیا حضرت عائشہؓ سے منقول ہے کہ انہوں نے بڑے ہاتھی کے قائد اور فیل بان کو اتار دیا، بھیک مانگتے دیکھا ہے، یہ عتیق بمعنی متعقی یعنی لوگوں کی گردنوں کو تار جہنم سے آزاد رکھنے والا۔

**اعتراض:** اگر کوئی معترض امام شافعی کی ہمدردی میں یہ کہے کہ طواف میں طہارت اور وضو ضروری ہے کیونکہ بحالت حدث و جنابت طواف کرنے میں بیت اللہ کی اہانت ہے ہم جواب دیتے ہیں کہ ہم کو آپ کی یہ بات تسلیم نہیں ہے اور اگر تسلیم کر بھی لیں تو امام شافعی نے وضو کی شرط اس دلیل سے نہیں بڑھائی جو آپ دلیل دے رہے ہیں بلکہ انہوں نے خبر واحد سے وضو کی قید بڑھائی ہے اور اگر وہ تمہاری والی ہی دلیل دیتے تو ہم اس کا بھی جواب دیدیتے انشاء اللہ، (مثلاً یہ جواب دیتے کہ حدیث کوئی ظاہری نجاست اور گندگی نہیں ہے، جس سے اہانت لازم آئے اصل تعظیم تو دل سے ہوتی ہے)

**اجوبہ:** و ليطوفوا میں طواف کا حکم ہے اور طواف مطلق ہونے کے ساتھ ساتھ باعتبار وضع خاص اور عام مشترک و مؤول میں سے خاص ہے کیونکہ اس کے معنی متعین ہیں یعنی

گرد ایک شے کے پھر یہ ہے طواف  
بیٹھو ایک کونے میں یہ ہے اعتکاف

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَىٰ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ مُطْلَقٌ فِي مُسَمَّى الرُّكُوعِ فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ التَّعْدِيلِ بِحُكْمِ الْخَبَرِ وَلَكِنْ يَفْعَلُ بِالْخَبَرِ عَلَىٰ وَجْهِ لَا يَتَغَيَّرُ بِهِ حُكْمُ الْكِتَابِ فَيَكُونُ مُطْلَقُ الرُّكُوعِ فَرَضًا بِحُكْمِ الْكِتَابِ وَالتَّعْدِيلُ وَاجِبًا بِحُكْمِ الْخَبَرِ.

## ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی اللہ کے قول و لیتو فوا الخ میں مطلق طواف کے حکم کی طرح) اللہ تعالیٰ کا قول و ارکعوا مع الراکعین رکوع کے کسبی اور مفہوم میں مطلق ہے لہذا حدیث کی وجہ سے اس پر تعدیل ارکان کی شرط کو زیادہ نہیں کیا جائے گا لیکن حدیث پر اس طور سے عمل کیا جائے گا جس سے کتاب اللہ کا حکم متغیر نہ ہو چنانچہ مطلق رکوع کتاب اللہ کے حکم کی وجہ سے فرض ہوگا اور تعدیل ارکان حدیث کے حکم کی وجہ سے واجب ہوگی۔

**تشریح:** مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ آیت سابقہ کی طرح یہ آیت بھی ہے یعنی جس طرح پہلی آیت میں مطلق طواف کا حکم ہے اسی طرح و ارکعوا مع الراکعین کے اندر مطلق رکوع کا حکم ہے اور رکوع کے معنی جھکنے کے ہیں یعنی جس کو دیکھنے والا کھڑا ہوا نہ سمجھے، اہل عرب رُكِعَتِ النَّخْلَةُ اس وقت بولتے ہیں جب درخت کسی ایک طرف کو جھک جائے شعر۔

سجدہ ماتھا میکنا، جھکنا رکوع      عبد بندہ عاجزی کرنا خشوع

اور حنفیہ کا مسلک بھی یہی ہے کہ مطلق رکوع فرض ہے اور تعدیل ارکان یعنی ارکان میں طمانینت کا ہونا واجب ہے امام محمدؒ بھی امام صاحبؒ کے ساتھ ہیں اور اس کے برخلاف امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ تعدیل ارکان کو فرض قرار دیتے ہیں اور حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دیہاتی (خلاد بن رافع انصاریؓ) سے فرمایا تھا کہ جس نے مسجد نبوی میں داخل ہو کر جلدی جلدی نماز پڑھ کر ختم کر دی تھی قُمْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ کہ جاؤ دوبارہ نماز پڑھو کیونکہ تم نے نماز نہیں پڑھی وہ صحابی گئے اور نماز پڑھ کر پھر حاضر ہوئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پھر یہی فرمایا کہ قُمْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ تیسری بار پھر وہ صحابی گئے اور نماز پڑھی اور حاضر خدمت ہوئے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پھر یہی ارشاد فرمایا قُمْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ گویا یہ الفاظ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یکے بعد دیگرے تین مرتبہ ارشاد فرمائے پھر اس دیہاتی نے کہا کہ اس کے علاوہ کی میں طاقت نہیں رکھتا آپ مجھ کو سکھائیے، آپ نے ارشاد فرمایا إِذَا أَرَدْتَ الصَّلَاةَ فَتَطَهَّرْ كَمَا أَمَرَكَ اللَّهُ تَعَالَى وَاسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ وَقُلِ اللَّهُ أَكْبَرُ وَأَقْرَأَ مَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ ثُمَّ ارْكَعْ حَتَّى يَطْمَئِنَّ كُلُّ عَظْمٍ مِنْكَ ثُمَّ ارْفَعْ رَأْسَكَ حَتَّى تَسْتَقِيمَ قَائِمًا کہ جب تو نماز کا ارادہ کرے تو پاکی حاصل کر جیسا کہ اللہ نے حکم دیا پھر قبلہ کی طرف منہ کر کے اللہ اکبر کہہ اور قرآن سے جو یاد ہو اس کو پڑھ پھر رکوع کر یہاں تک کہ ہر عضو مطمئن ہو جائے پھر رکوع سے سرائٹھایاں تک کہ سیدھا کھڑا ہو جائے۔ (بدائع ص ۳۹۸، ج ۱)

دیکھئے اس حدیث سے طمانینت یعنی تعدیل ارکان کی فرضیت معلوم ہو رہی ہے کیونکہ حدیث میں دیہاتی کی نماز کے اندر تعدیل ارکان نہ ہونے کی وجہ سے اعادہ نماز کا حکم دیا گیا ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ اس کی پڑھی ہوئی نماز پر عدم صلوٰۃ کا اطلاق کیا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ عدم صلوٰۃ کا اطلاق اور اعادہ نماز کا حکم فساد نماز ہی کی وجہ سے ہوگا اور فساد نماز ترک رکن کی وجہ سے ہوگا معلوم ہوا تعدیل ارکان رکن اور فرض ہے، حنفیہ فرماتے ہیں کہ قرآن شریف کی آیت یٰٰٓأَيُّهَا

الذین آمنوا ارکعوا واسجدوا (سورہ حج) اور وَاذْکَعُوا مع الراكعين میں مطلق رکوع کا حکم ہے اور رکوع صرف جھکنے کا نام ہے اور تعدیل رکوع دوام علی الركوع کا نام ہے اور نفس فعل کا حکم اس کے دوام کا تقاضا نہیں کرتا، لہذا تعدیل کی قید بڑھا کر قرآن کے مطلق کو مقید کرنا لازم آتا ہے جو بمنزلہ نسخ کے ہے اور نسخ خبر واحد سے جائز نہیں ہوتا لہذا حدیث کی وجہ سے تعدیل کی شرط کو زیادہ نہیں کیا جائے گا بلکہ حدیث پر اس طریقے سے عمل کیا جائے گا کہ کتاب اللہ کا حکم متغیر نہ ہو اور اس کی شکل یہ ہوگی کہ مطلق رکوع (جھکنا) فرض ہے کتاب اللہ کی بناء پر اور تعدیل ارکان واجب ہے خبر واحد یعنی حدیث کی بناء پر، اور حدیث اعرابی میں نماز کی نفی سے مراد نماز کامل کی نفی ہے اور اعادہ صلوٰۃ کا حکم تلائی نقصان کی غرض سے ہے یا بطور زجر کے ہے۔ (بدائع ص ۳۹۹، ج ۱)

**اختیاری مطالعہ** الزام ہمیں دیتے تھے قصور اپنا نکل آیا، نکتہ ملاحظہ ہو۔

**فائدہ:** طرفین کے نزدیک رکوع میں طہائیت واجب ہے کذا ذکرہ الکفرنی حتی کہ اس کو اگر سہو ترک کر دیا تو سجدہ سہو لازم ہوگا کیونکہ طہائیت اکمال رکن کی قبیل سے ہے اور مکمل رکن واجب ہوتا ہے اور طہائیت کا اقل درجہ ایک تسبیح کے بقدر ہے۔ (عائلیگیری) اور رکوع کی تعدیل یہ ہے کہ سر پیٹھ کے مساوی ہو جائے البتہ قومہ اور جلسہ میں طہائیت واجب نہیں ہے، کیونکہ قومہ اور جلسہ واجب ہیں اور ان کا مکمل (تعدیل) سنت ہوگا نہ کہ واجب۔

**فائدہ:** وارکعوا مع الراكعين میں صرف رکوع مراد نہیں ہے بلکہ مکمل نماز مراد ہے گویا جزء بول کر کل مراد ہے اور مع الراكعين کی قید قید لازمی نہیں ہے، لہذا اس قید سے جماعت لازم نہیں ہوگی کیونکہ اس میں تکلیف ہے اور انسان کو اس کی وسعت سے زیادہ کا مکلف نہیں بنایا گیا (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا) بلکہ جماعت کا سنت ہونا حدیث شریف سے ثابت ہے جیسا کہ عنقریب اداء وقضاء کے بیان میں اس کا ذکر آ رہا ہے لہذا جماعت سنت مؤکدہ اشد تاکید ہے قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلوٰۃ الجماعة تفصل صلوٰۃ الفذ سبعا وعشرين درجة یعنی جماعت سے بڑھی جانے والی نماز تنہا پڑھی جانے والی نماز سے ستائیس درجہ افضل ہے معلوم ہوا تنہا پڑھی جانے والی نماز بھی درست ہو جاتی ہے گو اس کی فضیلت اقل درجہ کی ہو امام شافعی کے نزدیک جماعت فرض علی الکفایہ ہے اور اصحاب ظواہر کے نزدیک فرض عین۔

**نکتہ:** حدیث اعرابی قُمْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ خود امام شافعی اور امام ابو یوسف کے خلاف حجت ہے اور وہ اس طرح کہ نبی نے اس اعرابی کو تینوں مرتبہ نماز پڑھنے دی اور دوران نماز قطع نماز کا حکم نہ دیا تو اگر وہ نماز جائز نہ ہوتی تو اس کے ساتھ اشتغال عبث تھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کو اس جیسی نماز پر قدرت ہی نہ دیتے، معلوم ہوا وہ نماز بھی نماز تھی مگر چونکہ اس میں ایک کمی ہو رہی تھی یعنی طہائیت اور تعدیل ارکان کا فوت ہونا اس لئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس نقصان کی تلائی کے لئے اس کو اعادہ صلوٰۃ کا حکم دیا اور جس طرح ترک رکن کی بناء پر نماز پر عدم اور فساد کا حکم لگایا جاتا ہے اسی طرح ترک واجب کی بناء پر چونکہ نماز میں نقصان آ جاتا ہے اس لئے اس پر بھی من وجہ عدم نماز کا حکم لگادیا جاتا ہے اور ترک واجب کی بناء پر سجدہ سہو کرنا پڑتا ہے اور اگر سجدہ سہو نہ کیا ہو تو پھر نماز ہی لوٹانی پڑے گی اور اگر واجب کو قصد ترک کر دیا ہو تو تارک واجب سخت گناہ گار ہوگا اور اس نماز کا اعادہ فرض ہوگا۔

**اجراء:** وَاذْکَعُوا میں رکوع کا حکم ہے اور رکوع مطلق ہونے کے ساتھ ساتھ باعتبار وضع خاص، عام مشترک و مؤول میں سے خاص ہے کیونکہ اس کے معنی متعین ہیں۔

وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا يَجُوزُ التَّوَضُّعُ بِمَاءِ الزُّعْفَرَانِ وَبِكُلِّ مَاءٍ خَالَطَهُ شَيْءٌ طَاهِرٌ فَفَعِيرٌ أَحَدٌ أَوْ صَافٍ لِأَنَّهُ شَرَطُ التَّمَيُّزِ إِلَى التَّيَمُّمِ عَدَمُ مُطْلَقِ الْمَاءِ وَهَذَا قَدْ بَقِيَ مَاءٌ مُطْلَقًا فَإِنَّ قَيْدَ الْإِضَافَةِ مَا زَالَ عَنْهُ اسْمُ الْمَاءِ بَلْ قَرَّرَهُ فَيَدْخُلُ تَحْتَ حُكْمِ مُطْلَقِ الْمَاءِ وَكَانَ شَرَطُ بَقَائِهِ عَلَى صِفَةِ الْمُنْزَلِ مِنَ السَّمَاءِ قَيْدًا لِهَذَا الْمُطْلَقِ وَبِهِ يُخْرَجُ حُكْمُ مَاءِ الزُّعْفَرَانِ وَالصَّابُونَ وَالْأَشْنَانُ وَأَمْثَالِهِ وَخَرَجَ عَنْ هَذِهِ الْقَضِيَةِ الْمَاءُ النَّجَسُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَالنَّجَسُ لَا يُفِيدُ الطَّهَارَةَ وَبِهَذِهِ الْإِشَارَةِ عَلِمَ أَنَّ الْحَدِيثَ شَرَطٌ لَوْ جُوزَ الْوُضُوءُ فَإِنَّ تَحْصِيلَ الطَّهَارَةَ بَدُونِ وَجُودِ الْحَدِيثِ مُحَالٌ

### ترجمہ

اور اسی اصل (کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری رہتا ہے) کی بناء پر ہم احناف نے کہا کہ وضو جائز ہے زعفران کے پانی سے اور ہر اس پانی سے جس میں کوئی پاک چیز مل گئی ہو اور اس (شیء طاہر) نے پانی کے اوصاف (ثلثہ) میں سے کسی ایک وصف کو بھی بدل دیا ہو، اس لئے کہ تیمم کی طرف لوٹنے کی شرط مطلق پانی کا نہ ہونا ہے اور یہ یعنی ماء زعفران اور پاک چیز ملا ہوا پانی ماء مطلق رہ کر ہی باقی ہیں (یعنی زعفران اور پاک چیز ملا ہوا پانی ماء مطلق ہیں) کیونکہ اضافت کی قید نے ماء الزعفران وغیرہ سے پانی کے نام کو ختم نہیں کیا بلکہ اس کو واضح اور ثابت کر دیا ہے پس وہ (ماء الزعفران وغیرہ) ماء مطلق ہی کے حکم کے تحت داخل رہے گا، اور پانی کے مَنْزِلِ مِنَ السَّمَاءِ کی صفت پر باقی رہنے کی شرط اس مطلق کے لئے قید ہے اور اسی (تقریر مذکور) سے زعفران اور صابون اور أشنان اور اس جیسے دیگر پانیوں کے حکم کی تخریج کی جائے گی وَخَرَجَ عَنْ الْخِ وَالْخِ اور اس حکم سے یعنی ماء الزعفران وغیرہ میں اضافت کے باوجود "ماء" کے مقید نہ ہونے بلکہ مطلق رہنے کے حکم سے اللہ تعالیٰ کے قول وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ کی وجہ سے ناپاک پانی نکل گیا (کیونکہ وضو مقصد تحصیل طہارت ہے) اور نجس پانی پاکی کا فائدہ نہیں دیتا اور اس اشارہ سے یعنی وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ میں غور و فکر کرنے سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ وضو واجب ہونے کے لئے (پہلے سے) حدث (یعنی بے وضو ہونا) شرط ہے کیونکہ بغیر وجود حدث کے پاکی حاصل کرنا محال ہے (اور اگر وضو رہتے ہوئے پھر وضو کیا تو وہ تحصیل طہارت کے لئے نہ ہوگا بلکہ تحصیل نضیلت کے لئے ہوگا)

تشریح: وَعَلَىٰ هَذَا الْخِ اُنْی عَلٰی اَنَّ الدُّلَالَةَ بِجَوْرِی عَلٰی اِطْلَاقِهِ مُصَنَّفٌ فَرَمَاتے ہیں کہ چونکہ مطلق اپنے اطلاق پر باقی رہتا ہے اور اس پر قطعی طور سے عمل کرنا ضروری ہوتا ہے، لہذا قرآن شریف کی آیت فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا کے اندر یہ بیان فرمایا گیا ہے کہ تیمم کرنا اس وقت جائز ہوگا جبکہ مطلق پانی (یعنی کوئی پانی) موجود نہ ہو اور جب تک ایسا کوئی پانی موجود ہو جس پر پانی کا اطلاق کیا جاسکتا ہو اور اس کے اطلاق کے وقت ذہن اس کی طرف منتقل ہو جاتا ہو تو پھر تیمم کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ اسی پانی سے وضو کرنا ضروری ہوگا، لہذا اس پانی سے وضو کرنا جائز

ہے جس میں زعفران یا کوئی پاک چیز مثلاً مٹی، صابون اور اشنان (ایک خوشبودار گھاس) مل گیا ہو اور پانی کے اوصافِ ثلاثہ (رنگ، بو، مزہ) میں سے کوئی ایک وصف بھی بدل گیا ہو بشرطیکہ اس کو آگ پر نہ پکایا گیا ہو اور نہ ہی پانی مغلوب ہو ہو، اور جواز وضو کی وجہ یہ ہے کہ ماء الزعفران وغیرہ ماء مطلق ہی ہیں، یہی وجہ ہے کہ اگر کسی سے هاتِ الماء (پانی لاؤ) کہہ کر پانی لانے کا حکم کیا جائے اور وہ زعفران ملا ہو پانی لے آئے تو اس کو لغت کی رو سے غلطی کرنے والا نہیں سمجھا جاتا، برخلاف ماء الورد (گلاب کا پانی یعنی عرقِ گلاب) اور ماء اللحم (گوشت کا پانی) کے کہ یہ ماء مقید ہیں نہ کہ ماء مطلق، لہذا ماء الورد اور ماء اللحم سے وضو جائز نہ ہوگا کیونکہ ان میں پانی کی طبیعت اور رقیقیت باقی نہیں رہی، لہذا احتاف کے نزدیک تیمم کرنا ضروری ہوگا مگر ماء الزعفران کے ہوتے ہوئے تیمم نہیں کیا جائے گا بلکہ خالص پانی موجود نہ ہونے کی صورت میں ماء الزعفران سے ہی وضو کرنا ضروری ہوگا، اس کے برخلاف امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وضو کے لئے مطلق پانی ضروری ہے کیونکہ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا مَاءً اور دوسری آیت وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا میں لفظ ماء مطلق بیان ہوا ہے لہذا پانی مُنْزَلٌ مِنَ السَّمَاءِ والی صفت پر باقی رہنا چاہیے (یعنی جیسا آسمان سے برسا ہو) لہذا ماء الزعفران، ماء الصابون و ماء الاشنان سے وضو جائز نہ ہوگا بلکہ تیمم کرنا ضروری ہوگا کیونکہ ماء الزعفران وغیرہ میں اضافت ہو رہی ہے، جس بناء پر یہ تمام پانی ماء مطلق نہیں رہے بلکہ مقید بن گئے جس طرح ماء الورد ماء اللحم وغیرہ ماء مقید ہیں لہذا ان پانیوں کے ہوتے ہوئے تیمم کرنا ہی ضروری ہوگا حضراتِ حنفیہ فَإِنْ قِيدَ الْإِضَافَةُ سے امام شافعیؒ کے ماء الزعفران وغیرہ کو ماء مقید کہنے کا جواب دے رہے ہیں کہ ماء الزعفران میں اضافت کی قید نے اس کو ماء مقید نہیں بنایا بلکہ وہ ماء مطلق ہی ہے کیونکہ ماء مطلق کی تعریف یہ ہے کہ مطلق پانی کے اطلاق کرتے وقت لوگوں کا ذہن اس کی طرف سبقت کرے اور ماء مقید وہ پانی ہے کہ مطلق پانی کے اطلاق کے وقت ذہن اس کی طرف سبقت نہ کرے بلکہ وہ مضاف الیہ سے انسانی تدابیر کے ذریعہ عرق کی شکل میں نکالا گیا ہو ظاہر ہے کہ ماء زعفران ایسا نہیں ہے کیونکہ ماء الزعفران سے مراد وہ پانی ہے جس میں کچھ زعفران مل گیا ہو، نہ کہ وہ پانی جس کو زعفران سے نچوڑ کر تدبیر انسانی کے ذریعہ نکالا گیا ہو کیونکہ وہ ماء مقید ہے جس طرح ماء اللحم، ماء الورد، ماء الباقلی وغیرہ، مضاف الیہ سے عرق کی شکل میں نکالے جاتے ہیں، خلاصہ کلام یہ ہے کہ ماء الزعفران ماء الصابون کے اندر اضافت نے ماء کو ماء مقید نہیں بنایا بلکہ یہ اضافت تو ایسی ہی ہے جیسے ماء السماء، ماء البئر، ماء البحر، ماء النہر وغیرہ میں کہ اضافت سے یہ پانی مقید نہیں ہوئے کیونکہ ماء البئر کو کنوئیں سے اور ماء البحر کو دریا سے نچوڑ کر نہیں نکالا جاتا بلکہ اس اضافت نے تو اس کے پانی ہونے کو مزید واضح کر دیا ہے کیونکہ اضافت کی وجہ سے دوسرے تمام پانیوں سے تمیز ہو گئی۔ (ہدایہ ص ۱۹، ج ۱) لہذا امام شافعیؒ کا پانی کے اندر منزل من السماء کی صفت کو ملحوظ رکھنا کتاب اللہ کے مطلق کو مقید کرنا ہے جو درست نہیں ہے حالانکہ قرآن میں ماء کو مطلق رکھا گیا ہے چنانچہ قول باری ہے فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا نیز یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ اضافت کی دو قسمیں ہیں ۱۔ اضافتِ تقید جیسے ماء الورد، ماء اللحم اور نور الایمان میں ہے ۲۔ اضافتِ تعریف یعنی جو محض وضاحت کے لئے ہوتی ہے، جیسے ماء الزعفران، ماء الصابون، غلام زید وغیرہ میں

ہے (فصول الحواشی) وبہ یُخْرَجُ الخ میں ضمیر مجرور کے مرجع میں دو احتمال ہیں ۱۔ بہ ای بما ذِکْرُ اَنَّ المطلق یجرى على اطلاقه وَاَنَّ قَيْدَ الاضافة ما ازالَ عنه اسمُ الماء عندنا خلافاً لہ ۲۔ بہ ای بما ذِکْرُ اَنَّ جوازَ التوضی عندنا بكل ماء خالطه شیء طاهر فغیر احد او صافہ و عدم جوازہ عندہ یعنی جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری رہتا ہے اور ماء الزعفران وغیرہ میں اضافت کی قید نے پانی کے نام کو اس سے زائل اور ختم نہیں کیا تو اس تشریح مذکور سے ماء الزعفران ماء الصابون ماء الاشان وغیرہ کے حکم کی تخریج کی جائے گی کہ ان تمام پانیوں سے احناف کے نزدیک وضو جائز ہے، اور ضمیر مجرور کا دوسرا مرجع مراد لینے کی صورت میں تشریح اس طرح ہوگی کہ مصنف نے ابھی چند سطور قبل یہ بیان کیا ہے کہ یجوزُ التوضی بماء الزعفران وبكل ماء خالطه الخ لہذا اس تفصیل مذکور سے کہ ہمارے نزدیک ہر اس پانی سے وضو جائز ہے جس میں کوئی پاک چیز مل گئی ہو اور اس کے کسی ایک وصف کو بھی بدل دیا ہو تو اس سے ماء الزعفران ماء الصابون ماء الاشان کے حکم کی تخریج کی جائے گی کہ ان تمام پانیوں سے ہمارے نزدیک وضو جائز ہے۔

**اعتراض:** ان تمام پانیوں کا حکم تو وعلى هذا قلنا یجوزُ التوضی بماء الزعفران وبكل ماء خالطه شیء طاهر الخ سے معلوم ہو گیا تھا تو اب دوبارہ اس کو ذکر کرنا بلا فائدہ ہے۔

**جواب:** مزید توضیح اور تاکید کے پیش نظر اس عبارت کو لایا گیا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ عبارت (یعنی وبہ یُخْرَجُ الخ) تفریع ہو و کان شرط بقائه الخ پر اور مقصد یہ ہو کہ جب امام شافعی کے نزدیک پانی کے مطلق رہنے کی شرط یہ ہے کہ وہ ایسا ہو جیسا کہ آسمان سے برسا ہے تو چونکہ ماء الزعفران، ماء الصابون، ماء الاشان ایسے نہیں ہیں لہذا ان پانیوں کے حکم کی تخریج کی جائے گی کہ امام شافعی کے نزدیک ان سے وضو کرنا درست نہ ہوگا، وَخَرَجَ عَنْ هَذِهِ الْقَضِیَةِ الخ مصنف اس عبارت سے ایک اشکال کا جواب دینا چاہتے ہیں اور اشکال شوافع کی طرف سے ہے کہ آیت فان لم تجدوا ماءً میں لفظ ماء مطلق ہے اور بقول تمہارے اضافت سے بھی ماء الزعفران وغیرہ میں کوئی تنقید نہیں ہوئی تو پھر ماء الجس کو بھی ماء مطلق میں داخل ہونا چاہیے یعنی یہاں بھی اضافت کی وجہ سے پانی مقید نہ ہونا چاہیے اور جب پانی مقید نہ ہو تو وضو اس سے درست رہنا چاہیے حالانکہ اس سے وضو کرنا درست نہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ وضو کا مقصد تحصیل طہارت ہے جو ولكن یرید لیطہر کم سے مفہوم ہوا ہے اور ماء الجس سے تحصیل طہارت نہیں ہوتی لہذا آیت میں فان لم تجدوا ماءً سے ماء طاهر مراد ہے وبہذا الاشارة الخ مصنف فرماتے ہیں کہ ولكن یرید لیطہر کم کے اشارہ اور اس میں غور و فکر سے معلوم ہوا کہ وضو کا مقصد چونکہ تحصیل طہارت ہے اور تحصیل طہارت نام ہے از الہ حدث کا لہذا وضو واجب ہونے کے لئے حدث کا پایا جانا ضروری ہے کیونکہ بغیر حدث پائے جائے اس کا ازالہ متصور ہی نہ ہوگا لہذا عبارت ہوگی یَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ وَانْتُمْ مُحَدِّثُونَ أَوْ نَائِمُونَ فَاغْسِلُوا الْخَ رہا و ضرور ہتے ہوئے وضو کرنا تو وہ تحصیل طہارت کے لئے نہیں بلکہ تحصیل فضیلت و قربت کے لئے ہے

البتہ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ وضو جدید بھی تحصیل طہارت ہی کے لئے ہے کیونکہ ایک نماز سے دوسری نماز تک زبان سے غیبت وغیرہ اور دیگر گناہوں کا صادر ہونا ممکن ہے، حضرت فضیل بن عیاضؒ فرماتے ہیں کہ تین عمل ایسے ہیں جو انسان کے تمام اعمال صالحہ کو برباد کر دیتے ہیں، روزہ دار کا روزہ اور وضو والے کا وضو خراب کر دیتے ہیں یعنی غیبت، چٹل خوری، اور جھوٹ اسی طرح آنکھوں سے بھی گناہوں کا صدور ہو سکتا ہے جیسے شعر

آنکھ سے آنکھ ہے لڑتی مجھے ڈر ہے دل کا، کہیں یہ جائے نہ اس جنگ و جدل میں مارا

لہذا دوسرا وضو یعنی وضو پر وضو کرنا تحصیل طہارت ہی کے لئے ہے کیونکہ کذب و غیبت وغیرہ بمنزلہ نجاست کے ہے لہذا جس طرح ظاہری حدیث کے لئے وضو کیا جاتا ہے اسی طرح اس معنوی حدیث کے لئے بھی وضو کرنا چاہیے۔

### اختیاری مطالعہ اگر پانی کے تینوں اوصاف بدل جائیں تو؟

**نکتہ:** ماء مطلق میں جب کوئی پاک چیز مل جائے بننے والی چیزوں میں سے جیسے دودھ، سرکہ، نفع ذبیب اس طریقہ پر کہ پانی مغلوب ہو گیا ہو اور اس سے پانی کا نام بھی زائل ہو گیا ہو تو یہ پانی ماء مقید کے حکم میں ہے پھر وہ ملنے والی چیز پانی کے مخالف اگر رنگ میں ہے جیسے زعفران تو غلبہ کا اعتبار رنگ میں ہوگا (یہ شرط ملحوظ رہے کہ پانی اس وقت مغلوب سمجھا جائیگا جب پانی کا اطلاق اس پر نہ آ سکے گویا پانی کا نام ہی بدل جائے) اور اگر رنگ میں تو مخالف نہیں بلکہ مزہ میں مخالف ہے جیسے سفید انگور کا عرق تو غلبہ کا اعتبار مزہ میں ہوگا اور مائل کی دونوں باتوں میں سے اگر کوئی بھی نہ ہو تو اب غلبہ کا اعتبار اجزاء اور مقدار میں ہوگا اور دونوں کے برابر ہونے کی شکل میں بھی اس کا حکم احتیاطاً ماء مغلوب کا ہوگا۔ (بدائع ص ۹۳)

**فائدہ:** پانی میں اگر مٹی یا صابون یا کوئی اور پاک چیز مل جائے تو جواز وضو کے لئے شرط یہ بھی ہے کہ یہ چیزیں مثلاً مٹی وغیرہ پانی پر غالب نہ آگئی ہوں، **فائدہ:** شرح وقایہ کے حاشیہ میں ہے کہ احد اوصافہ الخ کی قید قیداً احترازی نہیں ہے، لہذا اگر پانی کے تینوں اوصاف بدل گئے مگر اس سے اسم الماء منسلوب نہیں ہوا تو اس سے وضو کرنا جائز ہے۔

**النحو واللغة:** علیٰ هذا متعلق مقدم قلنا کا التوضی باب تفعل کا مصدر خالط باب مفاعلت سے ماضی کا واحد مذکر غائب المصیر مصدر یا اسم ظرف و هذا قد بقیٰ هذا مبتداء ہے اور خبر کے اندر اس کی طرف لوٹنے والی کوئی ضمیر نہیں بلکہ ضمیر کی جگہ اسم ظاہر (ماء) کو رکھ دیا ہے اور یہ جائز ہے قیداً کان کی خبر۔

قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الْمُظَاهَرُ إِذَا جَامَعَ امْرَأَتُهُ فِي خِلَالِ الْإِطْعَامِ لَا يَسْتَأْنِفُ الْإِطْعَامَ لِأَنَّ الْكِتَابَ مُطْلَقٌ فِي حَقِّ الْإِطْعَامِ فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ عَدَمِ الْمَسِيسِ بِالْقِيَاسِ عَلَى الصُّومِ بَلِ الْمَطْلُوقُ يَجْرِي عَلَى إِطْلَاقِهِ وَالْمَقْيَدُ عَلَى تَقْيِيدِهِ وَكَذَلِكَ قُلْنَا الرَّقْبَةُ فِي كَفَّارَةِ الظَّهَارِ وَالْيَمِينُ مُطْلَقَةٌ فَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ شَرْطُ الْإِيمَانِ بِالْقِيَاسِ عَلَى كَفَّارَةِ الْقَتْلِ.

### ترجمہ

حضرت امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ ظہار کرنے والا جب کھانا کھانے کے دوران اپنی بیوی سے جماع کر لے تو وہ از سر نو (یعنی پھر سے تمام مساکین کو) کھانا نہیں کھائے گا (بلکہ جماع کے بعد سائٹھ کی مقدار پورا ہونے میں جتنے



مساکین باقی رہے ہیں ان کو کھلائے گا) کیونکہ کھانا کھلانے کے بارے میں (نہ کہ کفارہ بالصوم کے بارے میں) کتاب اللہ (فاطعام ستین مسکیناً) مطلق ہے (یہ قید نہیں کہ تمام مساکین کو کھانا کھلائے بغیر جماع نہیں کیا جاسکتا) لہذا اس پر (یعنی اِطعام طعام پر) روزہ کے اوپر قیاس کر کے جماع نہ کرنے کی شرط کو زیادہ نہیں کیا جائے گا بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری رہے گا اور مقید اپنی تفسید پر، اور اسی طرح (ما قبل والے مسئلہ میں اِطعام طعام کے مطلق ہونے کی طرح) ہم نے کہا کہ ظہار اور یمین کے کفارہ میں رقبۃ (غلام آزاد کرنا) مطلق ہے، لہذا اس پر ایمان کی شرط کو (یعنی غلام کے ساتھ مومن ہونے کی شرط کو) کفارہ قتل پر قیاس کر کے زیادہ نہیں کیا جائے گا۔

**تشریح:** ظہار کی تعریف: اپنی بیوی کو اپنی محرماتِ ابدیہ ماں، بہن، بیٹی وغیرہ کے کسی ایسے عضو سے تشبیہ دینا جس کو دیکھنا اس کے لئے جائز نہ ہو، جیسے یوں کہے انت علیٰ کظہر امی تو میرے اوپر میری ماں کی پیٹھ کی طرح ہے، چنانچہ اب اس شخص کے لئے اپنی اس بیوی سے نہ وطی کرنا حلال ہے اور نہ اس کا بوسہ لینا، اور اگر وہ ظہار کرنے کے بعد اپنے قول سے رجوع کرنا چاہے تو کفارہ کی ادائیگی ضروری ہے، کفارہ ظہار یہ ہے: والذین یظاہرون من نسائهم ثم یعودون لِمَا قالوا فتحریر رقبۃٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ یَتِمَّاسًا ذَلِکُمْ تَوْعِظُونَ بِهِ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِیْرٌ فَمَنْ لَمْ یَجِدْ فَصِیَامُ شَهْرَیْنِ مُتَتَابِعَیْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ یَتِمَّاسًا فَمَنْ لَمْ یَسْتَطِعْ فَاطْعَامُ سِتِّیْنِ مَسْکِیْنًا یعنی کفارہ ادا کرنے کے لئے جماع سے پہلے ایک غلام یا لونڈی آزاد کرنا ضروری ہے اور جماع سے قبل کی قید آیت مذکورہ کے جز من قبل ان یتِمَّاسًا سے مفہوم ہو رہی ہے، اور اگر غلام آزاد کرنے پر قادر نہ ہو تو دو مہینے کے لگاتار روزے رکھے اور روزوں میں بھی قبل الجماع یعنی من قبل ان یتِمَّاسًا کی قید مذکور ہے، اور اگر بیماری یا ضعف کی وجہ سے اس کی بھی قدرت نہ ہو تو ساٹھ مسکینوں کو پیٹ بھر کے دونوں وقت کھانا کھلائے یا غلہ فی کس صدقہ فطر کی مقدار سے ادا کرے اور اس آخری کفارہ میں قبل الجماع یعنی من قبل ان یتِمَّاسًا کی قید مذکور نہیں ہے لہذا اگر کسی نے دورانِ اِطعام اپنی بیوی سے جماع کر لیا مثلاً ۳۰/۳۰ یا اس سے کچھ کم و بیش مسکینوں کو کھانا کھلا کر جماع کر بیٹھا اور پھر وطی کے بعد باقی مساکین کو کھانا کھلا کر ساٹھ کی مقدار کو پورا کر دیا تو کفارہ صحیح ہو جائے گا، از سر نو ساٹھ مساکین کو کھانا نہیں کھلانا پڑے گا، کیونکہ کتاب اللہ میں اِطعام طعام کے ذریعہ کفارہ ادا کرنا مطلق ہے اس کو کفارہ بالصوم پر قیاس کر کے اس کے اندر عدم مسمیس یعنی قبل الجماع کی شرط لگانا جائز نہیں ہے، جیسا کہ امام شافعی قبل الجماع کی قید بڑھاتے ہیں کہ تمام کفاروں کی جنس چونکہ ایک ہے تو جس طرح روزوں کے ذریعہ کفارہ ادا کرنے کی شکل میں یہ ضروری ہے کہ دو ماہ کے مکمل روزے رکھنے سے پہلے اگر جماع کر لیا تو کفارہ صحیح نہ ہوگا، اسی طرح اگر مکمل ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے سے پہلے جماع کر لیا تو کفارہ صحیح نہ ہوگا بلکہ از سر نو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا پڑے گا، امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ قرآن میں پہلے دو کفاروں میں من قبل ان یتِمَّاسًا کی قید مذکور ہے مگر کفارہ بذریعہ اِطعام میں یہ قید مذکور نہیں ہے، لہذا اگر وہاں بھی یہ قید عند اللہ مراد ہوتی تو اس قید کا قرآن میں ضرور تذکرہ ہوتا، اور جب قرآن میں یہ قید مذکور نہیں ہے تو ہم اپنی طرف سے محض کفارہ بالصوم پر قیاس

کر کے اس قید کا اضافہ نہیں کریں گے، بلکہ مطلق کو اس کے اطلاق پر جاری رکھا جائے گا اور مقید کو اس کی تنقید پر، چنانچہ نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر مظاہر دورانِ اطعام اپنی بیوی سے جماع کر لے تو وہ از سر نو کھانا نہیں کھلائے گا کیونکہ کتاب اللہ کھانا کھلانے کے حق میں مطلق ہے لہذا اس پر عدم مسیس یعنی جماع نہ کرنے کی شرط کو نہیں بڑھایا جائے گا اور اگر مظاہر یعنی ظہار کنندہ غلام کو آزاد کر کے یا دو مہینے کے روزے رکھ کر کفارہ ادا کرنا چاہے تو یہ دونوں کفارے قبل الجماع کی قید کے ساتھ مقید ہوں گے لہذا مطلق اپنے اطلاق پر جاری رہے گا اور مقید اپنی تنقید پر و كذلك قلنا الخ مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح اس سے ما قبل والے مسئلہ میں اطعام طعام عدم جماع کی قید سے مطلق تھا اسی طرح کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں مطلق غلام کا آزاد کرنا کافی ہے مومن غلام ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ قرآن میں مطلق غلام بیان فرمایا ہے، چنانچہ کفارہ ظہار کے سلسلہ میں یہ آیت ہے والذین یظاہرون من نساء ہم ثم یعودون لما قالوا فتحریر رقبۃ (پ ۲۸) اس آیت میں مطلق رقبۃ کا ذکر ہے مومن ہونے کی قید نہیں ہے، اور کفارہ یمین کے سلسلہ میں یہ آیت ہے لا یؤخذکم اللہ الی قولہ فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین من اوسط ما تطعمون اہلیکم او کسوتہم او تحریر رقبۃ فمن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام (پ ۷) یعنی کفارہ یمین دس مساکین کو کھانا کھلانا یا کپڑے پہنانا، یا غلام آزاد کرنا ہے اور جو اس کی طاقت نہ رکھے تو پھر (پے در پے) تین روزے رکھنا ہے، یہاں بھی تحریر رقبۃ مطلق بیان کیا ہے رقبۃ کو مومن ہونے کے ساتھ مقید نہیں کیا ہے، امام شافعیؒ ان دونوں کفاروں میں کفارہ قتل خطا پر قیاس کر کے غلام کے مومن ہونے کی قید لگاتے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ تمام کفاروں کی چونکہ جنس ایک ہے، لہذا جس طرح کفارہ قتل میں مومن غلام آزاد کرنا ضروری ہے اسی طرح کفارہ یمین اور ظہار میں بھی مومن غلام کو آزاد کرنا ضروری ہوگا، امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ مطلق کو خبر واحد یا قیاس کے ذریعہ مقید کرنا جائز نہیں ہے، لہذا کفارہ قتل خطا میں تو مومن غلام کو آزاد کرنا ضروری ہوگا، اور کفارہ یمین اور ظہار میں مطلق غلام آزاد کرنا کافی ہوگا، مومن ہو یا غیر مومن، کیونکہ ان دونوں کفاروں میں قرآن کے اندر مطلقاً تحریر رقبۃ کا ذکر ہے، مومن یا عدم مومن کی قید نہیں ہے، اور کفارہ قتل خطا کے سلسلے میں یہ آیت ہے وَمَنْ قَتَلَ مِنْکُمْ مَوْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِیرُ رَقَبَةٍ مَوْمِنَةٍ (پ ۵) دیکھئے اس کفارہ میں رقبۃ کو مومنۃ کی قید کے ساتھ مقید کیا ہے لہذا کفارہ یمین و ظہار کو کفارہ قتل پر قیاس کر کے رقبہ پر ایمان کی شرط کو نہیں بڑھایا جائے گا بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری رہے گا اور مقید اپنی تنقید پر۔ عزیز طلبہ! عبارت کی تشریح تو مکمل ہو چکی ہے، اب اگر آپ کی طبیعت میں کاہلی نہ آ رہی ہو تو اختیاری مطالعہ کے تحت چند نکات گوش گزار کرتے چلیں۔

### اختیاری مطالعہ

- ۱۔ ظہر بمعنی پشت کا ذکر بطور کنایہ کے ہے اصل مراد توطن تھا ذکر پشت کا کر دیا گیا۔ (کما ذکرہ القرطبی)
- ۲۔ آیت میں ثم یعودون لما قالوا (الآیۃ) لام بمعنی عن ہے، یعنی پھر وہ رجوع کرتے ہیں اپنے قول سے۔
- ۳۔ یہ آیت ظہار خولہ بنت ثعلبہ زوجہ حضرت اویس بن الصامتؓ کے بارے میں نازل ہوئی۔

شرائط مظاہر: ۱۔ عاقل ہو مجنون نہ ہو ۲۔ معتوہ نہ ہو ۳۔ مدہوش نہ ہو ۴۔ قائم نہ ہو، و ظہار السَّکْرَانِ کطلاقہ ۵۔ بالغ ہو بچہ کا ظہار صحیح نہیں گو عاقل ہو ۶۔ مسلمان ہو۔

**نکحہ:** ظہار میں عورت سے تشبیہ دی جائے گی نہ کہ اپنے باپ بیٹے سے۔ **نکحہ:** محرمات ابدیہ خواہ نسب کی بناء پر ہوں یا رضاعت کی بناء پر ہوں یا صہریت یعنی رشتہ سسرال کی بناء پر ہوں جیسے ساس (بدائع ص ۳۶۹، ج ۳) **نکحہ:** مظاہر پر قبل ادا نیگی کفارہ جس طرح جماع حرام ہے اسی طرح دواعی جماع بھی حرام ہیں یعنی نس بالید اور یوسہ وغیرہ (بدائع ص ۴۶۹) **نکحہ:** کفارہ کی ادا نیگی سے پہلے اگر جماع کر لیا تو استغفار کرے۔ **نکحہ:** ظہار میں نکاح نہیں ٹوٹتا، اگر چہ چار ماہ یا اس سے بھی زائد مدت تک صحبت نہ کرے۔ **نکحہ:** اگر چند بیویوں سے ظہار کیا تو کفارے بھی بیویوں کی تعداد کے بقدر ہی دینے ہوں گے، ظہار میں بیویوں کو دیکھنا اور بات کرنا حرام نہیں، البتہ پیشاب کی جگہ کو دیکھنا حرام ہے۔

**نکحہ:** انت علیٰ کظہر اُمی اگر بیوی کو کہہ دیا تو ظہار ہو جائے گا خواہ ظہار کی نیت کرے یا کچھ بھی نیت نہ ہو کیونکہ یہ جملہ ظہار کے لئے صریح ہے نیز اس جملہ سے اگر کرامت یا طلاق کی نیت کی تب بھی ظہار ہی ہوگا اور اگر کظہر اُمی کے بجائے کبطن اُمی، کفخذ اُمی، کفرج اُمی کہا تب بھی یہی حکم ہے اور اگر انت علیٰ کأُمی یا مثل اُمی کہا یعنی ظہر یا بطن وغیرہ کا ذکر نہ کیا تو جیسی نیت کرے گا ایسا ہی حکم مرتب ہوگا کرامت کی نیت ہو یا طلاق کی یا ظہار کی یا یمین (ایلاء) کی۔

**فائدہ:** حضرت امام صاحبؒ کے لئے مصنفؒ نے رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا لفظ استعمال کیا ہے حالانکہ یہ لفظ صحابہ کرام کے ساتھ خاص ہے تو اس کی تحقیق یہ ہے کہ اصل کے اعتبار سے چونکہ رضی اللہ عنہ، دعائیہ جملہ ہے اس لئے اس کا استعمال ہر مسلمان کے حق میں جائز ہے، لیکن متاخرین نے صحابہ اور دیگر بزرگان دین کے مابین امتیاز اور فرق کرنے کے لئے رضی اللہ عنہ کو صحابہ کے ساتھ خاص کیا ہے، اور دیگر بزرگان دین کے لئے رحمۃ اللہ علیہ کو، چنانچہ مصنفؒ نے اصل کا اعتبار کرتے ہوئے امام صاحبؒ کی شان میں رضی اللہ کا جملہ استعمال کر لیا ہے ۲۔ غایت عقیدت کی بناء پر اس جملہ کا استعمال کر لیا۔

**اللفظ:** خلال اسم ہے بمعنی درمیان لایستانیف باب استعمال سے مضارع کا واحد مذکر غائب النمیسیس باب نصر ومع کا مصدر بمعنی چھونا۔

فَإِنْ قِيلَ إِنَّ الْكِتَابَ فِي مَسْحِ الرَّأْسِ يُوجِبُ مَسْحَ مُطْلَقِ الْبَعْضِ وَقَدْ قِيدَتْ مُؤُهُ بِمُقْدَارِ النَّاصِيَةِ بِالْخَبَرِ وَالْكِتَابُ مُطْلَقٌ فِي انْتِهَاءِ الْحُرْمَةِ الْغَلِيظَةِ بِالنِّكَاحِ وَقَدْ قِيدَتْ مُؤُهُ بِالذُّخُولِ بِحَدِيثِ امْرَأَةٍ رَفَاعَةَ فَلَمَّا إِنَّ الْكِتَابَ لَيْسَ بِمُطْلَقٍ فِي بَابِ الْمَسْحِ فَإِنَّ حُكْمَ الْمُطْلَقِ أَنْ يَكُونَ الْإِتْبَاقُ بَيِّنَةً كَانَ آتِيًا بِالْمَأْمُورِ بِهِ وَالْإِتْبَاقُ بَيِّنَةٌ لَيْسَ بِآتِيًا بِالْمَأْمُورِ بِهِ فَإِنَّهُ لَوْ مَسَحَ عَلَى الْبَصْفِ أَوْ عَلَى الثَّلَثِينَ لَا يَكُونُ الْكُلُّ فَرْضًا وَبِهِ فَارَقَ الْمُطْلَقُ الْمُحْمَلُ وَأَمَّا قَيْدُ الذُّخُولِ فَقَدْ قَالَ الْبَعْضُ إِنَّ النِّكَاحَ فِي النَّصِّ حُمِلَ عَلَى الْوَطْئِ إِذَا الْعَقْدُ مُسْتَفَادٌ مِنْ لَفْظِ الزَّوْجِ وَبِهَذَا يَزُولُ الشُّوَالُ وَقَالَ الْبَعْضُ قَيْدُ الذُّخُولِ ثَبَتَ بِالْخَبَرِ وَجَعَلُوهُ مِنْ الْمَشَاهِيرِ فَلَا يَلْزَمُهُمْ تَقْيِيدُ الْكِتَابِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ.

## تسریعہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ کتاب اللہ (یا ایہا الذین آمنوا) إذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهکم وایدیکم الى المرافق وامسحوا برؤسکم) سر کے مسح کے سلسلہ میں مطلقاً بعض سر کے مسح کو ثابت کرتا ہے حالانکہ تم خفیوں نے اس مطلق کو (کتاب مطلق یا مسح مطلق کو) حدیث (انّ النبی اتی سباطة قوم فبال وتوضاً ومسح علی الناصیة الخ) کی وجہ سے پیشانی کی مقدار کے ساتھ مقید کر دیا ہے اور کتاب اللہ (کتاب بول کر ایک جز یعنی ایک آیت مراد ہے اور وہ یہ ہے حتی تنکح زوجاً غیرہ) محض نکاح کے ذریعہ حرمت غلیظہ (جو طلاق مغلطہ یعنی تین طلاق دینے سے پیدا ہوئی تھی) کے ختم ہونے میں مطلق ہے حالانکہ تم خفیوں نے اس کو (یعنی نکاح مطلق کو یا کتاب مطلق کو) امرأة رفاعۃ کی حدیث کی وجہ سے دخول یعنی جماع کے ساتھ مقید کر دیا ہے، ہم جواب دیں گے کہ کتاب اللہ مسح کے سلسلہ میں مطلق نہیں ہے کیونکہ مطلق کا حکم یہ ہے کہ اس کے کسی بھی فرد کو بجالانے والا مامور بہ کو بجالانے والا ہوتا ہے، اور یہاں (باب مسح میں) کسی بھی بعض حصہ سر کا مسح کرنے والا مامور بہ کو بجالانے والا نہیں ہے کیونکہ اگر کسی نے سر کے نصف یا دو تہائی پر مسح کیا تو یہ کل مقدار (نصف یا دو ثلث) فرض نہ ہوگی، اور اس حکم مطلق سے مطلق مجمل سے جدا ہو گیا واما قبض الدخول الخ اور رہی دخول کی قید تو بعض نے فرمایا (جواب دیا) کہ نص قرآنی میں نکاح وطی پر محمول ہے کیونکہ عقد یعنی محض نکاح تو لفظ زوجاً سے مفہوم ہو ہی رہا ہے، اور اس جواب اور توجیہ سے تو (سرے سے) سوال ہی ختم ہو جائے گا (یعنی اعتراض ہی واقع نہ ہوگا) وقال البعض الخ اور بعض احناف نے کہا کہ دخول کی قید حدیث سے ثابت ہے اور اس حدیث کو (حدیث امرأة رفاعۃ کو) محدثین نے مشاہیر یعنی اخبار مشہورہ سے قرار دیا ہے لہذا احناف پر کتاب اللہ کو خبر واحد کے ذریعہ مقید کرنا لازم نہیں آئے گا۔

**تشریح:** اس سبق میں مجھے دو باتیں عرض کرنی ہیں ۱۔ شوافع کی طرف سے حنفیہ پر دو اعتراض اور حنفیہ کی طرف سے ان دونوں اعتراضوں کا جواب ۲۔ مسح سر کے سلسلہ میں ائمہ کا مسلک اور دلیل، پہلی بات، شوافع کی طرف سے حنفیہ پر ایک اعتراض تو یہ ہے کہ وامسحوا برؤسکم سے مطلقاً بعض سر کا مسح فرض ہونا معلوم ہوا یعنی چند بالوں پر مسح ہو یا دو ثلث پر یا نصف سر پر یا مقدار ناصیہ پر سب برابر ہے کوئی خاص مقدار متعین نہیں ہے کیونکہ باء جب محل پر داخل ہوتی ہے تو بعض حصہ محل مراد ہوتا ہے اور یہاں محل مسح سر ہے، لہذا مطلقاً بعض سر کا مسح فرض ہے اور تم خفیوں نے مطلق کو یعنی مسح مطلق کو حضرت مغیرہ بن شعبہ کی حدیث سے مقدار ناصیہ یعنی پیشانی کی مقدار کے ساتھ یعنی چوتھائی سر کے مسح کے ساتھ مقید کر دیا ہے، اور حدیث مغیرہ بن شعبہ خبر واحد ہے اور خبر واحد سے مطلق کو مقید کرنے کو تم ناجائز کہتے ہو، فما الجواب واین المفرد، اور دوسرا اعتراض یہ ہے کہ حتی تنکح زوجاً غیرہ مطلق ہے مطلقہ ثلاثہ کی زوج اول سے حرمت کو ختم کرنے کے سلسلہ میں زوج ثانی سے محض نکاح کرنے کے ساتھ یعنی اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیدے اور پھر دوبارہ وہ عورت اسی مرد سے نکاح کرنا چاہے تو حلالہ میں صرف دوسرے مرد سے نکاح کر لینا کافی ہے

جیسا کہ قرآن میں حتی تنکح کا لفظ ہے لہذا حلالہ میں زوج ثانی کا جماع کرنا ضروری نہ ہوگا حالانکہ تم نے اس کو حدیث امراۃ رفاعہ سے جماع کے ساتھ مقید کر دیا ہے، گویا تم خفیوں کے نزدیک حلالہ میں جماع شرط ہے اور حدیث امراۃ رفاعہ خبر واحد ہے اور خبر واحد کے ذریعہ مطلق کو مقید کرنا تم ناجائز کہتے ہو۔

**طلب** پہلے اعتراض کا جواب تو یہ ہے کہ مسح کے سلسلہ میں وامسحوا بروؤسکم مطلق ہے ہی نہیں، بلکہ مجمل ہے کیونکہ مطلق کی پہچان یہ ہے کہ اس کے کسی بھی فرد کو دفعۃً واحدۃً ادا کرنے والا شخص مامور بہ کو یعنی فرض کو بجالانے والا سمجھا جاتا ہے جیسا کہ کفارہ یمین کے اندر اس کے تین افراد یعنی دس مسکینوں کو کھانا کھلانے یا ان کو کپڑے پہنانے یا غلام آزاد کرنے میں سے جو سافر بھی ادا کرے گا کفارہ کو ادا کرنے والا سمجھا جائیگا، جبکہ یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ اگر کسی شخص نے مثلاً نصف سر یا دو تہائی سر کا مسح کیا تو یہ مقدار مسح فرض نہ ہوگی بلکہ بعض مقدار فرض ہوگی اور بعض مقدار نفل ہوگی اور کوئی بھی (شوافع و احناف میں سے) یہ نہیں کہتا کہ اس نے فرض ادا کیا ہے کیونکہ یہ مقدار عند الاحناف و الشوافع فرض ہے ہی نہیں، دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ مطلق کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے افراد پر برابر برابر صادق آتا ہے مثلاً مسح رأس کے بہت سے افراد ہیں جیسے مسح علی الکمل، مسح علی الثمین، مسح علی النصف، مسح علی الخمس وغیرہ اور یہاں حکم فرضیت ہر فرد مثلاً نصف و ثلث پر برابر برابر صادق نہیں آتا ورنہ یہ مقدار فرض بن جاتی حالانکہ مسح علی الکمل، مسح علی النصف وغیرہ کو نہ آپ فرض کہتے ہیں نہ ہم، اور نہ آپ یہ کہتے ہیں کہ وہ مامور بہ کو بجالایا اور نہ ہم کہتے ہیں بلکہ ہم اور آپ یہ کہتے ہیں کہ وہ مامور بہ کو مسح شی زائد کے بجالایا، لہذا یہ آیت مطلق نہیں ہے بلکہ مجمل ہے اور مجمل کہتے ہیں کہ جو چند وجوہ کا احتمال رکھے اور متکلم کی طرف سے بغیر بیان کے اس پر واقفیت نہ ہو سکے لہذا اس تقریر سے مطلق اور مجمل میں فرق واضح ہو گیا، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ پورے سر کا مسح تو بالاجماع مراد نہیں ہے کیونکہ باء جب محل پر داخل ہوتی ہے تو بعض محل مراد ہوتا ہے، لہذا آیت کے اندر بعض سر کا مسح مراد ہے اور اس کی مقدار آیت سے مفہوم نہیں ہوتی گویا آیت مجمل ہے جس کی تعیین حدیث مغیرہ بن شعبہ سے ہوئی اور خبر واحد کے ذریعہ مجمل کی تعیین ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے البتہ خبر واحد کے ذریعہ مطلق کی تقید جو بمنزلہ نسخ کے ہے جائز نہیں ہوتی ہے، حدیث مغیرہ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ اتنی سباطۃ قوم قبائل و توضعاً و مسح علی الناصیۃ و خفیہ نبی ﷺ ایک قوم کی کوڑی پر تشریف لائے اور آپ نے پیشاب کیا اور وضو کیا اور مقدار ناصیہ سر کا مسح کیا اور موزہ پر بھی مسح کیا دیکھئے اس حدیث سے صاف ظاہر ہے کہ سر کے مسح کی مقدار بقدر ناصیہ ہے، اور امام شافعی کہتے ہیں کہ تین بالوں پر مسح کرنا کافی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ تین بالوں پر مسح کرنا بالے کو عادتہً مسح کرنے والا سمجھا ہی نہیں جاتا (بدلیۃ) اور دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حرمت غلیظہ کے ختم کرنے کے سلسلہ میں جماع کی قید اس لئے لگائی کہ حتی تنکح میں نکاح وطی کے معنی میں ہے کیونکہ نفس نکاح تو زوجا کے لفظ سے مفہوم ہو ہی رہا ہے کیونکہ بلا نکاح کے تو زوج بن ہی نہیں سکتا، تو لفظ تنکح حتی تنکح زوجاً غیرہ میں وطی پر محمول ہے تاکہ تکرار بھی لازم نہ آئے کیونکہ تکرار و تاکید سے تائیس بہتر ہے یعنی نئے معنی مراد لینا بہتر ہے لہذا حتی تنکح زوجاً غیرہ میں جب لفظ

زوجاً ہے نکاح مفہوم و مستفاد ہو رہا ہے تو اب لفظ تنکح سے بجائے نکاح مراد ہونے کے نئے معنی مراد لئے جائیں گے یعنی وطی کے، لہذا قرآن کی آیت میں جب لفظ تنکح وطی پر محمول ہے تو اب سرے سے اعتراض ہی زائل ہو جائے گا لہذا ہم حنفیوں پر یہ اعتراض نہ ہوگا کہ ہم نے حدیث امراة رفاعہ کی وجہ سے حلالہ میں دخول کی قید بڑھا کر مطلق کو مقید کر دیا ہے کیونکہ نص کے اندر لفظ تنکح وطی پر محمول ہے، اور بعض حضرات احناف نے دوسرا جواب دیا ہے کہ دخول کی قید امراة رفاعہ کی حدیث سے ہے اور وہ خبر مشہور ہے جس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے لہذا ہم پر یہ اعتراض کرنا کہ ہم نے مطلق کو خبر واحد کے ذریعہ مقید کر دیا درست نہیں، حدیث امراة رفاعہ یہ ہے بخاری و مسلم نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ رفاعہ کی بیوی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی اور عرض کیا کہ حضرت مجھ کو میرے شوہر نے تین طلاق دے دی، سو میں نے حضرت عبدالرحمن بن زبیرؓ سے نکاح کر لیا پس میں نے اس کو ایسا پایا جیسا کہ کپڑے کا کھونٹ یعنی نامرد، حضرت ﷺ مسکرائے اور فرمایا کہ کیا تو رفاعہ کے پاس دوبارہ لوٹنا چاہتی ہے اس نے کہا ”ہاں“ حضرت نے فرمایا یہ نہیں ہو سکتا جب تک وہ تمہارا تھوڑا سا ذائقہ نہ چکھ لے اور تم اس کا ذائقہ نہ چکھ لو یعنی حضرت کا اشارہ جماع کی طرف تھا چنانچہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ عسیتہ جماع ہے۔

**فائدہ:** حدیث میں حتی تذوقی من عسیلتہ و یذوق هو من عسیلتک کے الفاظ سے معلوم ہوا کہ شوہر اول کے حلال ہونے کے لئے محض عورت کے ذائقہ کا چکھنا کافی ہے جھکنا ضروری نہیں، لہذا انزال ہو یا نہ ہو حلالہ ہو جائے گا نیز مراہق یعنی قریب البلوغ لڑکا بھی حلالہ کر سکتا ہے۔

اور دوسری بات اس سبق میں مسح رأس کے سلسلہ میں ائمہ کرام کے مسلک اور ان کی دلیل کو بیان کرنا ہے چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چوتھائی سر کا مسح فرض ہے جس کی دلیل بالتفصیل گذر چکی ہے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ آیت کے اندر بعض سر کا مسح مراد ہے نہ کہ استیعاب، کیونکہ آیت مطلق ہے اور مطلق کو ادنیٰ پر محمول کیا جاتا ہے اس کے متعین ہونے کی وجہ سے لہذا جس ادنیٰ مقدار پر لفظ مسح کا اطلاق ہو سکتا ہے وہ فرض ہے اگرچہ وہ تین بال ہی ہوں لہذا عند الشوافع کم از کم تین بالوں کے بقدر مسح فرض ہے اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ آیت میں رأس (سر) کا ذکر ہے اور رأس پورے سر کو کہتے ہیں لہذا یہ پورے سر کے مسح کے وجوب کا مقتضی ہے اور لغت میں حرف با تبعیض کے لئے نہیں ہوتا لہذا پورے سر کا مسح کرنا واجب ہوگا **إلا** یہ کہ اگر پورے سر کا مسح نہ کیا اکثر حصہ کا کر لیا تو یہ **لَا کَثْرَ حُكْمُ الْکُلِّ** کی بناء پر درست ہوگا۔ (بدائع ص ۶۹، ج ۱) **نوٹ:** سبق تو مکمل ہو چکا مگر اختیاری مطالعہ کے تحت ماشاء اللہ دلچسپ معلومات مذکور ہیں، اگر اکتاہٹ نہ ہو تو ایک نظر ڈال لیں، انشاء اللہ فائدہ ہوگا۔

### اختیاری مطالعہ

۱۔ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ ہو سکتا ہے کہ مقدار ناصیہ مسح کرنا سنت ہو تو اس کا جواب یہ ہے کہ مقدار ناصیہ کے مسح کو سنت نہیں کہہ سکتے ورنہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بیان جواز کے لئے کبھی تو اس کو ترک کرتے مگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی اس کو ترک نہیں کیا

۲ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ناصیہ پر مسح کیا ہو؟

مسح سر پر ہوتا ہے نہ کہ ناصیہ پر لہذا سر پر مسح میں کوئی اجمال اور ابہام نہیں ہے، حدیث مغیرہؓ سے معلوم ہوا کہ دوسرے کی کوڑی (گندگی ڈالنے کی جگہ) پر پیشاب بلا اجازت درست ہے نہ کہ پاخانہ کیونکہ پیشاب کا اثر سریع الزوال ہے نیز پیشاب کے بعد وضو کا مستحب ہونا بھی معلوم ہو گیا۔

**اعتراض:** وقد قیدتموه بمقدار الناصیة بالخبر خبر کا اطلاق فعلی حدیث پر نہیں ہوتا بلکہ قولی حدیث پر ہوتا ہے جبکہ حدیث مغیرہؓ میں مسح کا تعلق فعل سے ہے نہ کہ قول سے لہذا اس کے لئے خبر کا استعمال صحیح نہ ہونا چاہیے، **جواب:** یہاں خبر بول کر سنت مراد ہے یعنی انھیں بول کر اعم مراد ہے اور سنت کا اطلاق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل دونوں پر ہوتا ہے یا یوں کہیے کہ یہاں خبر سے مراد اخبار مغیرہ بن شعبہؓ ہے کہ انہ صلی اللہ علیہ وسلم مسح علی ناصیته یعنی خبر کا استعمال حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق پیشانی کے بقدر مسح کی خبر دینے کے اعتبار سے ہے۔

**فائدہ:** مسح علی الخفین کا مسئلہ آتر سے ثابت ہے جس کا روافض اور خوارج کے علاوہ کوئی منکر نہیں ہے بالفاظ دیگر مسح علی الخفین کا ثبوت خبر مشہور سے ہے اور اس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے۔

**النحو واللفظ:** قال یقول وغیرہ کے بعد اِنْ بکسر الهمزة آتا ہے نہ کہ فتح الهمزة قیدتموه باب تفعلیل سے جمع مذکر حاضر اور واو اضافہ ہے دیکھئے قواعد الصرف ص ۹۳، وبہ فارق المطلق ضمیر مجرد کا مرجع حکم مطلق ہے وبہذا یزول ای بہذا الجواب ۲ بہذا ای بہذا الحمل ای حمل النکاح فی الآیة علی الوطی وجعلوه ای جعل المحدثون خبر امرأة رفاعة۔

فَصَلَ فِي الْمُسْتَرَكِ وَالْمَوْوَلِ الْمُسْتَرَكِ مَا وَضَعَ لِمَعْنَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ أَوْ لِمَعَانٍ مُخْتَلِفَةٍ الْحَقَائِقِ مِثَالُهُ قَوْلُنَا جَارِيَةٌ فَإِنَّهَا تَتَاوَلُ الْأَمَّةَ وَالسَّفِينَةَ وَالْمُسْتَرِي فَإِنَّهُ يَتَنَاوَلُ قَابِلَ عَقْدِ الْبَيْعِ وَكَوَكَبِ السَّمَاءِ وَقَوْلُنَا بَائِنٌ فَإِنَّهُ يَحْتَمِلُ الْبَيْنَ وَالْبَيَانَ۔

### ترجمہ

یہ فصل مشترک اور مَوَوَل کے بیان میں ہے مشترک وہ لفظ ہے جو دو مختلف معانی کے لئے یا چند مختلفہ الحقائق معانی کے لئے وضع کیا گیا ہو (مختلفہ الحقائق یعنی وہ معانی مفہوم کے اعتبار سے مختلف ہوں) مشترک کی مثال ہمارا قول جاریہ ہے پس وہ باندی اور کشتی دونوں کو شامل ہے اور (اسی طرح ہمارا قول) لفظ مشتری ہے پس وہ معاملہ بیع قبول کرنے والے (خریدنے والا شخص) اور آسمان کے ستارے کو شامل ہے اور ہمارا قول بائن ہے پس وہ بین یعنی جدا ایگی اور بیان یعنی ظہور کا احتمال رکھتا ہے۔

**تشریح:** مصنف خاص اور عام اور مطلق وغیرہ کے احکام سے فارغ ہو کر اب اس فصل میں مشترک اور مَوَوَل کا بیان شروع کر رہے ہیں اور مشترک اور مَوَوَل دونوں کو ایک ہی فصل میں جمع کیا ہے کیونکہ مَوَوَل مشترک ہی ہوتا ہے بس فرق یہ ہے کہ جب تک کسی ایک معنی کو ترجیح نہ دی گئی ہو تو وہ مشترک ہے اور جب کسی ایک معنی کو مراد لے لیا گیا ہو تو

اب وہ مؤول بن جائے گا لہذا تاویل چونکہ اشتراک کو عارض آتی ہے اسلئے دونوں کو ایک ہی فصل میں جمع کر دیا گیا ہے۔  
**مشتک کی تعریف:** مشترک وہ لفظ ہے جو دو مختلف معانی یا چند مختلف حقیقت و حدود رکھنے والے معانی کے لئے مستقل طور پر وضع کیا گیا ہو جیسے لفظ جاریہ باندی اور کشتی کے لئے علیحدہ علیحدہ وضع کیا گیا ہے اور لفظ مشتری سامان خریدنے والا آدمی اور آمان کے ایک ستارہ کے لئے وضع کیا گیا ہے اور بائن بھی دو معنوں میں مشترک ہے ۱۔ جدا ہونے والا جبکہ مشتق من البین والبیونہ ہو باب ضرب سے ۲۔ واضح اور ظاہر ہونے والا جبکہ مشتق من البیان ہو باب ضرب سے ۳۔ اور لفظ عین چند معانی میں مشترک ہے ۱۔ آنکھ ۲۔ دریا (پانی کا چشمہ) ۳۔ ذات ۴۔ سونا ۵۔ سورج ۶۔ جاسوس، پہلی دو مثالیں (جاریہ اور مشتری) اعیان کی قبیل سے ہیں یعنی جاریہ کے معنی باندی اور کشتی کے ہیں اور ان کا مستقل ایک وجود ہے، اسی طرح مشتری کے معنی عقد بیع قبول کرنے والا آدمی اور ستارہ کے ہیں اور ان کا مستقل ایک وجود ہے اور تیسری مثال (بائن) اعراض کے قبیل سے ہے یعنی بائن کے معنی جدا ہونے اور ظاہر ہونے کے ہیں اور یہ دونوں معنی عرضی ہیں جو کسی نہ کسی کے ساتھ متصف ضرور ہوں گے اور لفظ قرض بھی مشترک ہے جس کے دو معانی میں سے ایک عرض ہے یعنی طہر اور دوسرے معنی عین اور ذات ہیں یعنی حیض۔

**فائدہ:** اشتراک اسم اور فعل اور حرف تینوں میں جاری ہوتا ہے اور بیان کردہ مثالیں اسم کی ہیں اور فعل کی مثال مثلاً امر ونہی کے صیغے ہیں جو بہت سے معانی میں مشترک ہیں جن کی تفصیل امر کے بیان میں آئے گی انشاء اللہ، اسی طرح حرف کے مشترک ہونے کی مثال مثلاً واؤ ہے اس کی تفصیل کہ یہ عطف اور حال کے لئے آتا ہے حروف معانی کے بیان میں آئے گی انشاء اللہ۔

۱۔ لفظ مشترک اسم ظرف ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ دراصل مشترک فیہ ہے لفظ فیہ کو حذف کر دیا گیا، ۲۔ لمعنین کی قید سے خاص نکل گیا کیونکہ وہ صرف ایک معنی کے لئے وضع کیا جاتا ہے اور عام بھی نکل گیا کیونکہ وہ بھی معنی واحد کے لئے وضع کیا گیا ہے جیسے مسلمون کہ اس کے معنی واحد ہیں یعنی اسلام جو اشخاص کے ضمن میں پایا جاتا ہے **قوله** مختلفین یہ قید معنین کی تاکید ہے لَآَنَّ الْمَعْنِيْنَ لَا يَصِيْرُ مَعْنِيْنَ اِلَّا بِاِخْتِلَافِ حَقِيْقَتِهِمَا اور معنین کے بعد معان جمع کا صیغہ اس لئے ذکر کیا تا کہ یہ معلوم ہو جائے کہ لفظ مشترک کے دو معنی ہونا اقل درجہ ہے ورنہ مشترک کے معانی کثیر بھی ہو سکتے ہیں ۳۔ کو کب السماء السماء میں الف لام عہد کا ہے یعنی چھٹے آسمان کا ستارہ۔

**فائدہ:** مختلفہ الحقائق کا مطلب یہ ہے کہ لفظ مشترک کا ایسا کوئی مفہوم نہ ہو جو مشترک کے دو یا چند معانی کو شامل ہو مثلاً عین لفظ مشترک ہے اور اس کا ایسا کوئی مفہوم نہیں ہے، جو اس کے معانی سورج اور دریا اور جاسوس وغیرہ کو شامل ہو برخلاف لفظ اجسام کے کہ اس کے معنی کی حقیقت جسمیت ہے (یعنی طول عرض عمق کو قبول کرنے والا) جو تمام اجسام مختلفہ الماہیہ کو شامل ہے، لہذا لفظ اجسام اور جمع کے تمام صیغے مشترک نہیں کہلائیں گے۔



## اختیاری مطالعہ

**اللغة:** قابل باب مع سے صیغہ اسم فاعل البین و البیان باب ضرب کے مصادر ہیں۔

**عام اور مشترک میں فرق:** ۱۔ عام کی وضع ایک ہوتی ہے اور مشترک کی ایک سے زائد مرتبہ ۲۔ عام کا موضوع لہ ایک ہوتا ہے اور مشترک کا موضوع لہ متعدد، اگرچہ عام کے معنی کا مصداق متعدد افراد ہوتے ہیں ۳۔ عام کے معنی کے افراد محصور نہیں ہوتے جبکہ مشترک کے معنی محصور ہوتے ہیں ۴۔ عام کے معنی کے افراد بیک وقت کثیر مراد لئے جاسکتے ہیں جبکہ مشترک کے معانی میں سے بیک وقت صرف ایک مراد ہو سکتا ہے نہ کہ متعدد۔

**فائدہ:** مشترک کی مثال اردو کا ایک شعر بھی ہے:

جو پہنچی ہم نے بھیجی تھی وہ پہنچی یا نہیں پہنچی  
اگر پہنچی نہیں پہنچی تو لکھ بھیجو کہ پہنچی نہیں پہنچی

پہلے مصرعہ میں پہلا لفظ پہنچی وہ زیور ہے جس کو عورتیں ہاتھوں میں پہنتی ہیں اور دوسرا اور تیسرا لفظ پہنچی بمعنی پہنچنا ہے اور دوسرے مصرعہ میں پہلا اور تیسرا لفظ پہنچی بمعنی زیور ہے اور دوسرا اور چوتھا لفظ پہنچی بمعنی پہنچنا ہے۔

**اجراء جاریہ مشترک و مؤول میں سے قبل الترجیح مشترک ہے اور بعد الترجیح مؤول، اور خاص و عام میں سے نہ تو خاص ہے اور نہ عام، خاص تو اس لئے نہیں کیونکہ لفظ جاریہ کے کوئی ایک معنی متعین نہیں بلکہ جاریہ اپنے دونوں معانی میں محتمل ہے اور لفظ جاریہ عام بھی نہیں ہے کیونکہ عام کے افراد محصور نہیں ہوتے جبکہ جاریہ اپنے دو معانی میں محصور ہے، اور لفظ جاریہ جب کسی ایک معنی میں رائج ہو جائے تو پھر وہ مطلق و مقید میں سے بائیں معنی مطلق ہے کہ اس میں کسی صفت کا لحاظ نہیں کیا گیا ہے۔**

وَحُكْمُ الْمُشْتَرَكِ أَنَّهُ إِذَا تَعَيَّنَ الْوَاحِدُ مُرَادًا بِهِ سَقَطَ إِعْتِبَارُ إِرَادَةِ غَيْرِهِ وَلِهَذَا أَجْمَعَ الْعُلَمَاءُ رَجْمَهُمُ اللَّهَ تَعَالَى عَلَى أَنَّ لَفْظَ الْقُرْءِ الْمَذْكُورِ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى مَحْمُولٌ إِمَّا عَلَى الْحَيْضِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُنَا أَوْ عَلَى الطَّهْرِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ ۝

## ترجمہ

اور مشترک کا حکم یہ ہے کہ جب ایک معنی (کسی دلیل یا قرینہ سے) مراد ہو کر متعین ہو جائے تو اس معنی کے علاوہ کو مراد لینے کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور اسی وجہ سے علماء رحمہم اللہ نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ لفظ قروء جو کتاب اللہ (کی آیت والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء) میں مذکور ہے یا تو حیض پر محمول ہے جیسا کہ ہم احناف کا مذہب ہے یا طہر پر محمول ہے جیسا کہ وہ امام شافعی کا مذہب ہے۔

**تشریح:** مشترک کا حکم: مشترک کے معانی میں سے جب ایک معنی کسی قرینہ یا دلیل یا قیاس یا خبر واحد سے متعین ہو جائے تو دوسرے معنی کو اسی ایک وقت میں مراد نہیں لے سکتے، کلام مثبت ہو یا منفی ولہذا الخ آئی لا جمل ان حکمہ اذا تعین الواحد الخ اسی وجہ سے کہ مشترک کے معانی میں سے بیک وقت دو معانی مراد نہیں لئے جاسکتے،

علماء رحمہم اللہ نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ والمطلقات بتربصن بانفسھن ثلاثة قروء کے اندر قروء سے مراد یا تو طہر ہے کما ہو عند الشافعی یا حیض ہے کما ہو عند الاحناف اور فریقین کے دلائل ماقبل میں بالتفصیل گذر چکے ہیں، البتہ بعض احناف یہ فرماتے ہیں کہ مشترک کے متعدد معانی بیک وقت مراد لئے جاسکتے ہیں جبکہ کلام منفی ہو جیسے اگر کوئی قسم کھائے لا اُکَلِّمُ موالی فلاں تو جس مولیٰ سے بھی گفتگو کرے گا حائث ہو جائے گا مولیٰ اعلیٰ ہو یعنی مُعْتَق (آزاد کنندہ) یا مولیٰ اسفل ہو یعنی مُعْتَق (یعنی آزاد کردہ) امام شافعی اور قاضی ابوبکر باقلانی کا مذہب یہ ہے کہ لفظ مشترک کے بیک وقت متعدد معانی مراد لئے جاسکتے ہیں جس کو عموم مشترک کہتے ہیں اور یہ جائز ہے کلام مثبت ہو یا منفی بشرطیکہ ان معانی میں تضاد نہ ہو، جیسے قرآن شریف کی آیت ہے الْم تَرَأَنَّ اللّٰهَ یَسْجُدُ لَہُ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِی الْاَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ الْخ میں سجود کے دو معنی ہیں ۱۔ وضع الجہتہ علی الارض اور یہ انسانوں کا سجدہ ہے ۲۔ خشوع مع التذلل اور یہ غیر عقلاء کا سجدہ ہے لہذا ایک وقت میں لفظ مشترک کے دو معنی مراد لینا درست ہے، لیکن اگر مشترک کے دونوں معانی میں تضاد ہو یعنی مشترک کے دونوں معانی باہم متضاد ہوں تو اب دلیل سے کوئی ایک معنی ہی مراد ہوگا نہ کہ دونوں جیسے والمطلقات بتربصن بانفسھن ثلاثة قروء کے اندر قروء کے دو معانی میں سے صرف ایک معنی مراد ہوگا، امام صاحب فرماتے ہیں کہ یہاں (الْم تَرَأَنَّ اللّٰهَ یَسْجُدُ لَہُ) میں عموم مشترک نہیں ہے بلکہ عموم مجاز ہے اور عموم مجاز کی تعریف یہ ہے کہ لفظ کے ایسے عام معنی مراد لینا کہ اس کے تمام معانی اس معنی عام کے افراد بن جائیں چنانچہ آیت مذکورہ میں سجدہ سے مراد خشوع اور انقیاد و اطاعت ہے لہذا انسانوں کا خشوع اور انقیاد زمین پر پیشانی ٹیکنے کی شکل میں ہوتا ہے اور غیر عقلاء کا انقیاد اظہار تذلل کے ساتھ ہوتا ہے، لہذا امام صاحب کے نزدیک عموم مشترک جائز نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ لفظ بمنزلہ کپڑے کے ہے اور معانی بمنزلہ کپڑا پہننے والے کے، تو اگر ایک لفظ کے ایک وقت میں دو یا چند معنی مراد لئے جائیں تو یہ ایسا ہوگا جیسا کہ ایک کپڑے کو ایک وقت میں کئی آدمیوں نے کامل طور پر پہن رکھا ہو ظاہر ہے کہ ایسا ممکن نہیں ہے لہذا عموم مشترک بھی درست نہیں ہے اور جب عموم مشترک درست نہیں ہے تو بس یہ بات واضح ہوگئی کہ جب تک مشترک قرآن کی وجہ سے کسی ایک معنی میں مؤول نہ ہو جائے تب تک اس پر عمل نہ ہوگا بلکہ توقف اختیار کیا جائے گا۔

### اختیاری مطالعہ

**ہانندہ:** تشبیہ و جمع مشترک میں داخل نہیں ہیں کیونکہ تشبیہ دو معنی کے لئے وضع نہیں ہوا بلکہ دو کے مقابلہ میں وضع ہوا ہے گویا تشبیہ کا مفہوم معنی واحد ہے جس کے دو جز ہیں اسی طرح جمع مثلاً اجسام بمعنی جسمیت ہے یعنی قابل البعاد مثلاً اور اس کا مفہوم، مفہوم واحد ہے جس کے تین اجزاء ہیں یعنی طول، عرض، عمق سے متصف شئی، لہذا جمع کو بھی مشترک نہیں کہہ سکتے۔

**ہانندہ:** مشترک کا وضع شخص واحد بھی ہو سکتا ہے بایں طور کہ وہ اپنی پہلی وضع کو بھول گیا ہو اس لئے دوسری مرتبہ وضع کی نوبت آئی ہو اور متعدد اشخاص بھی ہو سکتے ہیں مثلاً کسی لغت اور عرف میں ایک لفظ کے کوئی ایک معنی ہو اور اسی لفظ کے دوسرے عرف میں دوسرے معنی ہوں۔ **ہانندہ:** جن حضرات کے نزدیک عموم مشترک جائز نہیں ہے نہ نفی میں اور نہ اثبات میں تو ان

کے نزدیک مثال مذکور یعنی لاکلم بنی فلان میں دونوں موالی کیوں کر مراد ہیں ظاہر ہے کہ عموم مشترک لازم آگیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس قسم میں حالف کو یقین پر ابھارنے والی چیز بغض موالی ہے اور بغض کی نسبت جس طرح مولیٰ اعلیٰ کی طرف ہو سکتی ہے اسی طرح بلا تفاوت مولیٰ اسفل کی طرف بھی ہو سکتی ہے لہذا بغض قرینہ ہے کہ قسم میں عموم مراد ہے یا پھر دونوں موالی میں سے جو بھی حالف کی نیت میں ہو وہ یقین کی عبارت سے مراد ہے اور دوسرا مولیٰ دلالت القول سے مراد ہے۔

وَقَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا أَوْصَى لِمَوَالِي بَنِي فَلَانٍ وَلِبَنِي فَلَانٍ مَوَالٍ مِنْ أَعْلَى وَمَوَالٍ مِنْ أَسْفَلٍ فَمَاتَ بَطَلَتِ الْوَصِيَّةُ فِي حَقِّ الْفَرِيقَيْنِ لِاسْتِحَالَةِ الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا وَعَدَمِ الرُّجْعَانِ وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ إِذَا قَالَ لِرَجُلٍ أَنْتَ عَلَى مِثْلِ أُمِّي لَا يَكُونُ مَظَاهِرًا لِأَنَّ اللَّفْظَ مُشْتَرِكٌ بَيْنَ الْكَرَامَةِ وَالْحُرْمَةِ فَلَا يَتَرَجَّحُ جِهَةُ الْحُرْمَةِ إِلَّا بِالنِّيَّةِ.

### ترجمہ

اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ جب کوئی آدمی فلاں کے بیٹوں کے موالی کے لئے وصیت کرے اور اس فلاں کے بیٹوں کے چند اعلیٰ موالی ہیں (یعنی جنہوں نے ان بیٹوں کو آزاد کیا ہے) اور چند موالی اسفل ہیں (یعنی ان بیٹوں نے جن غلاموں کو آزاد کیا ہے) پھر وہ وصیت کرنے والا شخص مر جائے تو وصیت دونوں فریقوں (موالیٰ من اعلیٰ اور موالیٰ من اسفل) کے حق میں باطل ہو جائے گی ان دونوں فریقوں کے درمیان (وصیت میں) جمع کے محال ہونے اور کسی ایک فریق کے حق میں ترجیح نہ ہونے کی وجہ سے، اور امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ جب شوہر اپنی بیوی سے اَنْتَ عَلٰی مِثْلِ اُمِّی (تو مجھ پر میری ماں کی طرح ہے) کہہ دے تو وہ ظہار کرنے والا نہیں کہلائے گا اس لئے کہ لفظ مثل کرامت یعنی عزت اور حرمت کے درمیان مشترک ہے تو بغیر نیت کے حرمت کی جانب کو ترجیح نہ ہوگی (لہذا یہ شخص اسی وقت مظاہر کہلائے گا جب حرمت کی نیت کرے)

**تشریح:** مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مشترک کے اندر چونکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عموم درست نہیں ہے یعنی عموم مشترک درست نہیں ہے لہذا اگر کسی آدمی نے یہ وصیت کی کہ یہ مال فلاں قبیلہ کے موالی (مولیٰ کی جمع ہے) کے لئے ہے اور اس قبیلہ کے موالی اعلیٰ یعنی مَعْتَق (آزاد کنندہ) بھی ہیں اور موالی اسفل یعنی مُعْتَق (آزاد کردہ) بھی ہیں تو وصیت باطل ہو جائے گی یعنی صورت مسئلہ اس مثال سے سمجھئے: مثلاً زید کا ایک غلام ہے عمران، اور زید نے اپنے غلام عمران کو آزاد کر دیا پھر اللہ نے عمران کو ایسا غنی بنایا کہ اس نے بھی ایک غلام خرید لیا جس کا نام ہے ارشد، اور پھر عمران نے بھی اپنے غلام ارشد کو آزاد کر دیا، اب ذہن نشین رکھئے کہ عمران کے دو مولیٰ ہوئے ایک مولیٰ اعلیٰ یعنی زید ہے جس نے عمران کو آزاد کیا تھا اور دوسرا مولیٰ اسفل یعنی ارشد ہے جس کو عمران نے آزاد کیا تھا، اب کسی آدمی نے وصیت کی کہ یہ ایک ہزار روپے عمران کے مولیٰ کے لئے ہیں اور دونوں موالی میں سے کسی ایک کے لئے وجہ ترجیح بھی بیان نہ کر سکا اور مرگیا تو وصیت باطل ہو جائے گی کیونکہ اگر وصیت کا مال مولیٰ اعلیٰ اور مولیٰ اسفل دونوں کو دیدیا جائے تو عموم مشترک لازم آئے گا

اور عموم مشترک امام صاحبؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے اور اگر دونوں میں سے کسی ایک کو وصیت کا کُل مال دیدیں تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی اور اگر کوئی کہے کہ یہاں تو ترجیح موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ عمران کے مولیٰ زید نے عمران پر یہ احسان کیا کہ اس کو غلامی کی زندگی سے آزاد کر دیا لہذا وصیت کا مال مولیٰ اعلیٰ یعنی زید کو ملنا چاہیے تاکہ منعم و محسن کا شکر یہ ادا ہو جائے تو جواب یہ ہے کہ مولیٰ اعلیٰ کا شکر یہ تو صورت مذکورہ میں عمران کو ادا کرنا چاہیے نہ کہ موصی کو کیونکہ موصی کے نزدیک تو دونوں شخص برابری ہیں یعنی مولیٰ اعلیٰ اور اسفل دونوں، لہذا یہاں عمران کے مولیٰ اعلیٰ اور مولیٰ اسفل میں سے کسی کے لئے کوئی وجہ ترجیح موجود نہیں ہے اس لئے وصیت باطل ہو جائے گی اور امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ عموم مشترک جائز ہے اس لئے ان کے نزدیک دونوں قسم کے موالی کو وصیت کا مال دیدیا جائے گا اور موضع آخر میں انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ توقف کیا جائے گا یہاں تک کہ وہ باہم مصالحت کر لیں، اسی طرح اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا انت علیٰ مثل اُمی تو اس میں لفظ مثل مشترک ہے کرامت میں مثلیت اور مشابہت ہو، یا حرمت میں مثلیت اور مشابہت ہو یعنی شوہر نے یہ وضاحت نہیں کی کہ تو میری ماں کے مشابہ اعزاز و اکرام میں ہے یا تو میری ماں کی طرح میرے اوپر حرام ہے (نکاح میں) تو عدم ترجیح کی بنا پر حرمت کی جہت رائج نہ ہوگی یعنی شوہر کو ظہار کرنے والا نہیں سمجھا جائے گا الا یہ کہ وہ ظہار کی نیت کرے لہذا اگر وہ ظہار کی نیت کرے گا تو ظہار ہو جائے گا کیونکہ ظہار میں بھی تشبیہ ہی دی جاتی ہے گو ایک عضو مثلاً ظہر یا فرج کے لفظ کی وضاحت کے ساتھ ہو اور یہاں بلا کسی عضوی تخصیص کے مکمل اُم (ماں) کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے لہذا ظہار کی نیت کر لینے سے وہ ظہار کرنے والا سمجھا جائے گا اور اگر وہ طلاق کی نیت کرے تو طلاق بائند واقع ہو جائے گی اور اگر تشبیہ اعزاز و اکرام میں ہو یا کوئی بھی نیت نہ ہو تو اس صورت میں اس جملہ سے کوئی چیز واقع نہ ہوگی۔

وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا لَا يَجِبُ النَّظِيرُ فِي جَزَاءِ الصَّيْدِ لِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ فَجَزَاءُ مِثْلٍ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ لِأَنَّ الْمِثْلَ مُشْتَرِكٌ بَيْنَ الْمِثْلِ صُورَةٍ وَبَيْنَ الْمِثْلِ مَعْنَىٰ وَهُوَ الْقِيَمَةُ وَقَدْ أُرِيدَ الْمِثْلُ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَىٰ بِهَذَا النَّصِّ فِي قَتْلِ الْحَمَامِ وَالْعُصْفُورِ وَنَحْوِهِمَا بِالِاتِّفَاقِ فَلَا يُزَادُ الْمِثْلُ مِنْ حَيْثُ الصُّورَةُ إِذْ لَا عُمُومَ لِلْمُشْتَرَكِ أَصْلًا فَيَسْقُطُ إغْتِبَارُ الصُّورَةِ لِاسْتِحَالَةِ الْجَمْعِ .

### ترجمہ

اور اسی اصل پر (کہ مشترک میں امام صاحبؒ کے نزدیک عموم نہیں ہوتا) ہم نے کہا کہ شکار کی جزاء میں اللہ کے قول فجزاء مثل ما قتل من النعم کی وجہ سے نظیر یعنی مثل صوری واجب نہ ہوگا اس لئے کہ لفظ مثل مثل صوری اور مثل معنوی کے درمیان مشترک ہے اور مثل معنوی (اس شکار شدہ جانور کی) قیمت ہے، وقد أريد المثل الخ اور تحقیق کہ کبوتر اور چڑیا اور ان جیسوں کے قتل یعنی شکار میں اس نص کی وجہ سے بالاتفاق مثل معنوی مراد لیا گیا ہے لہذا اب مثل صوری کی زیادتی نہیں کی جائے گی کیونکہ مشترک کے لئے بالکل عموم نہیں ہے لہذا جمع بین المثل صوریۃ و معنی کے محال

ہونے کی وجہ سے مثل صوری کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔

**تفسیر:** وعلى هذا الخ أى على أن المشترك لا عموم له یعنی مشترک میں چونکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عموم نہیں ہوتا اس لئے مصنفؒ مسلک امام ابو حنیفہؒ کی ترجیح فرماتے ہیں، زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ محرم کو حالت احرام میں شکار (جانور ماکول اللحم ہو یا غیر ماکول اللحم) نہ کرنا چاہیے بوجہ قول باری تعالیٰ یَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ کے کہ اے ایمان والو! تم حالت احرام میں شکار کو نہ مارو، اور اگر کسی نے شکار کر لیا یعنی کسی جانور کو مار ڈالا تو قرآن کی اس آیت ومن قتله منكم متعمداً فجزأء مثل ما قتل من النعم کے اندر اس کی جزاء مثل مقتول بیان فرمائی ہے اور لفظ مثل مثل صوری اور مثل معنوی کے درمیان مشترک ہے مثل صوری یعنی ایسا جانور جو مقتول یعنی شکار کردہ جانور کے خلق و بیہ مثل ہو جیسے ہرن کا مثل بکری ہے اور خرگوش کا مثل بکری کا بچہ ہے سال پورا ہونے سے پہلے، اور مثل معنوی سے مراد قیمت ہے، امام صاحبؒ اور امام یوسفؒ مثل معنوی ہی کے قائل ہیں یعنی اگر کسی آدمی نے شکار کر لیا تو اس پر مقتول جانور کی قیمت واجب ہوگی جس کو اس جگہ یا اس کے قریب جگہ کے رہنے والے دو انصاف پسند آدمی متعین کریں گے پھر وہ قوم با اختیار ہے اگر چاہے تو اس قیمت کی ہدی خرید کر صدقہ کر دے یا اس روپے سے کھانا خرید کر اس کو صدقہ کر دے اور ہر ایک فقیر کو نصف صاع گیہوں دے، یا ایک صاع جو یا کھجور دے اور اگر چاہے تو نصف صاع گندم یا ایک صاع جو یا کھجور کے بدلہ میں ایک روزہ رکھے (بدائع ص ۴۳۰، ج ۲) شیخین فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے کبوتر یا عصفور کا قتل کیا تو چونکہ ان کا کوئی مثل صوری نہیں ہے تو باتفاق علماء (امام صاحبؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ) مقتول کی قیمت ہی کا صدقہ کرنا پڑے گا لہذا جب آیت میں ذکر شدہ مثل سے کبوتر اور چڑیا کے قتل میں مثل معنوی مراد لے لیا تو اب ہر صورت میں مثل معنوی ہی واجب ہوگا خواہ ان جانوروں کا مثل صوری (نظیر) ہو یا نہ ہو کیونکہ اگر مثلاً ہرن کے شکار میں تو مثل صوری یعنی بکری لازم قرار دیدی جائے اور کبوتر و عصفور میں قیمت، تو مشترک میں عموم لازم آئے گا اور یہ جائز نہیں ہے کما قال المصنف فيسقط اعتبار الصورة لاستحالة الجمع۔

اس مسلک کے برخلاف امام محمدؒ (جو کبوتر و عصفور کے قتل میں شیخین کے ہم خیال مثل معنوی کے قائل تھے) اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ تینوں حضرات فرماتے ہیں کہ جن جانوروں کا مثل صوری ہو تو محرم کو مثل صوری ہی کا صدقہ کرنا ہوگا اور جن جانوروں کا مثل صوری نہیں ہے وہاں قیمت صدقہ کرے لہذا اگر کسی نے ہرن کا شکار کر لیا تو اس پر بکری واجب ہوگی اور خرگوش کے شکار میں بکری کا بچہ اور شتر مرغ کے شکار میں بدنہ، (وہ گائے یا اونٹ جس کی قربانی کی جاتی ہے) یہ وضاحت ہدایہ ص ۲۷۸ پر حاشیہ میں ہے۔

**نوٹ:** امام شافعیؒ کبوتری کے شکار میں بکری واجب قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بکری کبوتری کے مثل ہے کیونکہ بکری کبوتری کی طرح ایک سانس میں ایک دفعہ منہ لگا کر پانی پی لیتی ہے ای یعب ویبہدو اسی طرح بکری پانی پیتے وقت آوازی کرتی ہے جس طرح کبوتر کو کوکر کے پانی پیتا ہے۔ (ہدایہ ص ۲۷۹) (فریقین کے دلائل اختیاری مطالعہ میں)

## اختیاری مطالعہ

دلیل امام شافعیؒ و محمدؒ: ۱۔ فجزاء مثل ما قتل من النعم کا مطلب یہ ہے کہ قاتل پر مقتول کی جزاء ہے یعنی مقتول کا مثل ہے پھر من النعم سے مثل کی تفسیر بیان کی گئی ہے یعنی جزاء نعم (جانور) میں سے ہونی چاہیے ظاہر ہے کہ قیمت، نعم نہیں ہے ۲۔ صحابہؓ کی ایک جماعت جس میں حضرت عمرؓ بھی ہیں انہوں نے شتر مرغ میں بدنہ واجب قرار دیا تھا اور خرگوش میں بکری کا بچہ، لہذا مثل صوری دینا ثابت ہو گیا۔

دلیل شیخین: ۱۔ جن جانوروں کا مثل صوری اور نظیر نہیں ہے ان میں باتفاق تمام ائمہ مثل معنوی یعنی قیمت واجب ہوگی تو جب آیت فجزاء مثل ما قتل من النعم میں ایک دفعہ مثل معنوی مراد لے لیا تو اب مثل صوری مراد نہ ہوگا کیونکہ موضع اثبات میں مشترک میں عموم درست نہیں ہے ۲۔ اللہ تعالیٰ نے فجزاء الخ کے بعد آیت قرآنی یحکمکم بہ ذو اعدل منکم کے اندر دو حکموں کی عدالت کا ذکر کیا ہے ظاہر ہے کہ عدالت کی شرط اسی جگہ ہوتی ہے جہاں غور و فکر کی ضرورت ہو اور غور و فکر کی ضرورت مثل معنوی میں ہی ہوگی یعنی قیمت میں کیونکہ مثل صوری میں تو مشابہت ظاہر ہوتی ہے جس کو ہر کس و نا کس جان سکتا ہے اس میں عدالت کی ضرورت ہی نہیں ہوتی۔ (بدائع ص ۴۳۲، ج ۲)

جواب دلیل امام شافعیؒ: ہمیں تسلیم نہیں کہ من النعم مثل کا بیان ہے بلکہ ما قتل کا بیان ہے عبارت ہوگی فجزاء مثل ما قتل حال كون المقتول من النعم یعنی جو جانور (نعم) قتل کیا گیا حرم پر اس کی جزا ہے اور صحابہ کی جماعت کا قول اس بات پر محمول ہے کہ ممکن ہے اولاً قیمت ثابت کی گئی ہو پھر چونکہ صحابہ صاحب مویشی تھے تو اس قیمت کے بعض ہدی سے صدقہ کر دیا ہو نیز صحابہ میں سے بعض کا خیال وہی ہے جو شیخین کا مسلک ہے یعنی مثل معنوی دینا ہی ضروری ہوگا تو بعض کے قول کو بعض پر غلبہ دے کر دلیل نہیں پکڑی جاسکتی لہذا امام شافعیؒ کا بعض صحابہ کے قول کو فعل کو دلیل میں پیش کرنا صحیح نہ ہوگا۔ (بدائع ص ۴۳۲، ج ۲)

اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ مثل تو مثل صوری میں حقیقت ہے نہ کہ مثل معنوی میں یعنی مثل کا درحقیقت اطلاق مثل صوری پر ہوتا ہے لہذا یہ لفظ مشترک ہے ہی نہیں کیونکہ مشترک کے لئے ضروری ہے کہ وہ دو یا چند مختلف معنی میں مستقلاً وضع ہوا ہو۔ الجواب: یہ تفسیر لغت کے اعتبار سے ہے شرع کے اعتبار سے لفظ مثل مشترک ہی ہے کیونکہ شرعاً اس کا استعمال دونوں معنوں میں برابر ہے۔ **نکتہ:** حالت احرام میں موذی جانوروں کو مارنا جائز ہے جیسے چیل، چوہا، کوا (مردار کھانے والا) کلب مقنور یعنی کاٹنے والا کتا، بچھو کیونکہ یہ طبعاً موذی ہیں اور اکثر تکلیف پہنچانے کی ابتدا کرتے ہیں۔ (بدائع ص ۴۲۸، ج ۲) اور شیر، تیندوا، چیتا، کھٹل، چھپکلی، گرگٹ وغیرہ بھی اسی حکم میں ہیں اور اگر محرم جوں وغیرہ مار ڈالے تو کسی فقیر کو ایک دو کھڑے کھانا کھلا دے۔ **نکتہ:** اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ فجزاء مثل ما قتل من النعم کے اندر نعم سے مراد چوپائے ہیں لہذا شیخین کا چڑیا اور کبوتر کے شکار میں مثل معنوی ثابت کر کے دلیل پکڑنا صحیح نہیں کیونکہ کبوتر اور چڑیا چوپایہ ہی نہیں۔ (یعنی چار پیروالے) **نکتہ:** قرآن میں من النعم سے صید (شکار مطلق) مراد ہے کما قال لا تقتلوا الصيد وانتم حرم لہذا ہر وہ جانور جس کا شکار کیا جائے وہ صید ہی میں داخل ہے خواہ وہ چوپایہ ہو یا کبوتر وغصغور وغیرہ۔

**ترکیب نحوی:** فجزاء مثل ما قتل من النعم، خبر محذوف ہے یعنی علیہ اور جزاء موصوف مثل ما قتل الخ صفت اول اور بحکم بہ الخ صفت ثانی موصوف اپنی دونوں صفتوں سے مل کر مبتداء۔

ثُمَّ إِذَا تَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوهِ الْمُشْتَرَكِ بِغَالِبِ الرَّأْيِ يَصِيرُ مُؤَوَّلًا وَحُكْمُ الْمُؤَوَّلِ وَجُوبُ الْعَمَلِ بِهِ مَعَ إِحْتِمَالِ الْخَطَا.

### ترجمہ

پھر جب مشترک کی بعض وجوہ یعنی مشترک کے معانی میں سے کوئی ایک معنی غالب رائے سے رائج ہو جائے تو وہ مشترک مؤول ہو جاتا ہے اور مؤول کا حکم احتمال خطاء کے ساتھ اس پر عمل کا واجب ہونا ہے۔

**تشریح:** یہاں سے مصنفؒ یہ بیان فرما رہے ہیں کہ جب مشترک کی وجوہ میں سے بعض وجوہ یعنی مشترک کے معانی میں سے ایک معنی غالب رائے سے یعنی دلیل ظنی سے رائج ہو جائے خواہ وہ دلیل ظنی خبر واحد ہو یا قیاس یا کوئی اور دلیل مثلاً کلام کا سیاق و سباق وغیرہ تو وہ مشترک مؤول ہو جائے گا اور مؤول کا حکم یہ ہے کہ اس پر احتمال خطاء کے ساتھ عمل کرنا واجب ہے یعنی جب تک اس دلیل کا غلط ہونا معلوم نہ ہو جائے تب تک اس مؤول پر عمل کرنا واجب ہوگا خطاء کے احتمال کے ساتھ، کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ یہاں لفظ کے دوسرے معنی مراد ہوں جس کو ہم نہ سمجھ سکے ہوں۔

وَمِثْلُهُ فِي الْحُكْمِيَّاتِ مَا قُلْنَا إِذَا أَطْلَقَ الثَّمَنَ فِي الْبَيْعِ كَانَ عَلَى غَالِبِ نَقْدِ الْبَلَدِ وَذَلِكَ بِطَرِيقِ التَّوْوِيلِ وَلَوْ كَانَتْ النُّقُودُ مُخْتَلِفَةً فَسَدَ الْبَيْعُ لِمَا ذَكَرْنَا وَحُمِلَ الْأَقْرَاءُ عَلَى الْحَيْضِ وَحُمِلَ النِّكَاحُ فِي الْآيَةِ عَلَى الْوَطِيِّ وَحُمِلَ الْكِنَايَاتِ حَالِ مَذَاكِرَةِ الطَّلَاقِ عَلَى الطَّلَاقِ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ.

### ترجمہ

اور مؤول کی مثال، حکمیات یعنی احکام میں وہ ہے جو ہم بیان کرتے ہیں کہ جب کوئی شخص بیع کے اندر ثمن کو مطلق ذکر کرے تو وہ ثمن شہر کے سکے رائج پر محمول ہوگا اور یہ تعین بطور تاویل کے ہے، اور اگر (شہر کے اندر) نقد یعنی رائج سکے مالیت میں مختلف ہوں تو بیع فاسد ہو جائے گی اُس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے (ما قبل میں) ذکر کی (ای لا استحالة الجمع بينهما وعدم الرجحان) اور اقراء یعنی آیت میں لفظ قروء کو حیض پر اور آیت میں نکاح کو وطی پر اور تذکرہ طلاق کے وقت الفاظ کثائی کو طلاق پر محمول کرنا اسی قبیل سے ہے یعنی تاویل کے قبیل سے۔

**تشریح:** مصنفؒ فرماتے ہیں کہ احکام شرع کے اندر مؤول کی مثال یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی نے بیع کے اندر ثمن کو مطلق رکھا بایں طور کہ ثمن کی مقدار کو تو متعین کر دیا مگر اس کی صفت کو بیان نہیں کیا، مثلاً یہ کہا اِشْتَرَيْتُ هَذَا الشَّيْءَ بِخَمْسَةِ دِرَاهِمٍ تو دراہم بایں طور مشترک لفظ ہے کہ وہ درہم بارہ آنے کا ہے یا سولہ آنے کا یا اس سے زائد کا اور شہر میں مختلف مالیت کے سکے چلتے ہیں تو ثمن میں وہ سکے دیا جائے گا جس کا رواج زیادہ ہو اور زیادہ رواج والے سکے کا تعین

بطریق تاویل ہے کیونکہ بیچ میں یہاں شمن کو مطلق رکھا ہے کسی صفت کی وضاحت نہیں کی اور قاعدہ ہے المطلق اذا اطلق یؤاد بہ الفرد الکامل اور شمن کا کامل فرد وہی سکے ہے جس کا رواج اور چلن زیادہ ہے نیز مطلق متعارف پر محمول ہوتا ہے اور متعارف سکے وہی ہے جس کا رواج زیادہ ہے اور اگر شہر کے اندر ایسے سکے رائج ہوں جن کی مالیت تو مختلف ہو مگر رواج سب کا برابر ہو تو اب بیچ فاسد ہو جائے گی جس کی وجہ مصنف نے اپنے قول لِمَا ذِکْرْنَا سے بیان کی ہے اِنِّی لَا سِتِحَالَةَ الْجَمْعِ وَ عَدَمَ الرَّجْحَانِ یعنی جب سکوں کی مالیت مختلف اور رواج برابر ہے تو کسی سکے کی تعیین پر کوئی وجہ ترجیح بھی نہیں ہے اور نہ ہی تمام سکوں کو مراد لینا جائز ہے کیونکہ اس شکل میں عموم مشترک لازم آئے گا اور وہ امام صاحب کے نزدیک ناجائز ہے، لہذا اس صورت میں بیچ ہی فاسد ہو جائے گی۔

وَحَمَلَ الْاِقْرَاءِ الْخِ مَصْنَفٌ فَرَمَاتے ہیں کہ قرآن کی آیت وَالْمَطْلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بَانَفْسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ کے اندر قروء کو حیض پر محمول کرنا اور دوسری آیت حَتَّى تَنْكِحَ الْخِ کے اندر نکاح کو وطی پر محمول کرنا اور الفاظ کنائی کو طلاق کے تذکرہ کے وقت طلاق پر محمول کرنا تاویل یعنی مَوْدُل بنانے کے قبیل سے ہے، مسئلہ کی وضاحت بایں طور ہے کہ آیت مذکورہ میں لفظ قروء جو قروء کی جمع ہے حیض اور طہر کے درمیان مشترک ہے پھر امام صاحب نے قروء لفظ مشترک کو یا تو حدیث طَلَاقِ الْأُمَةِ ثَنَانٍ وَعَدَّتْهَا حَيْضَتَانِ کی وجہ سے حیض کے معنی کے ساتھ مَوْدُل کیا ہے کہ اس حدیث میں عدت کا حیض کے ذریعہ گزارنا ثابت ہو رہا ہے یا لَفْظِ ثَلَاثَةِ کے قرینہ سے حیض کے معنی کے ساتھ مَوْدُل کیا ہے کہ لَفْظِ ثَلَاثَةِ خاص ہے اور اس کے معنی متعین ہیں یعنی تین اور اس پر اسی شکل میں عمل ممکن ہے جبکہ قروء سے حیض مراد لیا جائے لہذا قراء لفظ مشترک کو حیض کے معنی پر محمول کرنا گویا اس کو مَوْدُل بنانا ہے اسی طرح حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ کے اندر نکاح وطی اور عقد کے معنی میں مشترک ہے، اور ان معانی میں سے تَنْكِحَ کو وطی پر محمول کرنا مَوْدُل ہی کے قبیل سے ہے اس قرینہ کی وجہ سے کہ عقد تو لفظ ”زَوْجًا“ سے مفہوم ہو ہی رہا ہے لہذا تَنْكِحَ میں نئے معنی مراد لئے جائیں یعنی وطی کے (کیونکہ تاکید سے تائیس بہتر ہے) اسی طرح الفاظ کنائی مثلاً بَائِنٌ دُوْعَى کا احتمال رکھتا ہے مگر طلاق کے تذکرہ کے وقت اگر شوہر اپنی عورت کو اِنْتِ بَائِنٌ کہہ دے تو تذکرہ طلاق اس بات کا قرینہ ہوگا کہ بَائِنٌ کو طلاق کے معنی کے ساتھ مَوْدُل کیا جائے لہذا عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی۔

### اختیاری مطالعہ

ہانندہ: نفوذ کی چار صورتیں ہیں ۱۔ رواج اور مالیت میں دونوں سکے برابر ہوں ۲۔ دونوں میں مختلف ہوں ۳۔ رواج میں برابر اور مالیت میں مختلف ہوں ۴۔ مالیت میں برابر اور رواج میں مختلف ہوں، ان میں سے نمبر تین میں بیچ فاسد ہوگی باقی میں درست ہے بس دوسری اور چوتھی شکل میں رائج ترکا اعتبار ہوگا اور پہلی میں مشتری کو اختیار ہے جو چاہے ادا کرے۔

تذکرہ: اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ لفظ ثلثہ کی دلالت کی وجہ سے اقراء کو حیض پر محمول کرنے اور نکاح کو زَوْجًا غَيْرَهُ کی دلالت کی وجہ سے وطی پر محمول کرنے کو تفسیر کہنا چاہیے نہ کہ تاویل حالانکہ مصنف نے فرمایا ہے وَحَمَلَ الْاِقْرَاءَ عَلٰی الْحَيْضِ اِلٰی قَوْلِهِ مِنْ بَدِ الْقَبِيلِ اَنِّیْ مِنَ التَّوْبِلِ اور تفسیر اس لئے کہنا چاہیے کیونکہ یہاں متکلم یعنی اللہ کی طرف سے ثَلَاثَةُ قُرُوءٍ میں حیض



مراد ہونے اور حتی تنکح الخ میں وٹی مراد ہونے پر بیان قطعی موجود ہے ظاہر ہے کہ ثلثۃ قروء میں ثلثہ اور حتی تنکح الخ میں زوجاً غیرہ اللہ کے قول ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ یہاں بیان قطعی موجود ہے کیونکہ اگر بیان قطعی موجود ہوتا تو پھر اختلاف ہی نہ ہوتا حالانکہ ثلثۃ قروء اور حتی تنکح زوجاً غیرہ کی مراد میں فقہاء کا اختلاف ثابت ہے نیز قرآن کے اندر لفظ ثلثہ کا حتمی طور پر یہ تقاضا نہیں ہے کہ اس سے حیض ہی مراد لیا جائے بلکہ قرآن کی مراد تین قروء ہونا ہے خواہ وہ قروء حیض ہوں یا طہر پھر ائمہ حضرات نے اپنے اپنے دلائل کی روشنی میں کسی نے حیض مراد لیا اور کسی نے طہر، اسی طرح زوجاً کے لفظ سے عقد نکاح مستفاد ہونا محض تاویل ہے ورنہ یہ بھی ممکن ہے کہ اس کو ماہ اول (آئندہ زوج بننے والا) کے اعتبار سے زوج کہہ دیا ہو اور حتی تنکح میں نکاح سے مراد عقد ہی ہو لہذا قروء کو حیض پر اور نکاح کو وٹھی پر محمول کرنا مؤول ہو نیکی قبیل سے ہے نہ کہ مفسر کے قبیل سے۔

النحو واللغة: وذلك اى تعين غالب نقد البلد من هذا القبيل اى من قبيل التاويل۔

وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا الدِّينُ الْمَانِعُ مِنَ الزَّكَاةِ يُصْرَفُ إِلَىٰ أَيْسَرِ الْمَالَيْنِ قَضَاءً لِلدِّينِ وَفَرَعًا مُحَمَّدًا عَلَىٰ هَذَا فَقَالَ إِذَا تَزَوَّجَ امْرَأَةً عَلَىٰ نِصَابٍ وَلَهُ نِصَابٌ مِنَ الْغَنَمِ وَنِصَابٌ مِنَ الدَّرَاهِمِ يُصْرَفُ الدِّينُ إِلَى الدَّرَاهِمِ حَتَّىٰ لَوْ حَالَ عَلَيْهِمَا الْحَوْلُ تَجِبُ الزَّكَاةُ عِنْدَهُ فَيُصَابُ الْغَنَمُ وَلَا تَجِبُ فِي الدَّرَاهِمِ .

### ترجمہ

اور اسی بناء پر ہم نے کہا کہ وہ دین جو زکوٰۃ سے مانع ہو اس دین کو دو مالوں میں سے اس مال کی طرف پھیر دیا جائے گا جو دین کی ادائیگی کے اعتبار سے آسان ہو (یعنی جس مال سے دین کی ادائیگی آسان ہو اس مال میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی بلکہ دین کی ادائیگی کو اسی مال کی طرف پھیر دیا جائے گا) اور امام محمدؒ نے اس پر ایک مسئلہ متفرع کیا ہے اور کہا ہے کہ جب کسی آدمی نے کسی عورت سے ایک نصاب (مہر دینے) پر نکاح کیا اور اس شخص کے پاس ایک نصاب بکریوں کا ہے (یعنی بکری اتنی مقدار میں ہیں کہ جن کی وجہ سے یہ شخص صاحب نصاب ہے) اور ایک نصاب دراہم کا ہے (یعنی دراہم اتنی مقدار میں ہیں کہ جن پر زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے) تو دین (یعنی مہر کی ادائیگی) کو دراہم کی طرف پھیر دیا جائے گا (یعنی مہر کی ادائیگی دراہم سے ہوگی کیونکہ بمقابلہ بکریوں کے، دراہم سے ادائیگی آسان ہے) حتیٰ کہ اگر ان دونوں نصابوں پر سال گزر جائے تو امام محمدؒ کے نزدیک بکریوں کے نصاب میں زکوٰۃ واجب ہوگی اور دراہم میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔

تشریح: اور اسی اصل پر کہ جب لفظ میں چند احتمالات موجود ہوں تو اس کو دلیل ظنی یا قرینہ وغیرہ پائے جانے کی صورت میں کسی ایک معنی میں مؤول کر لیا جاتا ہے جیسا کہ الفاظ مشترکہ میں ہوتا ہے چنانچہ ہم نے کہا کہ وہ دین جو زکوٰۃ سے مانع ہو یعنی کسی کے ذمہ اتنا دین ہو جو کسی ایک نصاب زکوٰۃ کو گھیر لے اور مقروض و مدیون کے پاس دو نصاب ہوں تو دین کو اس مال کی طرف پھیر دیا جائے گا جس سے دین کی ادائیگی آسان ہو، صورت مسئلہ یہ ہے کہ فرض کرو زید

کے پاس ایک نصاب دراہم کا ہے یعنی اس کے پاس دو سو دراہم موجود ہیں، اور دوسرا نصاب بکریوں کا ہے یعنی اس کی ملکیت میں چالیس بکریاں موجود ہیں یا مثلاً پانچ اونٹ موجود ہوں، اور زید مقروض و مدیون بھی ہے اور دین اس اعتبار سے مشترک کے حکم میں ہے کہ اس کی ادائیگی دراہم والے نصاب سے بھی ہو سکتی ہے اور بکریوں والے نصاب سے بھی، مگر چونکہ دراہم سے دین کی ادائیگی آسان ہے کیونکہ دراہم کے ذریعہ دین ادا کرنے کے لئے اس کو بکریوں یا سامان وغیرہ کی طرح فروخت نہیں کرنا پڑیگا بلکہ عین دراہم سے دین کی ادائیگی ہو جائے گی لہذا اس مقروض کی سہولت کے پیش نظر دین کو اس مال کی طرف پھیر دیا جائے گا جس سے دین کی ادائیگی آسان ہو یعنی دین کی ادائیگی کا تعلق دراہم سے ہوگا لہذا حوالانِ حول کے بعد دراہم والے نصاب میں زکوٰۃ بھی واجب نہ ہوگی کیونکہ وہ نصاب مشغول بالمدین ہے اس کو مصنف نے **الدين المانع من الزكوة** سے تعبیر کیا ہے کیونکہ دین مانع زکوٰۃ ہوتا ہے اور اگر دین کی ادائیگی کے بعد کچھ دراہم باقی بچ جائیں تو ان میں زکوٰۃ واجب ہوگی اور اگر دراہم مکمل ادا کرنے کے بعد بھی دین اس کے ذمہ باقی رہے تو پھر دین کی ادائیگی کو سامان کی طرف پھیر دیا جائے گا اور اگر پھر بھی دین باقی رہے تو اب دین کی ادائیگی کو سوا تم کی طرف پھیر دیا جائے گا۔ **وفروع محمد الخ** امام محمدؒ نے اسی ضابطہ پر (کہ جو دین وجوب زکوٰۃ سے مانع ہو اس کو **أَيُّزُ الْمَالَيْنِ** کی طرف پھیر دیا جاتا ہے یعنی اس مال کی طرف جس سے دین کی ادائیگی آسان ہو) ایک مسئلہ متفرع کیا ہے کہ جب کوئی مرد کسی عورت سے اپنے نصابوں میں سے کسی ایک نصاب کو مہر میں دینے پر شادی کر لے اور اس کے پاس مختلف نصاب ہوں مثلاً ایک نصاب بکریوں کا ہے اور ایک نصاب دراہم کا ہے تو دین مہر کی ادائیگی کو دراہم کی طرف پھیر دیا جائے گا یعنی مہر کی ادائیگی دراہم سے کی جائے گی کیونکہ دراہم سے ادائیگی آسان ہے جیسا کہ ابھی مذکور ہوا حتیٰ کہ اگر ان دونوں نصابوں پر حوالانِ حول ہو گیا تو حوالانِ حول کے بعد بکریوں کے نصاب میں زکوٰۃ واجب ہوگی نہ کہ دراہم کے نصاب میں کیونکہ دراہم تو مشغول بالمدین ہیں۔

**نوٹ:** اگر کسی کے پاس مال کا ایک ہی نصاب ہو اور اس پر کسی کا دین بھی ہو جو پورے نصاب کو گھیر لے تو اس پر ہمارے نزدیک زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔

وَلَوْ تَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوهِ الْمُشْتَرَكِ بَيَانٍ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ كَانَ مُفَسَّرًا وَحُكْمُهُ أَنَّهُ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ يَقِينًا مِثَالُهُ إِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَى عَشْرَةِ دَرَاهِمٍ مِنْ نَقْدٍ بُخَارًا فَقَوْلُهُ مِنْ نَقْدٍ بُخَارًا تَفْسِيرٌ لَهُ فَلَوْ لَا ذَلِكَ لَكَانَ مُنْصَرِفًا إِلَى غَالِبِ نَقْدِ الْبَلَدِ بِطَرِيقِ التَّأْوِيلِ فَيَتَرَجَّحُ الْمُفَسَّرُ فَلَا يَجِبُ نَقْدُ الْبَلَدِ.

### ترجمہ

اور اگر مشترک کے معانی میں سے کوئی ایک معنی بتکلم کی طرف سے بیان آنے کی وجہ سے رائج ہو جائے تو وہ

مفسر ہو جائیگا اور مفسر کا حکم یہ ہے کہ اس پر یقین کے ساتھ عمل کرنا واجب ہے مفسر کی مثال یہ ہے کہ جب کوئی شخص کہے کہ فلاں کے میرے اوپر بخارا کے سکون سے دس دراہم ہیں تو اس کا قول مِنْ نَقْدِ بَخَارَا لفظ مذکور یعنی دراہم کی تفسیر ہے چنانچہ اگر اس کا قول مِنْ نَقْدِ بَخَارَا نہ ہوتا تو لفظ مذکور یعنی دراہم کو بطریق تاویل شہر کے سکے رائج کی طرف پھیر دیا جاتا (مگر چونکہ یہاں متکلم کا بیان موجود ہے) پس مفسر (مؤول پر) رائج ہوگا اور شہر کے سکے واجب نہ ہوں گے بلکہ صورت مذکورہ میں بخارا کے سکے واجب ہوں گے۔

**تشریح:** مصنف فرماتے ہیں کہ اس سے قبل یہ بیان کیا تھا کہ مشترک کے معانی میں سے اگر کسی ایک معنی کو دلیل ظنی سے ترجیح دیدی جائے تو اس کو مؤول کہتے ہیں، اب یہاں سے فرما رہے ہیں کہ اگر مشترک کے معانی میں سے کوئی ایک معنی متکلم کی طرف سے بیان آنے کی وجہ سے رائج ہو جائے تو اس کو بجائے مؤول کے مفسر کہتے ہیں اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر یقین کیساتھ عمل کرنا واجب ہے کیونکہ جب متکلم نے اپنی مراد خود ظاہر کر دی تو اب اس میں خطا کا احتمال باقی نہیں رہا، اور اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کہے کہ فلاں کے میرے ذمہ دس دراہم ہیں تو اس جملہ میں لفظ دراہم مشترک کے حکم میں ہے، جیسا کہ چند سطور قبل گذر چکا ہے لہذا اس کے بعد وہ متکلم اگر مِنْ نَقْدِ بَخَارَا کا تلفظ کر دے تو اس کا مِنْ نَقْدِ بَخَارَا کہنا دراہم کی تفسیر ہو جائے گا اور اس شخص پر بخارا کے سکے واجب الاداء ہوں گے کیونکہ متکلم نے اپنے کلام کی مراد خود ظاہر کر دی ہے لہذا اگر وہ مِنْ نَقْدِ بَخَارَا نہ کہتا تو اس پر بطریق تاویل شہر کے وہ سکے واجب ہوتے جن کا رواج شہر میں زیادہ ہے مگر چونکہ مِنْ نَقْدِ بَخَارَا مفسر موجود ہے اس لئے اب شہر کے رائج سکے واجب نہ ہوں گے کیونکہ مفسر کو مؤول پر ترجیح ہوتی ہے کیونکہ مفسر میں احتمال خطا نہیں ہوتا جبکہ مؤول میں احتمال خطا ہوتا ہے۔

فَصْلٌ فِي الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ كُلُّ لَفْظٍ وَضَعَهُ وَاصِغُ اللَّغَةِ بِإِزَاءِ شَيْءٍ فَهُوَ حَقِيقَةٌ لَهُ وَلَوْ اسْتَعْمِلَ فِي غَيْرِهِ يَكُونُ مَجَازًا لَا حَقِيقَةً.

### ترجمہ

یہ فصل حقیقت اور مجاز کے بیان میں ہے، ہر وہ لفظ جس کو وضع لغت نے کسی شے کے مقابلہ میں وضع کیا ہو تو وہ لفظ اس شے کے لئے حقیقت ہے اور اگر وہ لفظ اس شے کے علاوہ کسی اور معنی میں استعمال کیا جائے تو وہ مجاز ہوگا نہ کہ حقیقت۔

**تشریح:** آج کے سبق میں مجھے دو باتیں عرض کرنی ہیں ۱۔ حقیقت و مجاز کی تعریف مع وجہ تسمیہ ۲۔ حقیقت کی تین قسمیں۔ پہلے آپ حضرات تقسیم ثانی کے چار اقسام کی دلیل حصر سماعت فرمائیں لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال ہوگا یا معنی غیر موضوع لہ میں اگر اول ہے تو اس کو حقیقت کہتے ہیں اور اگر ثانی ہے تو اس کو مجاز کہتے ہیں، پھر ان دونوں میں سے ہر ایک بحسب الاستعمال ظاہر المراد ہوگا یا نہیں، اول صریح ہے اور ثانی کنایہ، لہذا یہ تقسیم استعمال کے

اعتبار سے ہے۔

**فائدہ:** حقیقت اور مجاز کو ایک فصل میں اس لئے بیان کیا کیونکہ ان میں علاقہ تضاد و تقابل ہے اور مشہور ہے **وَتَعْرِفُ الْأَشْيَاءَ بِأَضْدَادِهَا** (چیزیں اپنی اُضداد سے پہچانی جاتی ہیں) اور حقیقت کے بیان کو اصل ہونے کی وجہ سے مجاز پر مدم کیا گیا ہے معنی لغوی اور وجہ تسمیہ، حقیقۃً بروزن فعلیۃً ہے مشتق ہے حَقَّ اِشْیَءٌ سے بمعنی عَجَبٌ اور فعلیل بمعنی فاعل ہے اکی ثابت ”ثابت رہنے والا“ اور اس کو حقیقت اس لئے کہتے ہیں کیونکہ وہ لفظ اپنے موضوع لہ پر ثابت رہتا ہے یا مشتق ہے حَقَّقْتُ الشَّیْءَ سے اور فعلیل بمعنی مفعول ہوا ی مُبْعَثٌ و مُحَقَّقٌ (ثابت کیا ہوا) اور اس کو حقیقت اس لئے کہتے ہیں کیونکہ اس لفظ کو اس کے معنی موضوع لہ میں ثابت کیا جاتا ہے اور حقیقت کے اندر (ت) اس لفظ کو وصفیت سے اسمیت کی طرف منتقل کرنے کے لئے ہے اور فعلیل کا وزن مذکر مؤنث دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے، صاحب مفہام فرماتے ہیں کہ (ت) اس کے اندر تانیث کے لئے ہے ای الکلمۃ الثابتۃ جبکہ فعلیل بمعنی فاعل ہوا یا الکلمۃ المشبۃ جبکہ فعلیل بمعنی مفعول ہوا اور مجاز مصدر میسی ہے بمعنی اسم فاعل (تجاوز کرنے والا) لِأَنَّ الْمَجَازَ مُتَجَاوِزٌ عَنِ الْمَحَلِّ (یعنی وہ لفظ جو اپنے اصل معنی سے تجاوز کر کے غیر موضوع لہ میں استعمال ہو)

**حقیقت و مجاز کی تعریف** حقیقت ہر وہ لفظ ہے کہ جو اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال ہو یعنی واضح لغت نے لفظ کو جس چیز کے لئے متعین کیا ہے اسی میں اس کا استعمال ہو اس طور پر کہ لفظ سے بلا قرینہ وہی چیز مراد ہو، تو یہ لفظ اس معنی میں حقیقت ہے جیسے اسد بول کر محض درندہ یعنی شیر مراد لینا، اور مجاز لفظ کا معنی غیر موضوع لہ میں استعمال ہونا ہے کسی مناسبت و اتصال کی بناء پر اور اتصال و مناسبت کا بیان استعارہ کے بیان میں آئے گا انشاء اللہ، جیسے لفظ اسد بول کر مراد شجاع مراد لینا مگر اس کے لئے کسی قرینہ کا ہونا ضروری ہے جیسے مثلاً کوئی کہے رَابِثٌ اسَدًا فِی الْحَمَامِ یا رَابِثٌ اسَدًا یَرْمِیْ تُو اسد کا غسل خانہ میں ہونا یا کسی چیز کو پھینکنا اس بات پر قرینہ ہے کہ اس سے کوئی آدمی مراد ہے اسی طرح صَافَحْتُ اسَدًا (میں نے اسد سے مصافحہ کیا) کے اندر اسد سے کوئی آدمی مراد ہے نہ کہ مخصوص درندہ یعنی شیر۔

**حقیقت کی تین قسمیں ہیں** ۱۔ ابھی ابھی حقیقت کی تعریف میں آپ نے ایک لفظ پڑھا ہے یعنی وَضَعَةٌ و اَضَعُ الْخَ تُو اسی سے یہ بات واضح ہو گئی کہ لفظ کو معنی کے مقابلہ میں وضع کرنے والے اگر اہل لغت ہیں تو یہ حقیقت لغویہ ہے جیسے لفظ صَلَوةٌ کہ اس کے لغوی معنی دعاء کے ہیں ۲۔ اور اگر واضع اہل شریعت ہوں تو یہ حقیقت شرعیہ ہے جیسے لفظ صَلَوةٌ، کہ اس کے معنی اصطلاح شرع میں نماز کے ہیں ۳۔ اور اگر واضع عرف عام یا خاص ہو تو یہ حقیقت عرفیہ عام، یا خاص ہے جیسے لفظ دابہ کہ اس کے معنی عرف عام میں چوپایہ کے ہیں اور فعل کہ اس کے معنی عرف خاص یعنی نحوین کے نزدیک وہ ہے کہ جو معنی مستقل پر دلالت کرے اور اس کے اندر تینوں زمانوں میں سے کوئی زمانہ پایا جائے لہذا اگر اہل لغت لفظ صَلَوةٌ کے معنی بجائے دعاء کے نماز لیں تو اہل لغت کے نزدیک یہ مجاز لغوی ہوگا اسی طرح اہل شرع اگر لفظ صَلَوةٌ کے معنی بجائے نماز کے دعاء لیں تو یہ اہل شرع کے نزدیک مجاز شرعی ہوگا، اسی طرح اہل عرف اگر لفظ دابہ کے معنی

بجائے چوپایہ کے ہر زمین پر چلنے والا جانور مراد لیں تو یہ ان کے نزدیک مجازِ عرفی عام ہوگا، اسی طرح نحوی حضرات فعل کے معنی مخصوص تعریف جو مذکور ہوئی مراد نہ لیکر محض لغوی معنی یعنی کرنا مراد لیں تو یہ ان کے نزدیک مجازِ عرفی خاص ہوگا، لہذا اس طریقے سے مجاز کی بھی تین قسمیں ہو گئیں ۱۔ مجاز لغوی ۲۔ مجاز شرعی ۳۔ مجاز عرفی۔

ایک اشکال اور اس کا جواب: **اشکال:** مصنفؒ نے حقیقت کی تعریف میں صرف واضع اللغۃ فرمایا ہے جبکہ ابھی ابھی آپ نے پڑھا ہے کہ واضع شریعت بھی ہوتی ہے اور عرف بھی ہوتا ہے اور یہ دونوں حقیقت ہی کی انواع ہیں؟ الجواب: مصنفؒ کی مراد واضع لغت سے یا تو وہ ہے کہ جو الفاظ کو اپنے محاورات میں استعمال کرے خواہ شارع اپنے محاورہ میں استعمال کرے یا اہل عرف عام یا خاص ۲۔ مصنفؒ نے ابو بکر باقلانی کا مذہب اختیار کیا ہے کیونکہ وہ لفظ کو معنی شرعی و عرفی کے اعتبار سے مجاز کہتے ہیں نہ کہ حقیقت، یعنی ان کا کہنا یہ ہے کہ اسم لغوی اگر معنی شرعی یا عرفی میں استعمال ہو تو وہ حقیقت شرعیہ یا حقیقت عرفیہ نہیں کہلائے گا بلکہ مجاز کہلائے گا ۳۔ **واضح اللغۃ:** قید احترازی نہیں ہے بلکہ ممکن ہے کہ واضع اللغۃ اس لئے کہہ دیا ہو کہ حقیقت لغویہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے یا پھر اصالت کی وجہ سے کہہ دیا ہو۔

### اختیاری مطالعہ

**فائدہ:** وضع کی تعریف، لفظ کو معنی کے مقابلہ میں اس طرح خاص کرنا کہ لفظ اس معنی پر بغیر قرینہ کے دلالت کرے، اور قرینہ وہ شئی ہے جو معنی مرادی پر بغیر وضع کے دلالت کرے۔

**فائدہ:** حقیقت و مجاز کی پہچان، اگر معنی موضوع لہ سے لفظ کی نفی درست نہ ہو تو وہ حقیقت ہے ورنہ مجاز جیسے لفظ اب باپ اور دادا دونوں کے لئے بولا جاتا ہے مگر باپ کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتے اِنَّهٗ لَیْسَ بِاَبٍ ہاں دادا کے لئے انہ لیس باپ کہنا درست ہے معلوم ہوا کہ اب کے حقیقی معنی باپ کے ہیں اور مجاز دادا کو بھی اب کہہ دیا جاتا ہے اسی طرح لفظ اسد شیر اور بہادر آدمی دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے مگر شیر کے بارے میں انہ لیس باسد کہنا درست نہیں ہے ہاں بہادر آدمی کو انہ لیس باسد کہنا درست ہے، لہذا اسد کے حقیقی معنی شیر کے ہیں اور مجازی معنی بہادر آدمی کے ہیں، دوسری پہچان یہ ہے کہ لفظ، معنی حقیقی پر بلا قرینہ دلالت کرتا ہے جیسے جاء الاسد میں لفظ اسد سے شیر مراد ہوگا اور معنی مجازی قرینہ کے ساتھ مراد ہوتے ہیں، جیسے رَاٰبْتُ اسدًا یقرء القرآن میں اسد سے بہادر آدمی مراد ہوگا۔

ثُمَّ الْحَقِيقَةُ مَعَ الْمَجَازِ لَا يَجْتَمِعَانِ اِرَادَةً مِنْ لَفْظٍ وَاحِدٍ فِي حَالَةٍ وَاحِدَةٍ وَلِهَذَا قُلْنَا لَمَّا اُرِيدَ مَا يَدْخُلُ فِي الصَّاعِ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَبِيعُوا الدَّرْهَمَ بِالْذَرِّهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ سَقَطَ اِعْتِبَارُ نَفْسِ الصَّاعِ حَتَّى جَازَ بَيْعُ الْوَاحِدِ مِنْهُ بِالْاِثْنَيْنِ وَلَمَّا اُرِيدَ الْوِقَاعُ مِنْ آيَةِ الْمَلَامَةِ سَقَطَ اِعْتِبَارُ اِرَادَةِ الْمَسِّ بِالْيَدِ .

### ترجمہ

پھر حقیقی معنی مجاز کے ساتھ ایک حالت یعنی ایک وقت میں ایک لفظ سے مراد ہو کر جمع نہیں ہوں گے اور اسی وجہ سے (یعنی حقیقت و مجاز کا اجتماع ناجائز ہونے کی وجہ سے) ہم نے کہا کہ جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول لَا تَبِيعُوا

الدَّهْرَمَ بِالْدَّرْهَمِينَ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعِينَ سے وہ سامان مراد لے لیا گیا جو صاع میں داخل ہے تو اب نفس صاع (لکڑی کا پیانہ) کا اعتبار کرنا ساقط ہو گیا حتیٰ کہ نفس صاع میں سے (یعنی لکڑی کے پیانہ سے) ایک صاع کو دو صاع کے بدلے میں فروخت کرنا جائز ہے، اور جب آیت ملامست میں وقاع یعنی جماع مراد لے لیا گیا تو اب مس بالید کے مراد ہونے کا اعتبار ساقط ہو گیا۔

**تشریح:** حقیقت و مجاز کا حکم! جمہور احناف کے نزدیک ایک لفظ سے ایک وقت میں معنی حقیقی و مجازی دونوں مراد نہیں لئے جاسکتے۔

**دلیل:** حقیقت تو اپنے محل میں ثابت رہتی ہے اور مجاز اپنے محل سے تجاوز کئے ہوئے ہوتا ہے اور یہ ممکن نہیں کہ ایک لفظ بیک وقت اپنے محل میں بھی رہے اور اپنے محل سے دور بھی ہو، جیسے یہ بات ممکن نہیں کہ ایک ہی کپڑا زید کی ملکیت میں بھی ہو اور مانگا ہوا بھی ہو، نیز حقیقت اصل ہے اور مجاز اس کا خلیفہ ہے اور خلیفہ کا ثبوت اصل کے فوت ہونے کے بعد ہوتا ہے، برخلاف امام شافعیؒ کے کہ وہ فرماتے ہیں کہ اگر عقلی استحالہ نہ ہو تو معنی حقیقی و مجازی دونوں جمع ہو سکتے ہیں جیسے قرآن شریف کی آیت قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَاللَّهُ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ کے اندر آباء سے مراد باپ اور دادا اور چچا تینوں ہیں، کیونکہ اسحاق حضرت یعقوب علیہ السلام کے باپ ہیں اور ابراہیم دادا اور اسماعیل چچا ہیں، اسی طرح حُرْمَتُ عَلَيْكُمْ امِهَاتُكُمْ کے اندر لفظ امہات سے ماں اور دادی دونوں مراد ہیں۔

**باب** یہاں جمع بین الحقیقۃ والمجاز نہیں ہے بلکہ عموم مجاز مراد ہے یعنی آب سے مراد وہ ہے کہ جس کی ابوتہ کے ساتھ نسبت کی جائے خواہ باپ ہو یا دادا یا چچا، کبھی چچا اور دادا کو بھی باپ کہہ دیتے ہیں جیسے حدیث شریف میں ہے کہ حضورؐ نے حضرت عباسؓ کے متعلق فرمایا هَذَا مِنْ بَقِيَةِ آبَائِي اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ باب تغلیب سے ہے نہ کہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز کے قیل سے اسی طرح حُرْمَتُ عَلَيْكُمْ امِهَاتُكُمْ کے اندر عموم مجاز مراد ہے یعنی مؤنث اصول خواہ وہ ماں ہو یا دادی

حقیقت اور مجاز کو بیک وقت مراد نہ لینے پر متفرع مسائل | وَلِهَذَا الْخِ أَمَى لِهَذَا الْوَجْهَ الَّذِي ذُكِرَ أَنَّ الْحَقِيقَةَ وَالْمَجَازَ لَا يَجْتَمِعَانِ مصنفؒ اس ضابطہ کی بناء پر کہ بیک وقت حقیقت و مجاز کو مراد لینا درست نہیں ہے چند مسائل متفرع فرماتے ہیں، ملاحظہ ہو، لَا تَبِيعُوا الدَّرْهَمَ بِالْدَّرْهَمِينَ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعِينَ کے اندر سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک درہم کو دو درہموں کے بدلہ میں اور ایک صاع کو دو صاع کے بدلہ میں بیچنے سے منع فرمایا ہے اور صاع کے حقیقی معنی ہیں لکڑی کا پیانہ، اور مجازی معنی ہیں وہ سامان جو اس کے اندر ہو اور حدیث میں معنی مجازی ہی مراد ہیں لہذا حقیقی معنی یعنی لکڑی کا ایک صاع دو صاع کے بدلہ میں فروخت کرنا جائز ہوگا کیونکہ اگر معنی حقیقی بھی مراد لے لیں، اور سامان کی طرح نفس صاع میں بھی ایک صاع کو دو صاع کے بدلہ میں خرید و فروخت کرنا جائز قرار دیدیں تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گا جو کہ احناف کے نزدیک جائز نہیں ہے لہذا جب حدیث میں معنی مجازی مراد لے لئے گئے

یعنی وہ سامان جو صاع میں داخل ہے تو اب نفس صاع کا اعتبار ساقط ہو گیا لہذا لکڑی کے ایک صاع کو دو صاع کے بدلہ میں بیچنا جائز ہوگا، اور یہی بات کہ حدیث میں مجازی معنی مراد ہونے پر کیا قرینہ ہے تو قرینہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دیگر احادیث اور صحابہ کرامؓ کے معاملات ہیں کہ مکملی اور موزونی چیزوں میں کمی و زیادتی رہا ہوگی جبکہ ان کو ہم جنس کے ساتھ فروخت کیا جائے جیسا کہ مجمل کے بیان میں اس کی تفصیل آ رہی ہے، اور عند الشافعیؒ دونوں معنی مراد ہیں لہذا ان کے نزدیک نفس صاع کو بھی دو صاع کے بدلہ میں فروخت کرنا ناجائز ہوگا کیونکہ یہاں دونوں معنی مراد لینا عقلاً محال نہیں ہے

**نوٹ:** درہم چونکہ چاندی کا ہوتا ہے اس لئے ایک درہم کو دو درہموں کے بدلے میں فروخت کرنا جائز نہ ہوگا

نیز حاکم نے اپنی مستدرک میں ابن عمرؓ سے روایت کیا ہے الدینار بالدینار والدرہم بالدرہم لافضل بینہما آہ ولما ارید الوقاع الخ یہاں سے مصنفؒ اسی ضابطہ مذکورہ پر مسؓ مرآۃ سے متعلق ایک مسئلہ متفرع کر رہے ہیں، ملاست سے متعلق قرآن کی آیت اس طرح ہے وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا ” اور اگر تم بیمار ہو یا حالت سفر میں ہو یا تم میں سے کوئی شخص استنجے سے آیا ہو یا تم نے بیویوں سے ملاست کی ہو پھر تم کو پانی نہ ملے تو تم پاک زمین سے تیمم کر لیا کرو“ اور ملاست کے دو معنی ہیں معنی حقیقی ہاتھ سے مس کرنا یعنی بیوی کو ہاتھ سے چھونا ہے اور معنی مجازی جماع کرنا ہے، عند الاحناف آیت شریفہ میں صرف معنی مجازی یعنی جماع کرنا مراد ہے لہذا جماع ناقض طہارت ہوگا اور پانی نہ ملنے کی شکل میں تیمم کرنا ضروری ہوگا اور جب ایک معنی متعین کر کے مراد لے لئے گئے تو اب حقیقی معنی یعنی مس بالید والے معنی مراد نہ ہوں گے ورنہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گا لہذا ہمارے نزدیک عورت کو صرف ہاتھ سے چھونا ناقض وضو نہ ہوگا، بالفاظ دیگر جب اس آیت کے اندر معنی مجازی یعنی جماع بالاتفاق مراد ہے (جیسا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک بھی جماع سے وضو ٹوٹ جاتا ہے) تو پھر معنی حقیقی مراد نہ ہوں گے ورنہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گا، لہذا اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو شہوت کے ساتھ یا بغیر شہوت کے فرج کو یا دیگر اعضاء کو بغیر حائل کے چھو لے اور مذی نہ نکلے تو وضو نہ ٹوٹے گا کیونکہ حضرت عائشہؓ صدیقہ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنی بعض ازواج سے تقبیل (بوسہ لینا) فرماتے اور پھر نماز پڑھ لیتے اور وضو نہ فرماتے (بدائع) لہذا مس بالید حدیث نہیں ہے بلکہ یہ تو ایسا ہی ہے جیسے مرد کا کسی مرد کو چھو دینا یا عورت کا کسی عورت کو چھو دینا، پھر دوسری بات یہ ہے کہ مرد کا اپنی عورت سے ملاعت کرنا اور مس بالید کرنا کثیر الوقوع ہے، لہذا اگر اس کو حدیث مانا جائے تو لوگ پریشانی کے شکار ہو جائیں گے، نیز ترجمان القرآن حضرت عبد اللہ ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ اس سے جماع مراد ہے اور یہ بات بھی مد نظر ہے کہ لامستم باب مفاعلت سے ہے جو کسی چیز کے تحقق کو ظرفین اور جانین سے چاہتا ہے اور لمس کا تحقق جانین سے جماع کی شکل میں ہی ہو سکتا ہے نہ کہ مس بالید کی شکل میں۔ حنفیہ کے پاس اور بھی دلائل ہیں مگر بغرض اختصار اسی پر انحصار کرتا ہوں، اور اس مسئلہ کی مزید تحقیق اصول الشاشی ص ۴۹ کی تشریح میں آئے گی، انشاء اللہ۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جہاں حقیقت اور مجاز دونوں کو ایک ساتھ مراد

لینے میں کوئی استحالہ نہ ہو تو دونوں معنی مراد لئے جائیں گے لہذا یہاں آیت دونوں معنی پر محمول ہے اور دونوں معنی مراد ہیں لہذا مس بالید اور جماع دونوں ناقض طہارت ہیں اور جب دونوں ناقض طہارت ہیں تو پانی نہ ملنے کی شکل میں تیمم ضروری ہوگا مس بالید کی شکل میں تیمم برائے وضو اور جماع کی شکل میں تیمم برائے غسل، مس بالید خواہ کبیرہ سے ہو یا صغیرہ سے، محرمہ سے ہو یا اجنبیہ سے، شہوت سے ہو یا بلا شہوت کے البتہ بلا حائل مس ہو، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ آیت مذکورہ کے ایک جز لامستہم میں ایک قرأت لمستم ہے جس کے معنی مس بالید ہیں لہذا ایک قرأت کے مطابق اس سے مراد جماع ہے اور دوسری قرأت کے مطابق مس بالید، مگر امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ باجماع صحابہؓ یہاں ایک قرأت دوسری قرأت پر محمول ہے چنانچہ حضرت علیؓ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ وغیرہم نے اس کو جماع پر محمول کیا ہے اور امام ابو حنیفہؒ اسی کے قائل ہیں، اور ابن عمرؓ، ابن عاصؓ، ابن مسعودؓ نے اس کو مس بالید پر محمول کیا ہے دیکھئے کسی بھی صحابی کے نزدیک دونوں قرأت مراد لیکر دونوں معنی یعنی جماع اور مس بالید ساتھ ساتھ مراد نہیں ہیں یا یوں کہا جائے کہ دو قرأتوں کو علیحدہ علیحدہ حکموں پر محمول کرنا اس وقت درست ہوتا ہے جب کوئی مانع موجود نہ ہو اور چونکہ یہاں مانع موجود ہے اس لئے دونوں قرأتوں کو علیحدہ علیحدہ حکموں پر محمول نہیں کیا جائے گا اور مانع یہ ہے کہ آیت کے اندر مس بالید مراد نہ ہونے پر حضرت عائشہؓ کی روایت کردہ حدیث موجود ہے، جو ابھی چند سطور قبل ذکر کی گئی ہے کہ بعض دفعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنی بعض ازواج سے تقبیل فرماتے اور پھر نماز پڑھ لیا کرتے اور وضو نہ فرماتے، لہذا یہ بات صاف واضح ہوگئی کہ مس مرأتہ ناقض وضو نہیں ہے، امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ مس مرأتہ تین شرطوں کے ساتھ ناقض وضو ہے ۱۔ عورت کبیرہ ہو ۲۔ اجنبیہ ہو ۳۔ مس بالشہوة ہو، امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک قول یہ بھی ہے اور قول اول چند سطور قبل ذکر کر دیا گیا کہ مس بالید خواہ کبیرہ سے ہو یا صغیرہ سے محرمہ سے ہو یا اجنبیہ سے شہوت سے ہو یا بلا شہوت کے بہر صورت ناقض وضو ہے، البتہ بلا حائل کے ہو۔

**النحو واللغة:** ما يدخل میں مانا فیہ نہیں بلکہ موصولہ یا موصوفہ ہے اور وہ ارید فعل مجہول کا نائب فاعل ہے، الصاع ۳۳۳ تولہ کا ایک وزن الدرہم چاندی کا سکہ لاتبعوا باب ضرب سے نہی جمع مذکر حاضر ولا الصاع جملہ منفیہ کے معطوف پر لازماً ہوتا ہے بیع الواحد منه ای من الصاع۔

قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا أَوْضَى لِمَوَالِيهِ وَلَهُ مَوَالٍ أَعْتَقَهُمْ وَلِمَوَالِيهِ مَوَالٍ أَعْتَقُوهُمْ كَانَتْ الْوَصِيَّةُ لِمَوَالِيهِ دُونَ مَوَالِيهِ مَوَالِيهِ وَفِي السَّيْرِ الْكَبِيرِ لَوْ اسْتَأْمَنَ أَهْلُ الْحَرْبِ عَلَى آبَائِهِمْ لَا تَدْخُلُ الْأَجْدَادُ فِي الْأَمَانِ وَلَوْ اسْتَأْمَنُوا عَلَى أُمَّهَاتِهِمْ لَا يَثْبُتُ الْأَمَانُ فِي حَقِّ الْجَدَّاتِ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا أَوْضَى لِابْنِكَارِ بَنِي فَلَانٍ لَا تَدْخُلُ الْمُصَابَةُ بِالْفُجُورِ فِي حُكْمِ الْوَصِيَّةِ وَلَوْ أَوْضَى لِبَنِي فَلَانٍ وَلَهُ بَنُونَ وَبَنُو بَنِيهِ كَانَتْ الْوَصِيَّةُ لِبَنِيهِ دُونَ بَنِي بَنِيهِ قَالَ أَصْحَابُنَا لَوْ حَلَفَ لَا يَنْكِحُ فَلَانَةٌ وَهِيَ أَجْنَبِيَّةٌ كَانَ ذَلِكَ عَلَى الْعَقْدِ حَتَّى لَوْ زَانَا بِهَا لَا يَخْشُ.



## ترجمہ

امام محمدؒ نے فرمایا جب کسی آدمی نے اپنے موالی کے لئے وصیت کی اور اس موصی کے کچھ ایسے موالی یعنی غلام ہیں کہ موصی نے جن کو آزاد کیا ہے اور اس موصی کے موالی کے بھی موالی ہیں کہ جنہوں نے اپنے موالی کو آزاد کیا ہے تو وصیت موصی کے موالی یعنی موصی کے آزاد کردہ غلاموں کے لئے ہوگی نہ کہ موصی کے موالی کے موالی کے لئے (یعنی وصیت ان لوگوں کے لئے نہ ہوگی جن کو موصی کے آزاد کردہ غلاموں نے آزاد کیا ہے بلکہ وصیت بلا واسطہ موصی کے آزاد کردہ غلاموں کے لئے ہوگی) اور سیر کبیر میں ہے کہ اگر اہل حرب نے اپنے آباء پر امان طلب کیا تو دادالوگ امان میں داخل نہ ہوں گے اور اگر انہوں نے اپنی ماؤں پر امان طلب کیا تو دادایوں کے حق میں امان ثابت نہ ہوگا، وَعَلَى هَذَا الْخِ اور اسی اصل (کہ حقیقت و مجاز کا اجتماع جائز نہیں ہے) پر ہم نے کہا کہ جب کسی آدمی نے فلاں کے بیٹوں کی باکرہ لڑکیوں (یعنی کنواریوں) کے لئے وصیت کی تو فوراً یعنی زنا کے ذریعہ بکارت زائل کی ہوئی لڑکی وصیت کے حکم میں داخل نہ ہوگی، اور اگر کسی نے فلاں کے بیٹوں کے لئے وصیت کی اور اس فلاں کے (بھی) بیٹے ہیں اور اس کے بیٹوں کے بھی بیٹے ہیں (یعنی اس فلاں کے پوتے بھی ہیں) تو وصیت اس کے بیٹوں کے لئے ہوگی نہ کہ اس کے بیٹوں کے بیٹوں کے لئے قال اصحابنا الخ ہمارے اصحاب احنافؒ نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ فلاں عورت سے نکاح نہیں کرے گا حالانکہ وہ فلاں عورت لاجبیہ ہے (اس کی بیوی نہیں ہے) تو اس کا یہ قول عقد پر محمول ہوگا حتیٰ کہ اگر اس نے اس لاجبیہ سے وطی حرام یعنی زنا کر لیا تو وہ حائث نہ ہوگا (یعنی قسم توڑنے والا نہیں سمجھا جائے گا)

**تشریح:** چونکہ حنفیہ کے نزدیک جمع بین الحقیقۃ والمجاز جائز نہیں ہے اس لئے مصنفؒ اس ضابطہ پر چند مسائل اور متفرع فرما رہے ہیں، امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر کسی آزاد آدمی نے (جو شروع سے ہی آزاد ہو) اپنے موالی کے لئے وصیت کی اور اس کے موالی کے بھی موالی تھے مثلاً زید جو شروع سے ہی آزاد ہے اس نے اپنے موالی یعنی اپنے آزاد کردہ غلاموں کے لئے وصیت کی اور زید کے آزاد کردہ غلاموں کے آزاد کردہ غلام بھی ہیں، تو وصیت ان آزاد کردہ غلاموں کے حق میں نافذ ہوگی جو زید کے براہ راست آزاد کردہ غلام ہیں جو کہ موالی کے حقیقی معنی ہیں، ان آزاد شدہ غلاموں کے لئے وصیت نافذ نہ ہوگی جو زید کے آزاد کردہ غلاموں نے آزاد کئے ہیں کیونکہ وہ موالی کے مجازی معنی ہیں کیونکہ اگر دونوں قسم کے موالی مراد لے لئے جائیں تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گا مثلاً زید نے عمر کو آزاد کیا اور عمرو آزاد ہو جانے کے بعد ایک غلام یعنی بکر کا مالک بنا پھر اس نے بکر کو آزاد کر دیا تو اب زید کا براہ راست آزاد کردہ غلام عمرو ہے اور عمرو کا آزاد کردہ غلام بکر ہے اور یہ دونوں یعنی عمرو اور بکر زید کے موالی ہیں مگر عمرو براہ راست مولیٰ ہے اور بکر واسطہ کے ساتھ، تو زید کی وصیت عمرو کے حق میں نافذ ہوگی نہ کہ بکر کے حق میں کیونکہ اگر دونوں قسم کے موالی مراد لئے جائیں تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گا اور جمع بین الحقیقۃ والمجاز امام صاحبؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

**نوٹ:** مولیٰ کا اطلاق معتق اور معتق دونوں پر آتا ہے مثلاً صورت مذکورہ میں عمرو کا مولیٰ زید بھی ہے اور بکر بھی،

مگر یہاں یہ صورت محل استہدائیں ہے بلکہ محل استہدایہ ہے کہ صورت مذکورہ میں زید کے دو مولیٰ ہیں ایک تو عمرو ہے جو بلا واسطہ ہے اور دوسرا بکر ہے جو کہ زید کا بلا واسطہ مولیٰ ہے، لہذا عمرو کے حق میں وصیت نافذ ہوگی نہ کہ بکر کے حق میں۔

وفی السیر الکبیر الخ امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر حریوں نے مسلمانوں سے اپنے آباء کے لئے امان طلب کیا تو صرف باپوں کے لئے امان ثابت ہوگا جو کہ آباء کے حقیقی معنی ہیں نہ کہ دادا کے لئے جو کہ آباء کے مجازی معنی ہیں کیونکہ اگر باپ اور دادا دونوں مراد لئے جائیں اور دونوں کے لئے امان ثابت مانا جائے تو جمع بین الحقیقۃ والجاز لازم آئے گا، اور جمع بین الحقیقۃ والجاز حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ ولو استامنوا الخ اگر کسی نے اپنی امہات (ماؤں) کے لئے امان طلب کیا تو صرف حقیقی باؤں کو امان ملے گا دادی اور نانی جو امہات کے مجازی معنی ہیں امان میں داخل نہ ہوں گی ورنہ جمع بین الحقیقۃ والجاز لازم آئے گا رہا حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ اُمَّهَاتُکُمْ کے اندر امہات سے ماں اور دادی دونوں مراد لیتا تو اس کا ایک جواب تو گذر چکا کہ آیت میں مونث اصول مراد ہیں خواہ ماں ہو یا دادی۔

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ ماں کی حرمت عبارتہ النص سے ثابت ہے اور دادی کی حرمت دلالتہ النص سے ثابت ہے اور التو ح والتو ح میں لکھا ہے کہ جدات سے نکاح کی حرمت اجماع سے ثابت ہے، (ص ۲۴۷) وعلیٰ هذا الخ اس ضابطہ پر کہ جمع بین الحقیقۃ والجاز حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں ہے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے کسی قبیلہ کی باکرہ لڑکیوں کے لئے وصیت کی تو وصیت میں باکرہ کے مجازی معنی کے اعتبار سے زنا سے پردہ بکارت زائل کی ہوئی لڑکی داخل نہ ہوگی کیونکہ باکرہ کے حقیقی معنی اس لڑکی کے ہیں جس کا ابھی پردہ بکارت زائل نہ ہوا ہو اور مجازاً اس لڑکی کو بھی باکرہ کہتے ہیں جس نے ابھی شادی نہ کی ہو اور زنا سے اس کا پردہ بکارت زائل ہو گیا ہو، تو اگر زنا سے پردہ بکارت زائل کرائی ہوئی لڑکی کو بھی باکرہ سے مراد لیا جائے اور دونوں قسم کی باکرہ لڑکیوں کے حق میں وصیت کو نافذ کر دیا جائے تو جمع بین الحقیقۃ والجاز لازم آئے گا، اور یہ احناف کے نزدیک جائز نہیں ہے مگر چونکہ یہ بھی باکرہ ہی اس لئے اس کی خاموشی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نکاح میں رضامندی شمار ہوگی بلکہ اس کی حیا اس فحش کاری کی بناء پر اور بڑھ جائے گی اور اگر کوڈنے یا حیض وغیرہ سے پردہ بکارت زائل ہو گیا ہو تو یہ لڑکی حقیقۃً باکرہ ہی ہے اور عند الصاحبین زنا سے پردہ بکارت زائل کرائی ہوئی لڑکی شبہ کے حکم میں ہے بنا بریں وہ لڑکی وصیت میں شامل نہ ہوگی اور نکاح میں اس کی خاموشی رضامندی بھی شمار نہ ہوگی۔

ولو اوصیٰ لبني فلان الخ اگر کسی نے کسی کے ابناء (بیٹوں) کے لئے وصیت کی تو ابناء کے مجازی معنی پوتے کے ہیں مگر وصیت میں پوتے داخل نہ ہوں گے ورنہ جمع بین الحقیقۃ والجاز لازم آئے گا لہذا صرف بیٹوں کے حق میں وصیت نافذ ہوگی، یہ امام صاحبؒ کا مسلک ہے، صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ یہاں ابن سے عموم مجاز کے طریقہ پر مذکر نسل مراد ہے لہذا وصیت میں بیٹے اور پوتے دونوں داخل ہوں گے۔

قال اصحابنا لو حلف الخ اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ میں فلاں عورت سے نکاح نہیں کروں گا اور وہ

عورت اجنبیہ ہے تو اس جملہ میں نکاح سے مراد عقد ہوگا (یعنی معنی مجازی) کیونکہ اجنبیہ عورت حقیقی معنی یعنی وطی کا محل ہے ہی نہیں کیونکہ بوجہ اجنبیہ ہونے کے اس سے وطی کرنا جائز نہیں ہے لہذا جب ایک معنی متعین ہو گئے تو اب دوسرے معنی یعنی وطی کے معنی مراد نہ ہوں گے، لہذا اگر اس حالف نے اس اجنبیہ کے ساتھ وطی حرام یعنی اس عورت سے زنا کر لیا تو وہ آدمی حائض نہ ہوگا، کیونکہ اگر حالف کے قول لا نکح سے وطی اور عقد دونوں مراد لے لئے جائیں تو جمع بین الکھیتۃ والنجاز لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں ہے، عبارت کی تشریح تو ختم ہوئی، اختیاری مطالعہ کا آپ کو اختیار ہے مگر اس میں کچھ علمی سوال و جواب ہیں، جو طلبہ کے دل میں امنڈنے والے اشکالات کے جوابات ہیں۔

### اختیاری مطالعہ

لفظ نکاح میں مشترک و حقیقت و مجاز کے اعتبار سے تین اقوال ہیں ۱۔ نکاح کے حقیقی معنی یعنی وطی اور مجازی معنی عقد کے ہیں ۲۔ نکاح کے حقیقی معنی عقد کے ہیں بوجہ حقیقت عرفیہ ۳۔ استعمال کے اعتبار سے یہ لفظ مشترک ہے بنا بریں ماقبل میں اس کو مشترک بتایا گیا ہے۔

### (محرر رضی رحمہ اللہ)

اعتراض یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے بیٹوں کے لئے امان طلب کیا تو پوتے بھی امان میں داخل ہوں گے حالانکہ یہ جمع بین الکھیتۃ والنجاز ہے کیونکہ ابن کے حقیقی معنی بلا واسطہ بیٹے کے ہیں اور مجاز پوتوں کو بھی بیٹے کہہ دیتے ہیں جیسے بنی اسرائیل اور بنی آدم وغیرہ لہذا اسی طرح بیٹوں کو وصیت کرنے کی شکل میں پوتے بھی وصیت میں شامل ہو جانے چاہئیں؟

جواب یہ ہے کہ لفظ ابناء میں ظاہر کے اعتبار سے فروع یعنی پوتوں کے شامل ہونے کا شبہ ہے اور امان چونکہ شبہ سے ثابت ہو جاتی ہے کیونکہ اس میں حفاظت دم ہے اور اس کا مدار توسع پر ہے اس لئے بیٹوں کے لئے امان طلب کرنے کی شکل میں پوتے بھی امان میں داخل ہو جائیں گے مگر چونکہ وصیت کے نفاذ میں احتیاط کا پہلو ملحوظ رکھا جاتا ہے اس لئے وہ شبہ سے ثابت نہ ہوگی لہذا بیٹوں کو وصیت کرنے کی شکل میں پوتے اس میں داخل نہ ہوں گے مگر چونکہ شبہ دلیل ضعیف ہے اس لئے اس کا اعتبار وہاں ہوگا جہاں کوئی مانع موجود نہ ہو اور اگر کوئی مانع موجود ہو تو پھر اس کا اعتبار نہ ہوگا لہذا اگر کوئی شخص یہ کہے کہ لفظ آباء میں بھی ظاہر کے اعتبار سے اجداد کے شامل ہونے کا شبہ ہے اور لفظ امہات میں جدات کے شامل ہونے کا شبہ ہے تو اس شبہ کا اعتبار کر کے باپ کے ساتھ دادا اور ماں کے ساتھ دادی کو امان میں کیوں داخل نہیں کرتے جبکہ یہاں بھی حفاظت دم ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ شبہ دلیل ضعیف ہے اور اس کو مراد لینے کے لئے یہاں مانع موجود ہے اور مانع دادا اور دادی کا اصول ہونا ہے یعنی خلقت کے اعتبار سے دادا اور دادی اصل ہیں لہذا آباء میں اجداد اور امہات میں جدات کی شمولیت کا شبہ حکماً معدوم ہے لہذا ضابطہ یہ ہے کہ فرع تو اصل کے تابع ہو سکتی ہے مگر اصل فرع کے تابع نہ ہوگا لہذا بیٹوں کے لئے امان طلب کرنے کی شکل میں ان کی فروع امان میں داخل ہوں گی لیکن ماں باپ کے لئے امان طلب کرنے کی شکل میں ان کے اصول دادا، دادی امان میں داخل نہ ہوں گے۔

اجواء: آباء (حقیقی باپ) حقیقت و مجاز میں سے حقیقت ہے اور حقیقت کی تینوں قسموں مستعملہ مجبورہ، مستعذرہ میں سے مستعملہ ہے اور خاص و عام مشترک و موقوف میں سے عام ہے۔

النحو واللغة: اوصنی باب افعال سے ماضی کا واحد مذکر غائب موالی مولیٰ کی جمع ہے بمعنی مالک، سردار، غلام، آزاد

کرنے والا، آزاد شدہ، ساتھی، پڑوسی، محبت کرنے والا، انعام دینے والا، جس کو انعام دیا جائے اعتقہم باب افعال سے ماضی کا واحد مذکر غائب لہ موال لہ خبر مقدم موال مبتدا مؤخر استامنوا باب استفعال سے ماضی کا جمع مذکر غائب الجددات واحد جدۃ دادی، ثانی الاجداد واحد جدۃ دادا، ثانی الامان آمین (س) آمنا وامننا وامننا وامننا مطمئن ہونا، ابکار واحد بکر کنواری لڑکی بنی جمع، بوقت اضافت نون جمع ساقط ہو گیا ہے واحد ابن (بیٹا) یحنت (س) قسم توڑنا۔

وَلَئِنْ قَالَ إِذَا حَلَفَ لَا يَصْعُقُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ يَحْنُتُ لَوْ دَخَلَهَا حَافِيًا أَوْ مُتَعَلًّا أَوْ رَاكِبًا وَكَذَلِكَ لَوْ حَلَفَ لَا يَسْكُنُ دَارَ فُلَانٍ يَحْنُتُ لَوْ كَانَتْ الدَّارُ مِلْكًا لِفُلَانٍ أَوْ كَانَتْ بِأُجْرَةٍ أَوْ عَارِيَةٍ وَذَلِكَ جَمْعُ بَيْنِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ وَكَذَلِكَ لَوْ قَالَ عَبْدُهُ حُرٌّ يَوْمَ يَقْدُمُ فُلَانٌ فَقَدِمَ فُلَانٌ لَيْلًا أَوْ نَهَارًا يَحْنُتُ، قُلْنَا وَضَعُ الْقَدَمِ صَارَ مَجَازًا عَنِ الدُّخُولِ بِحُكْمِ الْعُرْفِ وَالِدُّخُولِ لَا يَتَفَاوَتْ فِي الْفَصْلَيْنِ وَدَارُ فُلَانٍ صَارَ مَجَازًا عَنِ دَارِ مَسْكُونَةٍ لَهُ وَذَلِكَ لَا يَتَفَاوَتْ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ مِلْكًا لَهُ أَوْ كَانَتْ بِأُجْرَةٍ لَهُ وَالْيَوْمَ فِي مَسْئَلَةِ الْقُدُومِ عِبَارَةٌ عَنْ مُطْلَقِ الْوَقْتِ لِأَنَّ الْيَوْمَ إِذَا أُضِيفَ إِلَى فِعْلٍ لَا يُمْتَدُّ يَكُونُ عِبَارَةً عَنْ مُطْلَقِ الْوَقْتِ كَمَا عُرِفَ فَكَانَ الْحَنْتُ بِهَذَا الطَّرِيقِ لَا بِطَرِيقِ الْجَمْعِ بَيْنِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ.

### ترجمہ

اور اگر کوئی اعتراض کرے (اعتراض یہ ہے) کہ جب کسی نے یہ قسم کھائی کہ وہ فلاں کے گھر میں اپنا قدم نہیں رکھے گا تو وہ حانت ہو جائے گا خواہ وہ اس گھر میں ننگے پیر داخل ہوا ہو (جو وضع قدم کے حقیقی معنی ہیں) یا جوتا پہن کر، یا سوار ہو کر (یہ دونوں مجازی معنی ہیں) اور اسی طرح (یعنی دوسرا اعتراض) اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ وہ فلاں کے گھر میں سکونت اختیار نہیں کرے گا تو وہ حانت ہو جائے گا خواہ وہ گھر اس فلاں شخص کی ملکیت کا ہو (دار فلاں کے یہ حقیقی معنی ہیں) یا کرایہ یا عاریت کا ہو (یہ دونوں مجازی معنی ہیں) اور یہ (یعنی صورت مذکورہ میں بہر شکل حانت ہونا) حقیقت و مجاز کو جمع کرنا ہے (اور حقیقت و مجاز کو جمع کرنا جائز نہیں ہے فہما الجواب ایہا الاحناف) اور اسی طرح (یعنی تیسرا اعتراض) اگر کسی شخص نے کہا کہ اس کا غلام آزاد ہے جس دن فلاں شخص آئے پس وہ فلاں شخص رات میں آئے یا دن میں قائل حانت ہو جائے گا (یہ بھی جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے فہما الجواب ایہا الاحناف) قلنا الخ ہم جواب دیں گے (سنئے) لَا يَصْعُقُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ والے مسئلہ میں وضع قدم عرف کی وجہ سے دخول سے مجاز ہے اور دخول دونوں صورتوں (حافیا، متعلًا، وراکبًا) میں مختلف نہیں ہوتا (بلکہ دخول دخول ہی ہے خواہ جس طریقے سے بھی ہو) اور لَا يَسْكُنُ دَارَ فُلَانٍ والے مسئلہ میں دار فلاں اس کے دار مسکونہ سے مجاز ہے (یعنی وہ گھر جس میں وہ فلاں شخص رہتا ہے) اور یہ (دار مسکونہ مراد لینا) اس بات کے درمیان مختلف نہیں ہوتا کہ وہ دار اس فلاں کی ملکیت میں ہو یا کرایہ پر ہو والیوم الخ

اور یوم قدم والے مسئلہ میں یعنی عبدی حرّ یوم یقدم فلاں والے مسئلہ میں مطلق وقت کا نام ہے اس لئے کہ لفظ یوم کی جب فعل غیر متد کی طرف اضافت کی جائے تو وہ مطلق وقت کا نام ہوتا ہے جیسا کہ استعمال سے معلوم ہو گیا پس (مذکورہ تمام مسائل میں) حادث ہونا اس طریقے سے ہے (یعنی عموم مجاز کے طریقے سے) نہ کہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز کے طریقے سے (فاندفع الاعتراض وفرّ المعتبرض)

**تشریح:** شواہد کی طرف سے احناف پر چند اعتراضات اور ان کے جوابات:

۱۔ اے خفیو! تم جمع بین الحقیقۃ والمجاز کو ناجائز کہتے ہو حالانکہ تم اس کے مرتکب بھی ہو کیونکہ اگر کسی نے مثلاً قسم کھائی کہ میں اپنا قدم فلاں کے گھر میں نہ رکھوں گا (ناراضگی یا اور کسی بناء پر یہ جملہ بولا) تو وضع قدم کے حقیقی معنی ہیں ننگے پیر قدم رکھنا یعنی بغیر موزے اور جوتے پہنے ہوئے اور بغیر سواری پر بیٹھے ہوئے ننگے پیر گھر میں داخل ہونا، اور یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ یہاں حقیقت کے دو جزء ہیں ۱۔ ننگے پیر قدم رکھ کر گھر میں داخل ہونا ۲۔ مکان کے باہر دروازے پر کھڑے ہو کر ننگا پیر پھیلا کر بغیر داخل ہوئے گھر میں قدم رکھنا مگر یہ دوسرا جزء حقیقت مجبورہ ہے عرف میں یہ مراد نہیں ہوتا لہذا اس شکل میں تو حالف حادث نہ ہوگا اور وضع قدم کے مجازی معنی جوتا پہن کر داخل ہونا یا سواری پر بیٹھ کر داخل ہونا ہے تو قسم کھانے والا جس طرح بھی داخل ہوگا یعنی ننگے پیر یا جوتا پہن کر یا سواری پر بیٹھ کر ہر صورت میں حادث ہو جائے گا اور یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے، جواب کا انتظار کیجئے۔

۲۔ دوسرا اعتراض، اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ میں فلاں کے گھر میں سکونت اختیار نہیں کروں گا تو فلاں کے گھر کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ وہ گھر اس کی ملکیت میں ہو اور مجازی معنی یہ ہیں کہ وہ گھر اس نے کرایہ پر لے رکھا ہو یا مانگا ہوا ہو تو یہ قسم کھانے والا اگر اس شخص کے گھر میں سکونت اختیار کر لے گا تو حادث ہو جائے گا خواہ وہ گھر اس کی ملکیت میں ہو یا کرایہ پر ہو یا عاریت پر ہو لہذا یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے جس کو تم اے خفیو! ناجائز کہتے ہو، جواب کا انتظار کیجئے۔

۳۔ تیسرا اعتراض: وکذلك لو قال الخ اگر کوئی مولیٰ یہ کہے کہ میرا غلام آزاد جس دن فلاں شخص آئے تو وہ فلاں شخص رات میں آئے یا دن میں آئے بہر صورت غلام آزاد ہو جائے گا جبکہ یوم کے حقیقی معنی دن کی سفیدی کے ہیں اور مجازی معنی رات کے ہیں دیکھئے یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے کیونکہ غلام دونوں صورتوں میں آزاد ہو رہا ہے خواہ وہ فلاں شخص رات میں آیا ہو یا دن میں۔

**نوٹ:** یہ تمام مسائل اس شکل میں ہیں جب کلام بلا نیت بولا ہو اور اگر حالف نے حقیقی معنی کی نیت کی ہے تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور اب مجازی معنی پر عمل کی شکل میں حادث نہ ہوگا بلکہ حقیقی معنی کی شکل میں ہی حادث ہوگا لہذا اگر اس کی نیت دخول دار والے مسئلہ میں حقیقی معنی کے ایک جز کی تھی یعنی بلا داخل ہوئے قدم اندر بڑھا دینا اور اس نے صرف اندر قدم بڑھا دیا اور داخل نہیں ہوا تو چونکہ حقیقی معنی کے ایک جز کی نیت تھی اور عملاً اس کا وجود پایا بھی گیا لہذا حادث ہو جائے گا اور اگر دوسرے جز کی نیت کی تھی یعنی ننگے پیر دخول دار کی اور اس کا عملاً وجود پایا بھی گیا ہو تو جب بھی وہ

حادث ہو جائے گا۔

مذکورہ اعتراضات کے جوابات: مذکورہ تینوں اعتراضوں کا جواب یہ ہے کہ ان جگہوں میں جمع بین الحقیقۃ والجاز کی وجہ سے قسم کھانے والا حادث نہیں ہوا ہے بلکہ عموم مجاز مراد ہونے کی وجہ سے حادث ہوا ہے اور عموم مجاز کا مطلب یہ ہے کہ لفظ کے ایسے عام معنی مراد لئے جائیں کہ حقیقت اور مجاز دونوں اس عام معنی کے فرد بن جائیں لہذا وضع قدم سے عموم مجاز کے طریقہ سے دخول مراد ہے جس طرح سے بھی ہونگے پیر یا جوتے پہن کر یا سواری پر سوار ہو کر، گویا عرف کی وجہ سے سبب بول کر مسبب مراد ہے کیونکہ دخول بلا وضع قدم ہوگا ہی نہیں تو قدم رکھنا سبب ہے اور دخول کا پایا جانا مسبب ہے اور سبب بول کر مسبب مراد لینے میں کوئی قباحت نہیں ہے لہذا وضع قدم مطلق دخول میں حقیقتِ عرفیہ ہے (التلویح والتوضیح، ص ۲۳۸) والدخول لا یتفاوت فی الفصلین اور دخول کی دونوں شکلوں میں کوئی فرق نہیں ہے اگر حالف ننگے پیر داخل ہوا تب بھی دخول پایا گیا اور اگر جوتے پہن کر یا سواری پر بیٹھ کر داخل ہوا تب بھی دخول پایا گیا، دخول دخول ہی ہے دخول کی شکلوں میں کوئی تفاوت معتبر نہیں ہے اور حالف کا مقصد دخول سے باز رہنا تھا لہذا اگر دخول پایا گیا خواہ جس طرح سے بھی ہو حادث ہو جائے گا اور دوسرے مسئلہ میں عموم مجاز کے طریقہ سے دار فلاں سے دار مسکونہ مراد ہے یعنی جس گھر میں اس کی رہائش کی نسبت ہو خواہ وہ گھر اس کی ملکیت میں ہو یا کرایہ پر ہو یا عاریت پر ہو یا دونوں شکلوں میں کوئی تفاوت نہیں ہے یعنی دار فلاں سے دار مسکونہ مراد ہے اور دار مسکونہ اس بات کے درمیان متفاوت نہیں ہوتا کہ وہ گھر اس فلاں کی ملکیت میں ہو یا اجرت پر ہو لہذا جب دونوں شکلوں میں کوئی تفاوت نہیں ہے تو اگر حالف نے اس فلاں کے دار مسکونہ میں سکونت اختیار کر لی تو وہ حادث ہو جائے گا۔ کیونکہ مستاجر کرایہ کے گھر کی اور مستعیر عاریت کے گھر کی اپنی جانب نسبت کر لیتا ہے جیسا کہ روایت ہے انہ صلی اللہ علیہ وسلم مرّ بحائطٍ فأعجبه فقال لمن هذا فقال رافع بن خدیج، لی یا رسول اللہ استأجرته رافع ابن خدیج کھنے حائط کی نسبت اپنی طرف کی جو بطور استیجار کے تھی اور حضور نے اس نسبت کرنے پر کوئی نکیر نہیں فرمائی، خلاصہ کلام یہ ہے کہ حالف کو اس حلف پر ابھارنے والی چیز اس فلاں گھر والے پر غیظ و غصہ ہے گھر خواہ اس کی ملکیت کا ہو یا عاریت کا ہو یا کرایہ کا، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک اگر وہ گھر کرایہ یا عاریت پر تھا تو حادث نہ ہوگا، اور تیسرے مسئلہ میں عموم مجاز کے طریقہ سے یوم سے مطلق وقت مراد ہے کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ جب یوم کی اضافت فعل غیر ممتد کی طرف ہو تو مطلق وقت مراد ہوتا ہے جیسے مسئلہ مذکورہ میں عبدی حُرَّ یومَ یقدمُ فلاں میں یوم کی اضافت یقدم یعنی قدم کی طرف ہے اور قدم بمعنی آنا فعل غیر ممتد ہے۔

**فائدہ:** غیر ممتد ایسا فعل اور کام ہے جس کی مدت بیان نہ کی جاسکے یعنی نہ کھینچنے اور نہ بڑھنے والا کام جیسے دخول، خروج، قدم وغیرہ اور فعل ممتد وہ کام ہے جس کی کوئی مدت بیان کی جاسکے جیسے رکت یومین میں رکوب کیونکہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ میں دو دن سوار رہا یا دو گھنٹہ، لہذا جب یوم سے مطلق وقت مراد لے لیا گیا تو وہ فلاں شخص دن میں آئے یا رات میں، حالف بہر دو صورت حادث ہو جائے گا۔ لہذا عبدی حُرَّ یومَ یقدمُ فلاں میں چونکہ یوم کی اضافت قدم کی

طرف ہے اور آنا فعل غیر ممتد ہے کیونکہ آنے کی کوئی مقدار اور مدت نہیں ہے بلکہ آنے کا وقوع ایک لحظہ ہو جائے گا، مثلاً درس گاہ میں کوئی طالب علم آیا تو جب تک وہ دروازہ سے باہر ہے تو قدم نہیں پایا گیا اور جونہی وہ اندر آیا تو قدم پایا گیا لہذا آنا ایسا کام ہے جو کھینچا بڑھتا نہیں ہے، لہذا مطلق وقت مراد ہونے کی وجہ سے وہ فلاں شخص جس وقت بھی آئے گا مولیٰ حادث ہو جائے گا یعنی اس کا غلام آزاد ہو جائے گا گویا اس کی حث ثابت ہوگئی، اور اگر یوم کی اضافت فعل ممتد کی طرف ہو تو دن کی سفیدی مراد ہوتی ہے مثلاً مولیٰ نے یہ کہا کہ عبدی حر یوم یوم یوم کب فلاں لہذا اگر وہ شخص دن میں سوار ہوگا تو غلام آزاد ہوگا اور اگر رات میں سوار ہوگا تو غلام آزاد نہ ہوگا لہذا مذکورہ تمام شکلوں میں حادث ہونا عموم مجاز کی وجہ سے ہے نہ کہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز کی وجہ سے۔

### اختیاری مطالعہ

ما قبل میں دار فلاں سے دار مسکونہ مراد لیا ہے لہذا اگر وہ گھر اس کی ملکیت میں تو ہے مگر اس کی اس میں رہائش نہیں ہے تو اس گھر میں حالف سکونت اختیار کرنے سے حادث نہ ہوگا اور بعض کتابوں میں لکھا ہے کہ حادث ہو جائے گا مگر اس صورت میں دار فلاں کی دوسری تشریح کی جائے گی یعنی وہ گھر جس کی اس کی طرف نسبت کی جائے خواہ وہ اس میں رہتا ہو یا نہ رہتا ہو۔

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ یوم بقدوم والے مسئلہ میں اضافت سے مراد اضافت نحو یہ نہیں بلکہ وہ مراد ہے جو یوم کا مظروف ہے جیسے عبدی حر یوم بقدوم فلاں میں یوم کے اندر غلام کی آزادی واقع ہو رہی ہے لہذا اگر یہ مظروف فعل غیر ممتد ہو تو مطلق وقت مراد ہوگا جیسے مثال مذکور میں غلام کی آزادی غیر ممتد ہے کہ فوراً واقع ہو جاتی ہے برخلاف امرک بیدک یوم بقدوم زید میں کہ امر بالید فعل ممتد ہے لہذا اب یوم سے دن کی سفیدی مراد ہوگی مگر مصنف نے مضاف الیہ کا اعتبار کیا ہے نہ کہ مظروف کا اور فعل سے مراد کام ہے نہ کہ فعل اصطلاحی۔

الذہو واللفظ: حافیاً (س) حفاً نکتے پاؤں چلنا مستعلاً (تفعیل) جوتے پہن کر چلنا راکباً ریکب (س) رکو باً سوار ہونا حلفاً حلفاً (ض) قسم کھانا قدیم (س) قدوماً المدینۃ شہر میں آنا فی الفصلین ای فی الصورتین امتد (افعال) کھینچا فعل لا یمتد موصوف وصف۔

ثُمَّ الْحَقِيقَةُ أَنْوَاعٌ ثَلَاثَةٌ مُتَعَدِّرَةٌ وَمَهْجُورَةٌ وَمُسْتَعْمَلَةٌ وَفِي الْقِسْمَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ بِالْإِتِّفَاقِ .

### ترجمہ

پھر حقیقت کی تین قسمیں ہیں ۱۔ معذرہ ۲۔ مجبورہ ۳۔ مستعملہ اور پہلی دو قسموں میں بالاتفاق لفظ کو مجازی معنی کی طرف پھیر دیا جائیگا۔

تشریح: حقیقت و مجاز کی تعریف اور حکم اور اعتراضات کے جوابات سے فارغ ہونے کے بعد اب مصنف حقیقت کی اقسام بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ حقیقت کی تین قسمیں ہیں ۱۔ معذرہ ۲۔ مجبورہ ۳۔ مستعملہ۔ ۱۔ حقیقت معذرہ: لفظ کے وہ معنی حقیقی ہیں جس پر بغیر تعذر اور مشقت کے عمل ممکن نہ ہو جیسے عین درخت یا عین

نڈی کا کھانا، ظاہر ہے کہ درخت کی لکڑی اور ہانڈی کے ٹکڑے کو بغیر مشقت کے نہیں کھایا جاسکتا۔  
 ۲۔ حقیقتِ مجبورہ: لفظ کے وہ معنی حقیقی ہیں جس پر لوگوں نے عمل کرنا ترک کر دیا ہو گو اس پر عمل کرنا مشکل نہ ہو  
 ہے کوئی قسم کھائے کہ میں فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا تو وضع قدم کے حقیقی معنی کا ایک جز دروازے سے باہر  
 کے کھڑے آگے پیر بڑھا کر اندر قدم رکھنا ہے اور یہ معنی متروک و مجبور ہیں کیونکہ عرف میں وضع قدم سے دخول مراد  
 دتا ہے نہ کہ وضع قدم بلا دخول، اور حقیقی معنی کا دوسرا جز ننگے پیر داخل ہونا ہے جو مجبور نہیں ہے۔  
 ۳۔ حقیقتِ مستعملہ: وہ ہے جو مذکورہ دونوں قسموں کے خلاف ہو یعنی اس پر عمل کرنا معذور بھی نہ ہو اور اس پر عمل  
 کرنا عرف میں متروک بھی نہ ہوا ہو۔

حکم: پہلی دونوں قسموں میں بالاتفاق مجازی معنی مراد ہوں گے جبکہ حقیقی معنی کی نیت نہ کی ہوتا کہ کلام عاقل  
 و بالغ لغو قرار نہ دیا جائے اور اگر حقیقی معنی کی نیت کی ہے تو حقیقی معنی ہی مراد ہوں گے نہ کہ مجازی معنی۔

وَنَظِيرُ الْمُتَعَذِّرَةِ إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ أَوْ مِنْ هَذِهِ الْقِدْرِ فَإِنَّ أَكْلَ الشَّجَرَةِ أَوْ  
 الْقِدْرِ مُتَعَذِّرٌ فَيَنْصَرِفُ ذَلِكَ إِلَى ثَمَرَةِ الشَّجَرَةِ وَالْيَ مَا يَحُلُّ فِي الْقِدْرِ حَتَّى لَوْ أَكَلَ مِنْ عَيْنِ  
 الشَّجَرَةِ أَوْ مِنْ عَيْنِ الْقِدْرِ بَنُوْعٍ تَكْلُفٌ لَا يَحْتَسِبُ ، وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا حَلَفَ لَا يَشْرَبُ مِنْ  
 هَذِهِ الْبَيْرِ يَنْصَرِفُ ذَلِكَ إِلَى الْإِغْتِرَافِ حَتَّى لَوْ قَرَضْنَا أَنَّهُ لَوْ كَرَعَ بَنُوْعٍ تَكْلُفٌ لَا يَحْتَسِبُ  
 بِالْإِتِفَاقِ ، وَنَظِيرُ الْمَهْجُورَةِ لَوْ حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارٍ فَلَانِ فَإِنَّ إِرَادَةَ وَضْعِ الْقَدَمِ  
 مَهْجُورَةٌ عَادَةً .

### ترجمہ

اور حقیقتِ معذّرہ کی نظیر یہ ہے کہ جب کسی نے یہ قسم کھائی کہ وہ اس درخت سے یا اس ہانڈی سے نہیں کھائے گا،  
 کیونکہ درخت یا ہانڈی کا کھانا معذور اور پر مشقت ہے تو اس کا یہ حلف درخت کے پھل کھانے کی طرف اور اس چیز کے  
 کھانے کی طرف منصرف اور منتقل ہوگا جو ہانڈی میں موجود ہے حتیٰ کہ اگر اس نے بشكلِ تکلف اور بمشقت (بجائے درخت  
 کے پھل اور ہانڈی کے طعام کے) کچھ حصہ عین درخت یا عین ہانڈی سے کھالیا تو وہ حائل نہیں ہوگا وعلیٰ هذا الخ  
 اور اسی اصل (کہ حقیقتِ معذّرہ و مجبورہ کی شکل میں مجازی معنی مراد ہوتے ہیں) پر ہم نے کہا کہ جب کسی آدمی نے قسم  
 کھائی کہ وہ اس کنوئیں سے نہیں پئے گا تو اس کی یہ قسم اغتراف یعنی چلو سے پانی لیکر پینے پر محمول اور منصرف ہوگی یہاں  
 تک کہ اگر ہم مان لیں کہ اس نے بنوعِ تکلف اور بمشقت کنوئیں سے منہ لگا کر پانی پی لیا تو بالاتفاق حائل نہ ہوگا،  
 ونظیر المہجورۃ الخ اور حقیقتِ مجبورہ کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کے گھر میں اپنے قدم کو نہیں  
 رکھے گا (یعنی وضع قدم بلا دخول) کیونکہ وضع قدم کو مراد لینا عادتہ مجبور و متروک ہے (لہذا اس قسم کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا)  
 قشربیع: حقیقت کی اقسام ثلاثہ میں سے حقیقتِ معذّرہ کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ میں اس



درخت یا اس ہانڈی سے نہیں کھاؤں گا تو چونکہ عین درخت (لکڑی) اور عین ہانڈی کا کھانا مشکل ہے تو ایسی صورت میں مجازی معنی مراد ہوں گے یعنی درخت کے نہ کھانے سے مراد پھل ہوں گے اور اگر اس پر پھل نہ آتے ہوں تو درخت کی قیمت کا استعمال کرنا مراد ہوگا اور ہانڈی کے نہ کھانے سے مراد وہ کھانا ہے جو اس کے اندر ہو، گویا یہ معاملہ سبب بولکہ سبب مراد لینے کے قلیل سے ہے (درخت سبب اور پھل مسبب ہے اسی طرح ہانڈی سبب اور کھانا جو اس میں پکایا جائے مسبب ہے) لہذا حالف نے تکلف اگر درخت کی لکڑی یا ہانڈی کا کوئی ٹکڑا کھالیا تو حاث نہ ہوگا کیونکہ حقیقت معذرہ و مجبورہ کی شکل میں مجازی معنی مراد ہوتے ہیں نہ کہ حقیقی معنی، مگر یہ اس شکل میں ہے، جب کہ اس نے حقیقی معنی کی نیت نہ کی ہو اور اگر حالف کی نیت حقیقی معنی ہی کی تھی تو اب حقیقت پر عمل کرنے کی شکل میں وہ حاث ہو جائے گا مثلاً عین درخت یا عین ہانڈی کھانے کی نیت کی تھی تو عین درخت یا عین ہانڈی کھانے سے وہ حاث ہو جائے گا اور یہی حکم اس شکل میں بھی ہوگا کہ جب ایسے درخت کے نہ کھانے کی قسم کھائی جو خود (عین درخت) ہی کھایا جاتا ہو مثلاً گنا، پودینہ، دھنیا وغیرہ لہذا اس کو کھالینے کی شکل میں وہ حاث ہو جائے گا

**اعتراض و جواب:** مذکورہ دونوں مسئلوں میں مضاف کو کیوں نہ محذوف مان لیا جائے اور عبارت اس طرح نکال لی جائے لا یا کل من ثمرۃ ہذہ الشجرۃ او من طعام ہذہ القدر تو جواب یہ ہے کہ جب کلام دو چیزوں مثلاً حذف اور مجاز کے درمیان دائر ہو تو مجاز پر عمل کرنا اہون ہوتا ہے کیونکہ حذف کی طرف مجبوری میں رجوع کیا جاتا ہے۔ و علیٰ ہذا الخ (ای علیٰ ہذا الاصل الذی ذکرنا ان المتعذرة والمہجورة بصر فیہما الی المعجاز) یعنی حقیقت معذرہ اور مجبورہ کی شکل میں چونکہ مجازی معنی مراد ہوتے ہیں تو اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اس کنوئیں سے پانی نہیں پڑوں گا تو من چونکہ ابتدائیہ ہے جس کا تقاضہ یہ ہے کہ پانی کنوئیں سے منہ لگا کر پیا جائے جو اس کے حقیقی معنی ہیں مگر اس میں دقت اور پریشانی ہے (جبکہ کنواں اوپر تک لبریز نہ ہو) تو یہ قسم اغتراف پر یعنی چلو سے لیکر پانی پینے پر محمول ہوگی، لہذا اگر کوئی شخص کنوئیں میں لٹک کر اور منہ لگا کر پانی پی لے تو حاث نہ ہوگا بلکہ مجازی معنی مراد ہوں گے یعنی چلو یا کسی برتن میں لیکر پانی پیتا مراد ہوگا لہذا اگر چلو یا کسی برتن میں پانی لیکر پی لیا تو قسم ٹوٹ جائے گی اور یہ شخص حاث ہو جائے گا اور اگر کنواں اوپر تک لبریز ہو تو چونکہ دیہاتی لوگ اس طرح منہ لگا کر پانی پی لیتے ہیں لہذا اگر حالف نے منہ لگا کر پانی پی لیا تو امام صاحب کے نزدیک یہ شخص حاث ہوگا نہ کہ صاحبین کے نزدیک، اگلے صفحہ پر یہ مسئلہ آ رہا ہے۔ و نظیر المہجورة الخ حقیقت مجبورہ کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا تو قدم رکھنے کے حقیقی معنی وضع قدم بلا دخول کے ہیں کہ دروازہ کے باہر کھڑے ہو کر پیر پھیلا کر ان کو اندر رکھ دینا اور یہ معنی مجبور و متروک ہیں، اور وضع قدم کے دوسرے حقیقی معنی گھر میں ننگے پیر داخل ہونا ہے جو مجبور نہیں ہے لہذا عموم مجاز کے طریقہ سے محض داخل ہونا مراد ہوگا تو حالف ننگے پیر داخل ہو یا جوتا پہن کر بہر صورت حاث ہو جائے گا مگر وضع قدم بلا دخول کی شکل میں (جو معنی حقیقی کا ایک جز ہے) حاث نہ ہوگا جب کہ اس نے معنی حقیقی کی نیت نہ کی ہو اور اگر

اس نے اسی معنی کی نیت کی تھی تو حائث ہو جائے گا (حاشیہ اصول الشاشی)

**النحو واللغة:** متعذرة صیغہ اسم فاعل باب تفعل تعدّر علیہ الامر دشوار ہونا، مہجورۃ صیغہ اسم مفعول (ن) ہجراً چھوڑنا، مستعملة صیغہ اسم مفعول باب استفعال استعمال کی ہوئی، قذّر ہانڈی جمع قدور، ینصرف (انفعال) منصرف ہونا، پھرنا، یحل (ن، ض) حلاً وحلولاً، الکان بالکان نازل ہونا، بہ فی المکان اتارنا، اغتراف (افتعال) پانی کا چلولینا، فرضنا (ض) فرض کرنا، متعین کرنا، کوع (ف) پانی یا برتن سے منہ لگا کر پانی پینا۔

وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا التَّوَكُّلُ بِنَفْسِ الْخُصُومَةِ يَنْصَرِفُ إِلَىٰ مُطْلَقِ جَوَابِ الْخَصْمِ حَتَّىٰ يَسَعَ لِلتَّوَكُّلِ أَنْ يُجِيبَ بِنَعْمٍ كَمَا يَسَعُهُ أَنْ يُجِيبَ بِلَا لِأَنَّ التَّوَكُّلَ بِنَفْسِ الْخُصُومَةِ مَهْجُورٌ شَرْعًا وَعَادَةً.

### ترجمہ

اور اسی اصل کی بناء پر (کہ حقیقت مجبورہ کی شکل میں مجازی معنی مراد ہوتے ہیں) ہم نے کہا کہ توکیل بالخصومۃ (یعنی محض اپنی حمایت میں جھگڑنے کا وکیل بنانا) مد مقابل کو مطلق جواب دینے کی طرف لوٹے گی حتیٰ کہ وکیل کے لئے نعم کے ساتھ جواب دینے کی اسی طرح گنجائش ہوگی جیسا کہ اس کو لا کے ساتھ جواب دینے کی گنجائش ہوتی ہے کیونکہ محض (اپنی طرف داری اور حمایت میں) جھگڑنے کا وکیل بنانا شرعاً و عادتاً متروک و مہجور ہے (بلکہ ایسا وکیل ہونا چاہیے جو اخصاف کی بات کہے خواہ وہ بات اس کے موکل کے خلاف ہی کیوں نہ ہو)

**تشریح:** وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا الخ اُنّی علیٰ هذا الاصل الذی ذکرنا مِنْ قَبْلُ اَنَّ المتعذرة والمهجورة یصار فیہما الی المجاز یعنی حقیقت مجبورہ اور متعذرہ کی شکل میں مجازی کی طرف رجوع کئے جانے کے قاعدہ پر بناء کرتے ہوئے ہم نے کہا کہ اگر کسی شخص یعنی مدعی علیہ نے مقدمہ اور جھگڑے کا کسی کو وکیل بنایا تو خصومت کے حقیقی معنی مد مقابل یعنی مدعی کی ہر بات کا انکار کرنا اور ہر دعویٰ کے جواب میں لا کہنا ہے، خواہ وہ دعویٰ برحق ہی کیوں نہ ہو مثلاً مدعی اگر یہ دعویٰ کرے کہ مدعی علیہ پر میرے ایک ہزار روپیہ چاہئیں تو مدعی علیہ کا وکیل لا کہہ کر انکار کر دے، اسی طرح اگر مدعی کسی بھی طرح کی تعدی کا ثبوت پیش کرے تو وکیل بالخصومۃ لا کہہ کر انکار کر دے کیونکہ مدعی علیہ نے اپنی برأت کے لئے ہی اس کو وکیل منتخب کیا تھا، چنانچہ اس کو وکیل بالخصومۃ کہتے ہیں، اور خصومت کے معنی منازعہ اور مشاجرہ کے ہیں لہذا اگر وکیل مدعی کے کسی دعویٰ کا اقرار کر لے تو یہ مسالہ ہے نہ کہ منازعہ، چنانچہ قیاس کے اعتبار سے وکیل کے لئے کسی ایسی بات کا اقرار کرنا صحیح نہیں ہے جو موکل کے لئے ضرر رساں ہو، مگر یہ معنی شرعاً مجبور و متروک ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے وَلَا تَنَازَعُوا (آپس میں جھگڑا مت کرو) نیز قرآن میں ہے وَلَا تَعَاوَنُوا

علی الاثم والعدوان (گناہ اور زیادتی پر ایک دوسرے کی اعانت نہ کرو) لہذا جب یہ معنی شرعاً متروک ہیں تو عادتاً عرفاً بھی یہ معنی متروک ہوں گے کیونکہ جو چیز شرعاً متروک ہوتی ہے تو عام طور سے لوگ بھی اس سے اپنی عقل اور دیانت کی وجہ سے باز رہتے ہیں لہذا یہاں خصوصیت کے معنی حقیقی مراد نہیں ہوں گے بلکہ مجازی معنی مراد ہوں گے یعنی مطلق جواب دینا، لہذا مدعی علیہ کے وکیل کو مکمل حق حاصل ہوگا کہ وہ اپنے مؤکل یعنی مدعی علیہ کے مد مقابل کو مطلق جواب دے یعنی جس طرح بذریعہ لا جواب دیتا ہے یعنی ایسا جواب جو اس کے مؤکل کی موافقت میں ہو اسی طرح نعم کے ذریعہ بھی جواب دے سکتا ہے یعنی ایسا جواب جو اس کے مؤکل کے خلاف واقع ہو رہا ہو اور مد مقابل کے موافق واقع ہو رہا ہو، مثلاً اس جواب سے مدعی علیہ پر کسی حق کا ثبوت اور لزوم ہو رہا ہو، امام شافعی کے نزدیک وکیل لا ہی کے ذریعہ جواب دے سکتا ہے نہ کہ نعم کے ذریعہ، کیونکہ مؤکل نے اس کو اپنے فائدہ کے لئے وکیل بنایا ہے نہ کہ نقصان کے لئے۔

**فائدہ:** مدعی علیہ کے وکیل کو مطلق جواب دینے کا حق اس لئے بھی حاصل ہوگا کہ وکیل بالخصوص والا مسئلہ اطلاق السبب علی المسبب کے قبیل سے ہے کیونکہ خصوصیت جواب کا سبب ہے اور جواب بوجہ مطلق ہونے کے وکیل کے اقرار اور انکار دونوں کو شامل ہے یا پھر یہ کہا جائے کہ یہ مسئلہ اطلاق اسم الجزاء علی الکلی کی قبیل سے ہے یعنی خصوصیت سے مراد انکار ہے (یعنی وکیل، مدعی کی ہر بات کا انکار کرے) اور انکار بعض جواب ہے اور مراد کل جواب ہوتا ہے یعنی اقرار و انکار دونوں، لہذا خلاصہ یہ ہے کہ وکیل کو مکمل حق حاصل ہوگا یعنی مدعی کی بات کے اقرار کا بھی اور انکار کا بھی۔

### اختیاری مطالعہ

**فائدہ:** اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ ابھی ابھی آپ نے یہ فرمایا ہے کہ جو چیز شرعاً مجبور ہوتی ہے وہ عادتاً بھی مجبور ہوتی ہے حالانکہ ہم اس کے خلاف دیکھتے ہیں کیونکہ اگر کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ میں لحم (گوشت) نہیں کھاؤں گا تو وہ آدمی کا گوشت کھانے سے بھی حائل ہو جائے گا حالانکہ آدمی کا گوشت کھانا شرعاً مجبور ہے لہذا اگر شرعاً مجبور ہونا عادتاً بھی مجبور ہونا سمجھا جائے تو حالف حائل نہ ہونا چاہیے اسی طرح اگر کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ میں ایک سال کے روزے رکھوں گا تو یہ قسم ایام منہیہ کے روزوں کو بھی شامل ہوگی اور حالف کے ذمہ ان ایام کی قضاء واجب ہوگی حالانکہ ایام منہیہ کے روزے شرعاً مجبور ہیں تو اگر شرعاً مجبور ہونا عادتاً بھی مجبور ہونا سمجھا جائے تو حالف پر ایام منہیہ کی قضاء واجب نہ ہونی چاہئے، فہا الجواب۔

جواب یہ ہے کہ یہ بات تو مسلم ہے کہ جو چیز شرعاً مجبور ہوتی ہے وہ عادتاً بھی مجبور ہوتی ہے اور رہا گوشت نہ کھانے کی قسم تو چونکہ قسم میں گوشت کا لفظ مطلق ہے جو آدمی کے گوشت کو بھی ضمناً شامل ہے نیز لحم کے اطلاق کے وقت لحم الآدمی کی طرف بھی ذہن منتقل ہوتا ہے لہذا یہ مجاز متعارف ہو گیا اس لئے آدمی کا گوشت کھانے سے حالف حائل ہو جائے گا اسی طرح ایام منہیہ چونکہ سال کے ضمن میں داخل ہیں اسلئے حالف کی قسم پورے سال پر محمول ہوگی اور حالف کو ایام منہیہ کی قضاء کرنی پڑے گی۔

وَلَوْ كَانَتْ الْحَقِيقَةُ مُسْتَعْمَلَةً فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا مَجَازٌ مُتَعَارَفٌ فَالْحَقِيقَةُ أَوْلَى بِالْخِلَافِ، وَإِنْ كَانَ لَهَا مَجَازٌ مُتَعَارَفٌ فَالْحَقِيقَةُ أَوْلَى عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ، وَعِنْدَهُمَا الْعَمَلُ بِعُمُومِ الْمَجَازِ أَوْلَى مِثْلَهُ لَوْ حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذِهِ الْحِنْطَةِ يَنْصَرِفُ ذَلِكَ إِلَى غَيْرِهَا عِنْدَهُ حَتَّى لَوْ أَكَلَ مِنَ الْخُبْزِ

الْحَاصِلُ مِنْهَا لَا يَخْتُ عِنْدَهُ وَعِنْدَهُمَا يَنْصَرِفُ إِلَى مَا تَتَضَمَّنُهُ الْحِنْطَةُ بِطَرِيقِ عُمُومِ  
الْمَجَازِ فَيَخْتُ بِأَكْلِهَا وَبِأَكْلِ الْخُبْزِ الْحَاصِلِ مِنْهَا ، وَكَذَا لَوْ حَلَفَ لَا يَشْرَبُ مِنَ الْفَرَاتِ  
يَنْصَرِفُ إِلَى الشَّرْبِ مِنْهَا كَرُغًا عِنْدَهُ ، وَعِنْدَهُمَا إِلَى الْمَجَازِ الْمُتَعَارِفِ وَهُوَ شَرْبُ مَا فِيهَا  
بِأَيِّ طَرِيقٍ كَانَ .

### ترجمہ

اور اگر حقیقت، مستعملہ ہو پس اگر اس کے لئے مجاز متعارف نہ ہو تو بلا اختلاف مجاز کے بجائے حقیقت بہتر ہے  
(یعنی ایسے موقع پر لفظ کے حقیقی معنی مراد لینا بہتر ہے) اور اگر اس حقیقت کے لئے کوئی مجاز متعارف ہے تو اب بھی امام  
ابوصنیفہ کے نزدیک حقیقت بہتر ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ اور بہتر ہے مثلاً الخ اس  
اصل مذکور کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی آدمی نے قسم کھائی کہ وہ اس گیسوں سے نہیں کھائے گا تو اس کی یہ قسم امام صاحب کے  
ز نزدیک عین گیسوں کھانے پر محمول اور منصرف ہوگی حتیٰ کہ اگر اس نے گیسوں سے بننے اور حاصل ہونے والی روٹی سے  
کچھ (کوئی ٹکڑا) کھالیا تو امام صاحب کے نزدیک وہ حادث نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک اس کی قسم عموم مجاز کے طریقہ  
پر اس چیز کی طرف لوٹ جائے گی جس کو گیسوں متضمن اور شامل ہو چنانچہ وہ حالف عین گیسوں کو کھانے سے بھی حادث  
ہو جائے گا اور گیسوں سے حاصل شدہ روٹی کو کھانے سے بھی حادث ہو جائے گا، و کذا لو حلف الخ اور ایسے ہی  
(یعنی پہلے مسئلہ میں حقیقت اور مجاز متعارف کے جمع ہونے کی طرح یہ دوسرا مسئلہ بھی ہے) اگر قسم کھائی کہ وہ نہر فرات  
سے نہیں پئے گا تو امام صاحب کے نزدیک اس کی قسم نہر فرات سے منہ لگا کر پینے کی طرف راجع اور منصرف ہوگی اور  
صاحبین کے نزدیک اس کی قسم مجاز متعارف کی طرف راجع ہوگی، اور مجاز متعارف نہر فرات کے پانی کو پینا ہے جس  
طریقے سے بھی ہو۔

**تشریح:** مجاز متعارف کی تعریف: وہ معنی جس کی طرف لفظ بولتے ہی ذہن سبقت کرے، مسئلہ کی دو شکلیں  
ہیں ۱۔ حقیقت مستعملہ ہو اور اس کے لئے مجاز متعارف نہ ہو تو بلا اختلاف حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اس لئے کہ حقیقت  
ہی اصل ہے اور اس سے کوئی چیز ہٹانے والی بھی نہیں ہے جیسے کہ اکثر حقائق میں ایسا ہی ہوتا ہے کہ لفظ کے حقیقی معنی مراد  
ہوتے ہیں مثلاً اگر کوئی شخص یہ کہے رائٹ اسدا میں نے شیر کو دیکھا تو یہاں اسد سے درندہ مراد ہوگا کیونکہ یہاں لفظ  
کے تلفظ سے معنی مجازی کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا لہذا اسد کے حقیقی معنی مراد ہوں گے اور اگر کوئی یہ کہے رائٹ اسدا  
یقرء القرآن تو اب اسد کے معنی مجازی مراد ہوں گے یعنی مرد شجاع۔ ۲۔ حقیقت مستعملہ ہو اور اس کے لئے مجاز  
متعارف ہو تو امام صاحب کے نزدیک تو حقیقت پر ہی عمل کرنا اولیٰ ہے کیونکہ اصل کے ہوتے ہوئے خلیفہ یعنی مجاز کی  
طرف رجوع نہیں کیا جاتا ہاں اگر حقیقت بجائے مستعملہ ہونے کے مجبورہ ہے تو پھر تو قریہ مُرَبَّجہ موجود ہے کہ اب مجازی

معنی ہی مراد ہوں گے، اور صاحبین کے نزدیک مجاز متعارف ہونے کی شکل میں عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے کیونکہ کلام سے مقصود اصلی معنی ہوتے ہیں اور یہاں معنی مجازی متعارف اور رائج ہیں بمقابلہ معنی حقیقی کے، اور عموم مجاز پر اس لئے بھی عمل کیا جائے گا کیونکہ عموم مجاز کے تحت حقیقت اور مجاز دونوں داخل رہتے ہیں اس لئے عموم مجاز مراد لیکر اس پر عمل کیا جائے گا نہ کہ صرف معنی حقیقی پر، اور عموم مجاز کی تعریف ماقبل میں گذر چکی ہے کہ لفظ کے ایسے عام معنی مراد لئے جائیں کہ حقیقت اور مجاز دونوں اس عام معنی کے فرد بن جائیں۔

مثالہ لو حلف الخ ضابطہ مذکورہ (کہ حقیقت مستعملہ کے ساتھ ساتھ مجاز متعارف بھی موجود ہو) کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اس گیسوں سے نہیں کھائے گا تو امام صاحب کے نزدیک یہ قسم عین گیسوں کی طرف لوٹے گی یعنی اس قسم میں عین گیسوں (گیسوں کے دانے) کھانا مراد ہوگا کیونکہ یہاں حقیقت مستعملہ موجود ہے، ظاہر ہے کہ گیسوں کے دانے کچھ بھی کھائے جاتے ہیں جیسا کہ بہت سے لوگوں کو آپ نے دیکھا ہوگا کہ دانہ اٹھا کر منہ میں ڈال لیتے ہیں اسی طرح گیسوں کے دانے بھون کر بھی کھائے جاتے ہیں، لہذا عین گیسوں کھانے کی شکل میں تو حادث ہوگا لیکن گیسوں کی روٹی وغیرہ (جو معنی مجازی ہیں) کھانے کی شکل میں حادث نہ ہوگا کیونکہ وہ عین گیسوں نہیں ہے جس کی قسم کھانے والے نے قسم کھائی تھی یہ حکم اس شکل میں ہے جب متکلم نے یہ جملہ بلا نیت بولا ہو، اور صاحبین کے نزدیک عموم مجاز مراد ہونے کی وجہ سے یہ قسم ہر اس چیز کو کھانے کی طرف لوٹے گی جس کو گیسوں متضمن اور شامل ہو اور جو گیسوں سے تیار کی جائے مثلاً روٹی وغیرہ لہذا حالف عین گیسوں کھانے سے بھی حادث ہوگا اور روٹی کھانے سے بھی حادث ہوگا، کیونکہ مجاز متعارف یہی ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ فلاں علاقہ کے لوگ گندم زیادہ کھاتے ہیں تو اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ چاول کے مقابلہ میں روٹی زیادہ کھاتے ہیں لہذا گیسوں کے حقیقی معنی عین گیسوں کے ہیں اور مجازی معنی ہر وہ چیز ہے جس کو گندم متضمن ہو مثلاً روٹی، نان وغیرہ، فتویٰ امام صاحب کے قول پر ہے۔ (در مختار) اسی طرح اگر قسم کھائی کہ میں نہر فرات (ایک بڑا دریا جو بحر فارس میں گرتا ہے) سے نہیں پئوں گا تو امام صاحب کے نزدیک نہر سے منہ لگا کر پینا مراد ہوگا کیونکہ اس کے کلام کے حقیقی معنی یہی ہیں اس وجہ سے کہ لفظ من ابتداء کے لئے آتا ہے جس کا تقاضہ یہ ہے کہ پانی پینے کی ابتدا نہر سے منہ لگا کر ہو، نہ کہ چلو یا برتن کے ذریعہ سے پانی پینا، اور یہ حقیقت مستعملہ ہے کیونکہ دیہاتی اور گاؤں کے لوگ اس طرح سے پانی پیتے بھی ہیں یعنی نہر وغیرہ سے منہ لگا کر، لہذا اس نے اگر نہر سے منہ لگا کر پانی پیا تو حادث ہوگا اور اگر چلو یا گلاس وغیرہ میں لے کر پانی پیا تو حادث نہ ہوگا اور صاحبین فرماتے ہیں کہ مجاز متعارف ہونے کی وجہ سے مطلق پانی پینا مراد ہوگا جس طریقے سے بھی ہو، اور مطلق پانی مراد لینا عموم مجاز ہے جس کے تحت حقیقت اور مجاز دونوں داخل ہیں چنانچہ بولا جاتا ہے بنو فلان یشرب من الودی ومن الفراب اور مراد مطلق پانی پینا ہوتا ہے لہذا حالف منہ لگا کر پئے گا تب بھی حادث ہوگا اور اگر چلو یا برتن سے پئے گا تب بھی حادث ہوگا اور یہ اس وقت ہے جب حالف کی کوئی مخصوص نیت نہ ہو اور اگر صرف معنی حقیقی ہی کی نیت ہو تو اب صرف اسی شکل میں حادث ہوگا یعنی جو نیت تھی

ورنہ بالاتفاق حاث نہیں ہوگا۔

### اختیاری مطالعہ

گیہوں سے نہ کھانے کی قسم کے بعد اگر گیہوں کا ستو کھالیا تو صاحبین کے نزدیک بھی حاث نہ ہوگا وہ فرماتے ہیں کہ عرف عام میں گیہوں اور ستو مقصد جدا جدا ہونے کی وجہ سے دو مختلف جنس شمار ہوتی ہیں اسی وجہ سے ان دونوں کی بیج یعنی گیہوں کے آٹے اور ستو کی بیج متفاضل جائز ہے، مگر امام صاحب کے نزدیک گیہوں کے آٹے اور ستو کی بیج نہ متساویا جائز ہے اور نہ متفاضل اور فتویٰ امام صاحب کے قول پر ہے۔ (درمختار)

**مسئلہ:** اگر یوں کہا کہ میں گیہوں نہیں کھاؤں گا تو امام صاحب اور صاحبین کے نزدیک بالاتفاق گیہوں کھانے اور روٹی کھانے دونوں سے حاث ہوگا کیونکہ گیہوں کھانے اور گیہوں سے کھانے میں فرق ہے۔

**اعتراض:** جب قسم کا مدار عرف پر ہوتا ہے تو چونکہ حط سے مراد عرف میں روٹی ہوتی ہے اور دریا سے پینے سے مراد مطلق پانی پینا ہوتا ہے، تو پھر امام صاحب کے نزدیک قسم مذکور میں عین حط کو کھانا اور عین فرات سے پینا کیوں مراد ہے؟ قسم میں واقعی عرف کا اعتبار ہوتا ہے مگر یہ کون کہتا ہے کہ ہم نے عرف کا اعتبار نہیں کیا، ہم نے تو عرف کا پورا پورا لحاظ رکھا ہے، ظاہر ہے کہ عرف میں لا آکل من هذه الحنطة سے عین گندم اور لا اشرب من الفرات سے عین فرات کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے، اگرچہ مجازی معنی کثیر الاستعمال ہیں، مگر کثرت استعمال کی وجہ سے معنی حقیقی کو ترک نہیں کیا جاسکتا۔

**اللفظ:** عَنَقَ (ضرب) آزاد ہونا، افعال سے آزاد کرنا تَنَضُّمُنْ (باب تفعّل) مشتعل ہونا الحنطة گندم جمع حنط الخبز روٹی شرب (س) شرباً شرباً و تشرباً (پینا)

ثُمَّ الْمَجَازُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ خَلَفَ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِي حَقِّ اللَّفْظِ وَعِنْدَهُمَا خَلَفَ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِي حَقِّ الْحُكْمِ حَتَّى لَوْ كَانَتِ الْحَقِيقَةُ مُمَكِّنَةً فِي نَفْسِهَا إِلَّا أَنَّهُ امْتَنَعَ الْعَمَلُ بِهَا لِإِمْنَانِ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ وَالْأَصَارُ الْكَلَامُ لَغَوَا وَعِنْدَهُ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ وَإِنْ لَمْ تَكُنِ الْحَقِيقَةُ مُمَكِّنَةً فِي نَفْسِهَا مِثَالُهُ إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ وَهُوَ أَكْبَرُ سِنًا مِنْهُ هَذَا ابْنِي لَا يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ عِنْدَهُمَا لِإِسْتِحَالَةِ الْحَقِيقَةِ وَعِنْدَهُ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ حَتَّى يُعْتَقَ الْعَبْدُ.

### ترجمہ

پھر مجاز امام ابو حنیفہ کے نزدیک حقیقت کا خلیفہ تکلم و تلفظ میں ہے اور صاحبین کے نزدیک حقیقت کا خلیفہ حکم کے حق میں ہے حتیٰ کہ اگر حقیقت بذات خود ممکن العمل ہو مگر کسی مانع کی وجہ سے حقیقت پر عمل ممتنع ہو تو اس کلام کو مجاز کی طرف لوٹا دیا جائے گا ورنہ کلام لغو ہو جائے گا (یعنی اگر حقیقت پر عمل ممکن نہ ہو) اور امام صاحب کے نزدیک اس کلام کو مجاز کی طرف لوٹا دیا جائے گا اگرچہ بذات خود حقیقت ممکن العمل نہ ہو مثلاً الخ اس کی مثال یہ ہے کہ جب مولیٰ اپنے غلام سے ہذا ابنی کہے در انحالیکہ غلام اپنے مولیٰ سے عمر میں بڑا ہے تو صاحبین کے نزدیک اس کا کلام حقیقی معنی محال اور ممتنع ہونے کی وجہ سے مجاز کی طرف نہیں لوٹایا جائے گا اور امام صاحب کے نزدیک اس کا کلام مجاز کی طرف پھیر دیا جائے گا حتیٰ

کہ غلام کو آزاد کر دیا جائے گا۔

**تشریح:** یہ بات تو گذر چکی ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے کیونکہ حقیقت پر عمل نہ ہونے کی شکل میں مجازی طرف رجوع کیا جاتا ہے اور یہ بھی گذر گیا ہے کہ حقیقت اور مجاز کا تعلق لفظ سے ہے مثلاً کہتے ہیں حقیقت وہ لفظ ہے الخ، مجاز وہ لفظ ہے الخ، اب اختلاف اس میں ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ کس اعتبار سے ہے تو امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ تکلم اور تلفظ میں ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک حکم میں ہے۔

**وضاحت:** تلفظ میں خلیفہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کلام کے اگر معنی حقیقی (معنی موضوع لہ) مراد ہوں اور وہ کلام ترکیب نحوی یعنی مبتداء و خبر وغیرہ کے اعتبار سے صحیح ہو تو جب اس کلام کے مجازی معنی مراد ہوں تو جب بھی وہ کلام ترکیب نحوی مبتداء و خبر وغیرہ کے اعتبار سے صحیح ہونا چاہیے اور ترجمہ لغوی درست رہنا چاہیے لہذا مجازی معنی مراد لینے کے لئے حقیقی معنی پر عمل ممکن ہونا ضروری نہیں ہے یہ تو امام صاحبؒ کے نزدیک ہے، اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ حکم میں ہوتا ہے، اور حکم میں خلیفہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ لفظ کے حقیقی معنی پر عمل کرنا ممکن ہو پھر کسی مانع کی بناء پر مجازی معنی مراد لئے جائیں لہذا اگر حقیقی معنی ممکن العمل تو ہیں مگر کسی مانع کی وجہ سے اس پر عمل کرنا ممتنع ہے تو ایسی صورت میں کلام کو مجاز کی طرف پھیر دیا جائے گا اور اگر حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہی نہ ہو تو کلام لغو ہو جائے گا (صاحبینؒ کے نزدیک) اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کلام کو مجاز کی طرف پھیر دیا جائے گا اگرچہ حقیقی معنی ممکن العمل بھی نہ ہوں۔

**ثمرۂ اختلاف:** مثال: مولیٰ نے اپنے سے زیادہ عمر والے غلام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ہذا ابنی کہا تو چونکہ صاحبینؒ کے نزدیک مجاز مراد لینے کے لئے حقیقت پر عمل ممکن ہونا چاہئے، ظاہر ہے کہ یہاں حقیقت پر عمل ممکن نہیں ہے بلکہ محال ہے کیونکہ ہذا ابنی کا مصداق اگر اپنے بیٹے کو بنائے تو اپنا بیٹا عمر میں اپنے سے بڑا نہیں ہو سکتا ہے (فہان الاکبر لا یکون ولد الا صغیر) لہذا ہذا ابنی کے مجازی معنی یعنی غلام کے حق میں حریت ثابت ہونا جائز نہ ہوگا بلکہ کلام لغو ہو جائے گا اور امام صاحبؒ کے نزدیک مجازی معنی مراد لینے کے لئے حقیقت پر عمل ممکن ہونا ضروری نہیں ہے، کیونکہ مجاز حقیقت کا خلیفہ محض تکلم میں ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ ہذا ابنی کا تکلم و ترکیب جس طرح معنی حقیقی یعنی اپنا بیٹا مراد لینے کی شکل میں صحیح ہے اسی طرح مجازی معنی یعنی غلام کے حق میں ثبوت حریت مراد لینے کی شکل میں بھی صحیح ہے ظاہر ہے کہ دونوں صورتوں میں مبتداء و خبر کی ترکیب ہوگی اور کوئی شخص چونکہ اگر اپنے بیٹے کا مالک بن جائے تو وہ فوراً آزاد ہو جائے گا حدیث من ملک ذا رحم محرم منه عتق علیہ کی وجہ سے تو اسی طرح اگر مولیٰ اپنے غلام کو ہذا ابنی اکہدے تو غلام پر حریت ثابت ہوگی جو ابن کے لئے لازم ہے گویا مولیٰ نے ملزوم بول کر لازم مراد لیا ہے یعنی ابن بول کر حریت، اور ملزوم بول کر لازم مراد لینا مجاز ہے لہذا یہاں مجازی معنی مراد ہوں گے یعنی عتق بطریق ذکر الملزوم و ارادة اللزوم اور مولیٰ کا غلام آزاد ہو جائے گا۔

**النحو واللغة:** خلف باب ضرب کا مصدر ہے قائم مقام ہونا، اور باب نصر سے مصدر خلافت ہے بمعنی

جائشیں ہونا والا صار الکلام الخ ای وان لم تكن الحقيقة ممكنة ، السین عمر۔

وَعَلَىٰ هَذَا يُخْرُجُ الْحُكْمُ فِي قَوْلِهِ لَهُ عَلَىٰ أَلْفٍ أَوْ عَلَىٰ هَذَا الْجِدَارِ وَقَوْلِهِ عَبْدِي أَوْ حِمَارِي حُرٌّ وَلَا يَلْزَمُ عَلَىٰ هَذَا إِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهِ هَذِهِ ابْنَتِي وَلَهَا نَسَبٌ مَعْرُوفٌ مِنْ غَيْرِهِ حَيْثُ لَا تَحْرُمُ عَلَيْهِ وَلَا يُجْعَلُ ذَلِكَ مَجَازًا عَنِ الطَّلَاقِ سَوَاءً كَانَتِ الْمَرْأَةُ صُغْرَىٰ سِنًا مِنْهُ أَوْ كُبْرَىٰ لِأَنَّ هَذَا اللَّفْظَ لَوْ صَحَّ مَعْنَاهُ لَكَانَ مُنَافِيًا لِلنِّكَاحِ فَيَكُونُ مُنَافِيًا لِحُكْمِهِ وَهُوَ الطَّلَاقُ وَلَا اسْتِعَارَةَ مَعَ وَجُودِ التَّنَافِي بِخِلَافِ قَوْلِهِ هَذَا ابْنِي فَإِنَّ الْبُتُوَّةَ لَا تَنَافِي تَبَوُّتِ الْمَلِكِ لِلْأَبِ بَلْ يَتَّبْتُ الْمَلِكُ لَهُ ثُمَّ يُعْتَقُ عَلَيْهِ .

### ترجمہ

اور اسی اصل کی بناء پر (کہ مجاز امام صاحب کے نزدیک حقیقت کا خلیفہ محض تکلم میں ہے اور صاحبین کے نزدیک حکم میں ہے) قائل کے قول له علی الف اور علی هذا الجدار اور اس کے قول عبدی اور حماری حُرٌّ میں حکم کی تخریج کی جائے گی۔ ولا یلزم الخ اور اس اصل مذکور (کہ امام صاحب کے نزدیک مجاز، حقیقت کا خلیفہ محض تکلم میں ہے) پر اعتراض لازم نہیں آتا کہ جب کوئی شوہر اپنی زوجہ سے هذه ابنتی کہہ دے حالانکہ اس عورت کا غیر شوہر سے نسب مشہور ہے تو اس کلام کے تکلم کے وقت وہ عورت اس شوہر متکلم پر حرام نہ ہوگی، اور شوہر کے اس قول کو طلاق سے مجاز نہیں قرار دیا جائے گا، خواہ وہ عورت اپنے شوہر سے عمر میں بڑی ہو یا چھوٹی، اس لئے کہ یہ لفظ (ابنتی) اگر اس کے حقیقی معنی (بیٹی ہونا) صحیح ہوں تو یہ لفظ نکاح کے منافی ہوگا لہذا حکم نکاح یعنی طلاق کے بھی منافی ہوگا اور دو چیزوں میں منافات کے ہوتے ہوئے ان میں استعارہ نہیں ہوتا برخلاف قائل کے قول هذا ابنتی کے (کہ اس میں استعارہ صحیح ہے) کیونکہ بیٹا ہونا باپ کے لئے ثبوت ملک کے منافی نہیں ہے بلکہ باپ کے لئے بیٹے میں ملکیت ثابت ہو جاتی ہے پھر وہ باپ پر آزاد کر دیا جاتا ہے۔

**تشریح:** وعلی هذا الخ انی علی هذا الاصل المذکور مذکورہ بیان کردہ اختلافی ضابطہ اور اصل پر (یعنی اس ضابطہ کے تحت کہ امام صاحب کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ تلفظ میں ہے اور صاحبین کے نزدیک حکم میں ہے) مندرجہ ذیل مسئلہ کا حکم نکالا جاتا ہے کہ اگر کسی شخص نے له علی الف اور علی هذا الجدار بولا فلاں کے مجھ پر یا اس دیوار پر ایک ہزار روپیہ ہیں، تو صاحبین کے نزدیک یہ کلام لغو ہے کیونکہ اس کے حقیقی معنی ممکن نہیں ہے اس لئے کہ قائل غیر معین طریقے سے دونوں میں سے کسی ایک پر ایک ہزار روپیہ لازم کر رہا ہے، ظاہر ہے کہ دونوں میں سے ایک یعنی دیوار لزوم الف کا محل نہیں ہے تو جب حقیقی معنی ممکن نہیں ہے تو مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا بلکہ کلام لغو ہو جائے گا اور کسی پر بھی ایک ہزار روپیہ لازم نہ ہوں گے اور امام صاحب کے نزدیک چونکہ مجازی معنی مراد لینے کے لئے



حقیقت کا ممکن العمل ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ کلام کا ترکیب نحوی کے اعتبار سے صحیح ہونا کافی ہے لہذا امام صاحب کے نزدیک قائل کے کلام میں آؤ کو واؤ کے معنی میں لے کر مجازاً قائل پر لزوم الف کا حکم ہوگا نہ کہ دیوار پر، (واؤ اور آؤ دونوں حرف عطف ہیں اس لئے ایک کو مجازاً دوسرے کے معنی میں لیا جاسکتا ہے) گویا قائل کا مقصد یہ ہے کہ دونوں میں سے جو بھی لزوم الف کا محل ہو اس پر لزوم الف ہے اسی طرح مولیٰ کا قول عبدی او حماری حو "میرا غلام یا میرا گدھا آزاد ہے" تو صاحبین کے نزدیک یہ کلام لغو ہوگا حقیقی معنی کے ممکن نہ ہونے کی وجہ سے کماؤ کر فی المسئلة السابقة، کیونکہ گدھا آزادی کا محل نہیں ہے، لہذا جب حقیقی معنی ممکن العمل نہیں ہے تو مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا کیونکہ مجاز کی طرف رجوع کرنے کی شرط یہ تھی کہ حقیقی معنی ممکن العمل ہوں پھر کسی مانع کی بناء پر اس پر عمل کرنا ممتنع ہو تو مجاز کی طرف رجوع کر لیا جاتا ہے لہذا جب حقیقی معنی ممکن العمل ہی نہیں ہے تو مجاز کی طرف رجوع بھی نہ ہوگا بلکہ کلام لغو قرار دے دیا جائے گا اور غلام آزاد نہ ہوگا اور امام صاحب کے نزدیک غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ متکلم کی مراد یہ ہے کہ دونوں میں سے جو بھی آزادی کا محل ہو وہ آزاد ہے، اور مذکورہ دونوں جملے ترکیب نحوی کے اعتبار سے صحیح ہیں، ظاہر ہے کہ دونوں جگہ مبتدا و خبر کی ترکیب ہوگی کافی "مشکل ترکیبوں کا حل" اور آؤ کے مجازی معنی مراد ہوں گے یعنی بمعنی واؤ ہونا اور واؤ اگرچہ جمع کے لئے آتا ہے مگر یہ ایسا ہی ہو جائے گا جیسا کہ اپنی اور غیر کی بیوی کو ایک آدمی بذریعہ واؤ طلاق دے تو صرف اپنی بیوی کو ہی طلاق واقع ہوتی ہے، اور مجاز کے لئے یہاں قرینہ یہ ہے کہ دیوار میں لزوم الف کی بنا پر گدھے میں آزادی کی صلاحیت ہے ہی نہیں۔

ولا يلزم علی هذا الخ ای علی هذا الاصل المذكور وهو ان المجاز عند ابی حنیفة خلف عن الحقيقة فی حق اللفظ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں جو امام صاحب پر وارد ہو رہا ہے۔  
 اعتراض: جب امام صاحب کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ محض تلفظ میں ہوتا ہے کہ ترکیب نحوی کے اعتبار سے کلام صحیح ہو جائے تو اگر شوہر اپنی اس بیوی سے جس کا نسب شوہر کے علاوہ دوسرے آدمی سے معروف ہو یعنی سب کو یہ خبر ہو کہ یہ فلاں کی بیٹی ہے یہ کہہ دے ہذہ ابنتی کہ یہ میری بیٹی ہے، تو چونکہ یہ بیوی اس شوہر کی حقیقی بیٹی تو ہو نہیں سکتی کیونکہ نسب دوسرے آدمی سے مشہور ہے تو مجازاً اس پر طلاق پڑ جانی چاہیے اور یہ عورت شوہر پر حرام ہو جانی چاہیے کیونکہ حرمت (حرمت نکاح) حقیقی بیٹی کے لئے لازم ہے اور لازمی معنی مراد لینا مجاز ہے گویا یہ کہنا چاہیے کہ قائل نے لزوم بول کر لازم مراد لیا ہے جیسا کہ غلام کو ہذا ابنی کہنے کی شکل میں حریت ثابت ہو گئی تھی تو اسی طرح اپنی بیوی کو بیٹی کہہ دینے سے بیوی حرام ہو جانی چاہیے حالانکہ امام صاحب اس قول کو لغو کہتے ہیں اور مجازاً طلاق مراد نہیں لیتے جب کہ ہذہ ابنتی ترکیب نحوی کے اعتبار سے صحیح ہے یعنی مبتدا و خبر کی ترکیب ہے، فذا الجواب۔

جواب یہ ہے کہ بیوی شوہر پر حرام نہیں ہوگی اور شوہر کے قول ہذہ ابنتی کو طلاق سے مجاز نہیں قرار دیا جائے گا یعنی اس کلام کی وجہ سے عورت پر مجازاً طلاق واقع نہ ہوگی بیوی خواہ عمر میں شوہر سے بڑی ہو یا چھوٹی، کیونکہ اگر اس لفظ

یعنی ابنتی کو صحیح اور ثابت مان لیں یعنی ہذہ ابنتی سے حقیقی بیٹی مراد لے لیں تو وہ نکاح کے منافی ہے یعنی دونوں چیزیں (بنیت اور نکاح) دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتی کیونکہ بیٹی سے کسی بھی صورت میں نکاح درست نہیں ہے تو جب بیٹی ہونا نکاح کے منافی ہے تو نکاح کے حکم یعنی طلاق کے بھی منافی ہے اور جب دو چیزوں کے اندر منافات اور تضاد ہو تو استعارہ یعنی ایک لفظ بول کر دوسرا مراد نہیں لیا جاسکتا لہذا بنیت (بیٹی ہونا) سے طلاق مراد نہیں لی جاسکتی بلکہ قائل کا یہ قول لغو ہو جائے گا برخلاف مسئلہ سابقہ کے کہ اگر کسی نے اپنے غلام کو بیٹا کہہ دیا تو مجازاً غلام آزاد ہوگا کیونکہ بیٹا ہونے اور غلام ہونے میں کوئی منافات اور تضاد نہیں ہے تو غلام ہونے کے حکم یعنی آزادی ثابت ہونے میں بھی کوئی خرابی نہیں ہوگی اور بیٹا ہونے اور غلام ہونے میں اس لئے تضاد اور منافات نہیں ہے کیونکہ کبھی ایسا ہو سکتا ہے کہ بیٹے کو کسی نے مقید کر لیا ہو اور باپ نے اس کو خرید تو خرید لینے کی وجہ سے وہ بیٹا مملوک بن گیا، اگرچہ خریدتے ہی وہ فوراً آزاد ہو جائے گا کیونکہ حدیث شریف میں ہے من ملک ذا رحم محرم منه عتق علیہ لہذا اپنی بیوی کو ہذہ ابنتی کہنے اور اپنے غلام کو ہذا ابنتی کہنے میں فرق واضح ہو گیا چنانچہ جب بیٹا ہونے اور مملوک ہونے میں تضاد اور تنافی نہیں ہے تو مملوک ہونے کے حکم یعنی ثبوت حریت میں بھی تنافی نہ ہوگی لہذا ان دونوں بنوۃ اور ثبوت حریت میں استعارہ بھی جائز ہوگا یعنی غلام کو بیٹا کہنے کی وجہ سے غلام کے لئے حریت ثابت ہو جائے گی لیکن جب بیٹی ہونے اور نکاح ہونے میں تضاد اور تنافی ہے تو نکاح کے حکم یعنی طلاق میں اور بیٹی ہونے میں بھی تنافی ہوگی لہذا ان دونوں (بنیت اور طلاق) میں استعارہ بھی جائز نہ ہوگا لہذا اپنی بیوی کو بیٹی کہنے کی شکل میں مجازاً اس پر وقوع طلاق کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ فائدہ: قولہ ولہا نسب معروف الخ اگر وہ لڑکی معروفۃ النسب نہ ہو بلکہ مجہولۃ النسب ہو تو پھر ہذہ ابنتی کہنے کی شکل میں وہ شوہر پر حرام ہو جائے گی، اور اسی سے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا۔

**فائدہ:** صاحبین کے نزدیک بھی یہ کلام لغو ہوگا، کیونکہ یہاں ہذہ ابنتی کے حقیقی معنی مراد لینا ممکن نہیں ہے، کیونکہ غیر شوہر سے معروفۃ النسب بیٹی اپنی بیٹی نہیں ہو سکتی۔

### اختیاری مطالعہ

**فائدہ:** طلاق کو نکاح کا حکم کہنے کا مطلب یہ ہے کہ طلاق کی ملک نکاح سے ہی مستفاد ہوتی ہے۔

**النحو واللغة:** الجدار دیوار جمع جُدُر و جُدُور الحمار گدھا جمع اَحْمِرہ و حُمُور لَاحِظُوم (ک) حراماً و حُرْمَۃ علیہ الامر حرام ہونا البنوۃ اسم (فرزند)

**فائدہ:** کانت المرأة صغری الخ قاعدہ کے لحاظ سے صغریٰ کے بجائے لفظ اصغر ہونا چاہیے کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ جب اسم تفصیل میں کے ساتھ استعمال ہو تو اسم تفصیل کا واحد نہ کرنا ضروری ہے مگر معلوم نہیں مصنف نے کس وجہ سے لفظ صغریٰ استعمال کیا ہے۔ فتفکر۔

**فائدہ:** مصنف کے قول لَوْ صَحَّ معناه میں لفظ صَحَّ بمعنی ثَبَت ہے نہ کہ وہ صحت جو فساد کے بالمقابل ہو چنانچہ شاعر نے اپنے کلام میں صَحَّ بمعنی ثَبَت استعمال کیا ہے۔ شعر:

يَا صَبِيحَ الْوَجْهِ يَا رَطْبَ الْبَدَنِ      يَا قَرِيبَ الْعَهْدِ مِنْ شُرْبِ اللَّبَنِ  
صَحَّ عِنْدَ النَّاسِ أَنِّي عَاشِقٌ      غَيْرَ أَن لَمْ يَعْرِفُوا عَشِقِي لِمَنْ  
رُوحُهُ رُوحِي وَرُوحِي رُوحُهُ      مَنْ رَأَى رُوحَيْنِ حَلًّا فِي الْبَدَنِ

اجزاء: قولہ لامراتہ، امراۃ باعتبار وضع خاص و عام مشترک و مودل میں سے خاص ہے اور خاص کی تینوں قسموں خاص الفرد، خاص النوع، خاص الجنس میں سے خاص النوع ہے اور مطلق و مقید میں سے مطلق ہے اور باعتبار استعمال حقیقت و مجاز میں سے حقیقت ہے، اور اپنے معنی میں صریح و کنایہ میں سے صریح ہے۔

فَصْلٌ فِي تَعْرِيفِ طَرِيقِ الْإِسْتِعَارَةِ اعْلَمْ أَنَّ الْإِسْتِعَارَةَ فِي أَحْكَامِ الشَّرْعِ مُطَرِدَّةٌ بِطَرِيقَيْنِ أَحَدُهُمَا جُودُ الْإِتِّصَالِ بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالْحُكْمِ وَالثَّانِي لَوْجُودِ الْإِتِّصَالِ بَيْنَ السَّبَبِ الْمَخْصِ وَالْحُكْمِ تَالَاوُلُ مِنْهُمَا يُوجِبُ صِحَّةَ الْإِسْتِعَارَةِ مِنَ الطَّرَفَيْنِ وَالثَّانِي يُوجِبُ صِحَّتَهَا مِنْ أَحَدِ الطَّرَفَيْنِ وَهُوَ اسْتِعَارَةُ الْأَصْلِ لِلْفَرْعِ مِثَالُ الْأَوَّلِ فِيمَا إِذَا قَالَ إِنْ مَلَكَتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ فَمَلَكَ نِصْفَ الْعَبْدِ فَبَاعَهُ ثُمَّ مَلَكَ النِّصْفَ الْآخَرَ لَمْ يَعْتَقِ إِذْ لَمْ يَجْتَمِعْ فِي مِلْكِهِ كُلُّ الْعَبْدِ وَلَوْ قَالَ إِنْ اشْتَرَيْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ فَاشْتَرَيْتُ نِصْفَ الْعَبْدِ فَبَاعَهُ ثُمَّ اشْتَرَيْتُ النِّصْفَ الْآخَرَ عَتَقَ النِّصْفَ الثَّانِي وَلَوْ عَنَى بِالْمِلْكِ الشِّرَاءَ أَوْ بِالشِّرَاءِ الْمِلْكَ صَحَّتْ نِيَّتُهُ بِطَرِيقِ الْمَجَازِ لِأَنَّ الشِّرَاءَ عِلَّةُ الْمِلْكِ وَالْمِلْكَ حُكْمُهُ فَعَمَّتِ الْإِسْتِعَارَةُ بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُولِ مِنَ الطَّرَفَيْنِ إِلَّا أَنَّهُ فِيمَا يَكُونُ تَخْفِيفًا فِي حَقِّهِ لَا يُصَدَّقُ فِي حَقِّ الْقَضَاءِ خَاصَّةً لِمَعْنَى التَّهْمَةِ لَا لِعَدَمِ صِحَّةِ الْإِسْتِعَارَةِ.

### ترجمہ

یہ فصل استعارہ کے طریقہ کو پہچاننے کے بیان میں ہے، جاننا چاہیے کہ استعارہ شریعت کے احکام میں دو طریقوں سے شائع ہے ان دونوں میں سے ایک طریقہ علت اور حکم کے درمیان اتصال کے پائے جانے کی وجہ سے ہے اور دوسرا طریقہ سبب محض اور حکم کے درمیان اتصال پائے جانے کی وجہ سے ہے، پس ان دونوں طریقوں میں سے پہلا طریقہ استعارہ کی صحت کو طرفین سے ثابت کرتا ہے (یعنی علت اور حکم دونوں طرفوں سے) اور دوسرا طریقہ استعارہ کی صحت کو دونوں طرفوں میں سے صرف ایک طرف سے ثابت کرتا ہے اور وہ اصل کا استعارہ ہے فرع کے ساتھ (یعنی سبب بول کر حکم مراد لینا تو صحیح ہے مگر اس کا بکسر صحیح نہیں) مثلاً الاول الخ طریق اول کی مثال اس (آنے والے) قول میں ہے کہ جب کوئی شخص کہے اگر میں غلام کا مالک ہو جاؤں تو وہ آزاد ہے پس وہ شخص نصف غلام کا مالک ہو گیا اور اس کو فروخت کر دیا پھر وہ شخص بقیہ دوسرے نصف کا مالک ہو گیا تو وہ غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس کی ملکیت میں (ایک

ساتھ) پورا غلام جمع نہیں ہوا، اور اگر اس نے یہ کہا اگر میں غلام خریدوں تو وہ آزاد ہے پس اس نے نصف غلام خرید کر فروخت کر دیا پھر دوسرا نصف خرید تو نصف ثانی آزاد ہو جائے گا۔ ولو عنی الخ اور اگر وہ ملک سے شراء یا شراء سے ملک مراد لے لے تو بطریق مجاز اس کی نیت صحیح ہوگی (یعنی اِنْ مَلَكَتْ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ کہہ کر اِنْ اشْتَرَيْتْ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ کی نیت کرے یا اس کے برعکس کی نیت کرے تو درست ہے) کیونکہ شراء ملک کی علت ہے اور ملک اس کا حکم اور معلول ہے پس علت اور معلول کے درمیان استعارہ دونوں طرف سے عام ہوگا مگر جس صورت میں قائل کے حق میں تخفیف ہو تو تہمت کی وجہ سے بطور خاص فیصلہ کے سلسلہ میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی نہ کہ استعارہ صحیح نہ ہونے کی وجہ سے (بلکہ استعارہ تو طرفین سے صحیح ہے مگر بوجہ تہمت قاضی اس کی اس نیت کا اعتبار نہیں کرے گا کہ واقعہ اس نے ان اشتریت عبدًا فَهُوَ حُرٌّ بول کر اِنْ مَلَكَتْ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ ہی کی نیت کی ہے کیونکہ اس صورت میں غلام آزاد نہ ہونا اس کے حق میں تخفیف اور فائدہ کی بات ہے)

**تفسیر:** یہ فصل استعارہ کے طریقوں کو پہچاننے کے بیان میں ہے، اصولیین کے نزدیک مجاز اور استعارہ میں کوئی فرق نہیں ہے لہذا لفظ کا معنی غیر موضوع لہ میں کسی علاقہ و اتصال کی بناء پر استعمال ہونا مجاز بھی ہے اور استعارہ بھی، علاقہ و اتصال کی دو صورتیں ہیں ۱۔ اتصال معنوی ۲۔ اتصال صوری۔

**اتصال معنوی:** وہ ہے کہ معنی حقیقی اور مجازی میں تشبیہ کا علاقہ ہو جیسے بہادر مرد کو شیر کہہ دینا وصف شجاعت میں شرکت کی بناء پر، جیسے اردو کے شعر میں ہے:

بڑھتے تو کبھی صورتِ شمشیر نہ رکتے  
غصے میں کسی طور سے وہ شیر نہ رکتے

شیر سے مراد بہادر مرد ہے یا جیسے بلیو بے وقوف شخص کو حمار (گدھا) کہہ دینا دونوں کے وصف حماقت میں شرکت کی بناء پر، یا جیسے سخت دل کو پتھر سے تشبیہ دینا جیسا اس شعر میں ہے

مہر کی تجھ سے توقع تھی مگر نکلا  
موم سمجھے تھے ترے دل کو سو پتھر نکلا

**اتصال صوری:** وہ ہے کہ معنی حقیقی و مجازی میں مجاورت ہو گویا معنی حقیقی و مجازی میں سے کوئی ایک دوسرے کے لئے علت ہو یا سبب ہو یا شرط ہو یا حال ہو جیسے اَوْ جَاءَ أَحَدُ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ کے اندر غائط بول کر پاخانہ مراد ہے، غائط بمعنی پست زمین ہے اور پاخانہ کرنے والا بھی چونکہ پردہ کی وجہ سے پست زمین کو تلاش کرتا ہے تو اس مناسبت ذاتی کی بناء پر غائط کے مجازی معنی پاخانہ کے ہیں، یا جیسے سماء (بادل) بول کر بارش مراد لینا کہ بادل طرف اور بارش مطلقاً ہے، اتصال صوری والا استعارہ احکام شرع میں دو طریقوں سے مستعمل ہے ۱۔ علت اور حکم کے درمیان اتصال کی وجہ سے ۲۔ سبب محض اور حکم کے درمیان اتصال کی وجہ سے، انہیں دو قسموں کو مصنف نے اپنے الفاظ اَنَّ الاستعارة فی احکام الشرع مطرودة بطریقین سے بیان کیا ہے۔

فائدہ: اہل بیان کے یہاں استعارہ مجاز کی قسم ہے کیونکہ مجاز کی اہل بیان کے نزدیک دو قسمیں ہیں ۱۔ مرسل ۲۔ مستعار یعنی علاقہ اگر تشبیہ کا ہے تو استعارہ ہے ورنہ مجاز مرسل اور مجاز مرسل کی چوبیس قسمیں ہیں، مصنف کتاب نے اتصال معنوی کا تو ذکر ہی نہیں چھیڑا اور اتصال صوری میں سے صرف دو قسموں کو بیان کیا ہے یعنی علت و معلول کے درمیان استعارہ اور سبب و مسبب کے درمیان استعارہ، کیونکہ اکثر اختلافی مسائل کی بنیاد انہیں دو پر ہے، اسی لئے مصنف نے فی احکام الشروع کی قید لگائی ہے، مصنف نے اتصال صوری کی اکثر اقسام کو ترک کر دیا لہذا اگر مکمل چوبیس قسموں کو دیکھنا چاہو تو اختیاری مطالعہ میں ملاحظہ فرمائیں۔

علت اور سبب کے درمیان فرق علت وہ ہے جو حکم تک بلا واسطہ پہنچائے اور سبب وہ ہے جو علت کے واسطے سے حکم تک پہنچائے جیسے مثلاً باندی کو خریدنا علت ہے ملک رقبہ کے حاصل ہونے کی پھر چونکہ ملک رقبہ کے واسطے سے ملک متعہ (حق مجامعت) بھی حاصل ہوگی تو یہی خریدنا سبب ہے حصول ملک متعہ کا بواسطہ ملک رقبہ کے، دوسرا فرق یہ ہے کہ علت معلول و حکم کو مستلزم ہوتی ہے نہ کہ سبب، یعنی سبب کے لئے مسبب کا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ سبب مفہمی الی الحكم ہوتا ہے مستلزم حکم نہیں ہوتا، جبکہ علت کے لئے معلول کا ہونا ضروری ہے الْعِلَّةُ مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ وُجُودُ الشَّيْءِ وَالسَّبَبُ عِبَارَةٌ عَمَّا يَكُونُ طَرِيقًا لِلْوُضُوءِ إِلَى الْحُكْمِ۔

فائدہ: سبب بول کر کبھی علت مراد لیتے ہیں مثلاً یوں کہنا کہ باندی کا خریدنا ملک رقبہ حاصل ہونے کا سبب ہے حالانکہ خریدنا ملک رقبہ کی علت ہے سبب نہیں، تو یہاں سبب بول کر علت مراد ہے لیکن اگر سبب کے بعد لفظ محض کی قید ہو تو پھر اس سے مراد سبب ہی ہوگا نہ کہ علت اسی غرض سے مصنف نے سبب کے بعد لفظ محض کی قید بڑھائی ہے۔

نوٹ: ملک رقبہ یعنی نفس باندی کا مالک ہونا۔

ملک متعہ یعنی باندی سے تمتع اور لطف اندوزی کا استحقاق ہونا یعنی حق مجامعت۔

فالاول منهما الخ علت اور حکم کے درمیان استعارہ دونوں طرف سے جائز ہے یعنی علت بول کر حکم مراد لینا، اور حکم بول کر علت مراد لینا دونوں صورتیں درست ہیں اور دونوں طرف سے استعارہ جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ معلول اپنے ثبوت میں علت کا محتاج ہے لہذا علت محتاج الیہ ہوگئی، اور علت چونکہ شرع میں خود مقصود بالذات نہیں ہوتی بلکہ وہ حکم کو ثابت کرنے کے لئے مشروع ہوتی ہے لہذا اس اعتبار سے وہ معلول کی محتاج ہوگئی، اور معلول اس کا محتاج الیہ ہوا، پس خلاصہ یہ ہوا کہ علت اور معلول دونوں ایک دوسرے کے محتاج بھی ہیں اور محتاج الیہ بھی ہیں اور استعارہ میں اصل بھی یہی ہے کہ محتاج الیہ کو ذکر کریں اور اس سے محتاج مراد ہو لہذا علت اور معلول میں سے جب ہر ایک محتاج الیہ ہے تو دونوں میں سے کسی بھی ایک کو بول کر دوسرا مراد لینا صحیح ہے اور سبب اور حکم کے درمیان استعارہ صرف ایک طرف سے جائز ہے نہ کہ دونوں طرف سے، یعنی سبب بول کر حکم اور مسبب مراد تو لے سکتے ہیں لیکن حکم بول کر یعنی مسبب بول کر سبب مراد نہیں لے سکتے کیونکہ مسبب ایک اثر ہے اور سبب اس کا موثر ہے اور اثر اپنے وجود میں موثر یعنی سبب کا محتاج ہے لہذا سبب محتاج

الیہ ہے اور استعارہ اسی کا نام ہے کہ محتاج الیہ بول کر محتاج مراد ہو لہذا سبب بول کر مسبب تو مراد لے سکتے ہیں مگر مسبب بول کر سبب مراد نہیں لے سکتے ہاں اگر مسبب سبب کے ساتھ خاص ہو تو پھر مسبب بول کر سبب مراد لینا درست ہے جیسے قرآن میں ہے اِنِّیْ اَرٰنِیْ اَعْصِرُ خُمْرًا یہاں مسبب یعنی خمر بول کر سبب یعنی انگور مراد ہے کیونکہ خمر انگور ہی کے ساتھ خاص ہے عند الاحناف، دوسری شرابوں کو خمر نہیں کہتے، ترجمہ، میں خود کو شراب یعنی انگور نچوڑتا ہوں دیکھ رہا ہوں۔

مثال الاول الخ: علت وحکم کے درمیان استعارہ کی مثال: غلام وغیرہ کا خریدنا مالک ہونے کی علت ہے اور مالک ہونا معلول ہے لہذا اگر کسی شخص نے کہا کہ اگر میں کسی غلام کا مالک بنوں تو وہ آزاد ہے اور مالک بننے سے عرف عام میں ملکیت کا ملہ فی وقت واحد مراد ہوتی ہے یعنی پورا غلام ایک وقت کے اندر اس کی ملکیت میں موجود ہو، لہذا اس شخص نے نصف غلام خریدا تو نصف غلام کا مالک بنا اور خریدتے ہی اس کو فروخت کر دیا پھر اس غلام کے بقیہ ماندہ نصف آخر کو بھی خریدا اور مالک بن گیا تو مسئلہ یہ ہے کہ یہ نصف آخر آزاد نہیں ہوگا کیونکہ پورا غلام ایک وقت میں اس کی ملکیت میں موجود مجتمع نہیں ہوا، اس کے برخلاف اگر اس نے یہ کہا کہ اگر میں کسی غلام کو خریدوں تو وہ آزاد ہے تو چونکہ عرف عام میں کسی غلام کے خریدنے کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ پورا غلام اس کی ملکیت میں ایک ساتھ موجود ہو بلکہ مطلب یہ ہوتا ہے کہ پورے غلام کو اس نے خریدا ہو گو متفرق طور سے ہی سہی لہذا اس شخص نے نصف غلام کو خریدا اور بیچ دیا پھر نصف آخر کو خریدا تو اس صورت میں مسئلہ یہ ہے کہ نصف آخر آزاد ہو جائے گا کیونکہ پورے غلام کا خریدنا پایا گیا اور نصف آخر ہی صرف آزاد ہوگا کیونکہ نصف اول تو اس کی ملکیت میں ہے ہی نہیں، لہذا وہ اس کو آزاد کرنے پر قادر ہی نہیں ہے کیونکہ حدیث میں ہے لَا عَتَقَ فِيمَا لَا يَمْلِكُهُ ابْنُ آدَمَ (آدمی جس چیز کا مالک نہیں ہے اس میں حق بھی نہیں ہوگا)

وَلَوْ غَنَى الْخَ چُونکہ علت اور معلول کے مابین طرفین سے استعارہ درست ہے تو اگر مَلَكْتُ (معلول) بول کر اِشْتَرَيْتُ (علت) مراد لیا یا اِشْتَرَيْتُ (علت) بول کر مَلَكْتُ (معلول) مراد لیا تو بطریق مجاز اس کی نیت صحیح اور درست ہوگی کیونکہ ثراء ملک کی علت ہے اور ملک اس کا حکم اور معلول ہے اور آپ نے پڑھ لیا ہے کہ علت اور معلول میں طرفین سے استعارہ عام ہوتا ہے مگر جس شکل میں قائل کے حق میں کچھ تخفیف اور فائدہ ہو تو دیا نہ تو تصدیق ہوگی مگر قاضی کے یہاں فیصلہ کے اعتبار سے اس کی تصدیق نہیں ہوگی کیونکہ ممکن ہے کہ یہ جھوٹ بول رہا ہو مثلاً اِشْتَرَيْتُ بول کر مَلَكْتُ مراد لیتا ہے تو اس کے قول کی تصدیق نہ ہوگی بوجہ تہمت کے، نہ کہ اس اعتبار سے کہ استعارہ صحیح نہیں ہے بلکہ استعارہ تو اس جگہ بھی صحیح ہے کہ علت بول کر معلول مراد لے سکتا ہے مگر خرابی یہی ہے کہ وہ تہم بالکذب ہے، کیونکہ اِشْتَرَيْتُ بولنے کی شکل میں غلام کے نصف حصہ آخر کی آزادی ضروری ہے جبکہ مَلَكْتُ بولنے کی شکل میں غلام کے نصف حصہ آخر کی آزادی ثابت نہ ہوگی اور اس کی وجہ گذر چکی ہے کہ مَلَكْتُ بولنے کی شکل میں عرف عام میں پورا غلام ایک وقت میں اس کی ملکیت میں موجود ہونا مراد ہوتا ہے جبکہ اِشْتَرَيْتُ میں یہ شرط نہیں ہوتی لہذا اگر کسی نے اِشْتَرَيْتُ بولا اور پھر اس نے یہ کہا کہ میں نے تو علت بول کر معلول مراد لیا ہے یعنی میں نے اپنے کلام اِشْتَرَيْتُ سے مَلَكْتُ

مراد لیا ہے تو اگرچہ استعارہ اب بھی درست ہے مگر بوجہ تہمت، قضاء اس کی تصدیق نہ ہوگی اور قاضی یہی حکم دے گا کہ غلام کا نصف آخر آزاد ہو چکا ہے کیونکہ اشتریت عبدًا فہو حرٌّ کا یہی تقاضہ ہے۔

**اعتراض و جواب:** مثال مذکور میں آپ نے ملک کو معلول اور شراء کو علت کہا ہے حالانکہ ملک تو بغیر شراء کے بھی حاصل ہو سکتی ہے مثلاً بہہ وغیرہ کے ذریعہ، تو معلول بلا علت یعنی بغیر شراء کے پایا گیا نما الجواب۔

**حک:** یہ ضروری نہیں ہے کہ کسی ایک معلول کی فقط ایک ہی علت ہو بلکہ ایک معلول کے وجود کے لئے مختلف علتیں ہو سکتی ہیں لہذا معلول کی نسبت ایسی شئی کی طرف کرنا کافی ہوگا جو علت بننے کی صلاحیت رکھتی ہو جیسے شراء ملک کی علت بن سکتی ہے، جیسے اہل عرب اشتریت الانم حتی ضلّ عقلی، انم بول کر شراب مراد لیتے ہیں حالانکہ انم یعنی گناہ شراب کے ساتھ ہی خاص نہیں، لہذا معلول کے لئے ایسی شئی کا ذکر کرنا کافی ہے جو اس معلول کی علت بن سکتی ہو۔

**فائدہ:** استعارہ میں مشبہ کو مستعار لہ، اور مشبہ بہ کو مستعار منہ، اور وجہ شبہ کو وجہ جامع، اور جس لفظ کے ذریعہ استعارہ کرتے ہیں اس کو مستعار کہتے ہیں۔

### اختیاری مطالعہ

**فائدہ:** مجاز مرسل کی چوبیس قسموں کو یاد کرنے کے لئے یہ جملہ یاد کر لیا جائے، بانت ضحكك ز حمت مع سلع بآء سے مراد بدلت جیسے دم بول کر دیت مراد لینا الف سے مراد آیت جیسے لسان بول کر تکلم مراد لینا تاء سے مراد تعریف بول کر تنکیر جیسے اخاف ان یا کله الذنب میں الذنب بول کر ذنب مراد ہے، ضاد بول کر ضدیت جیسے بصیر، بولکر، اعلیٰ، حاء بول کر حذف مضاف وحذف مضاف الیہ، کاف بول کر کل و جزء زاء بول کر زیادت جیسے لیس کلمہ میں کاف زائدہ ہے، حاء بول کر حال و محل، جیم بول کر مجاورت، تاء بول کر تنکیر و تعریف، میم بول کر مطلق و مقید، ما کان و ما یوکل عین بول کر عام و خاص، سین بول کر سبب و سبب، لام بول کر لازم و ملزوم، حاء بول کر حذف مطلق۔

**فائدہ:** اگر ایک غلام کے دو مالک ہیں ان میں سے ایک نے اپنا حصہ آزاد کر دیا تو دوسرے شریک کو دو اختیار ہیں اگر معنی مالدار ہے تو دوسرا شخص خواہ اپنا حصہ بھی آزاد کر دے خواہ معنی سے اپنے حصہ کا ضمان لے لے یا غلام سے سعایت کرائے، اور اگر معنی غریب ہے تو شریک آخر چاہے اپنا حصہ آزاد کر دے اور چاہے غلام سے سعایت کرائے یعنی غلام کمائی کر کے شریک آخر کے حصہ کے بقدر قیمت ادا کرے اور آزاد ہو جائے۔

**فائدہ:** اس موقع پر استعارہ کی چار قسمیں بیان کرنا مناسب سمجھتا ہوں، اس لئے ملاحظہ فرمائیں، استعارہ کی چار قسمیں ہیں ۱۔ استعارہ مصرحہ یعنی مشبہ بہ بول کر مشبہ مراد لینا جیسے اسد فی الحما، شیر غسل خانہ میں ہے، شیر مشبہ بہ بول کر آدی مراد ہے ۲۔ استعارہ بالکنایہ یعنی مشبہ بول کر مشبہ بہ مراد لینا ۳۔ استعارہ تخیلیہ یعنی مشبہ مذکور کے لئے مشبہ بہ محذوف کے لازم کو ثابت کرنا ۴۔ استعارہ ترشیحیہ یعنی مشبہ بہ کے مناسبات کو ذکر کرنا جیسے تینوں استعاروں کی مثال یہ شعر ہے

وَإِذَا الْمَنِيَّةُ انْبَسَتْ اظْفَارَهَا  
انْفَيْتْ كُلَّ تَبِيْمَةٍ لَا تَنْفَعُ

اور جب موت اپنا ناخن چھو دے گی تو ہر تعویذ کو تم بیکار پاؤ گے، مہیہ بمعنی موت کو درندہ سے تشبیہ دی ہے، یہ استعارہ بالکنایہ ہے اور مشبہ یعنی موت کے لئے ناخن ثابت کرنا جو مشبہ بہ یعنی درندہ کے لوازمات و خصوصیات میں سے ہے استعارہ تخیلیہ ہے

اردو میں اسی طرح کا یہ مصرع ہے ۔ موت کے چنگل سے بچنا ہے محال، اور مشبہ بہ کے مناسب یعنی ناخن چھونے (انفیت) کا ذکر کرنا استعارہ تزیینیہ ہے۔

اجواء: قولہ اشتیئت خاص وعام مشترک ومودل میں سے خاص الفرد ہے، مطلق ومقید میں سے مطلق ہے اور باعتبار استعمال حقیقت ومجاز میں سے حقیقت ہے، اور صریح ہے۔

وَمِثَالُ الثَّانِي إِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهِ حَوْرُ ثُنْكَ وَنَوَى بِهِ الطَّلَاقَ يَصِحُّ لِأَنَّ التَّخْوِينَ بِحَقِيقَتِهِ يُوجِبُ زَوَالَ مِلْكِ الْبُضْعِ بِوَاسِطَةِ زَوَالِ مِلْكِ الرِّقَبَةِ فَكَانَ سَبَبًا مَحْضًا لِرِوَالِ مِلْكِ الْمُتَعَةِ فَجَازَ أَنْ يُسْتَعَارَ عَنِ الطَّلَاقِ الَّذِي هُوَ مُزِيلٌ لِمِلْكِ الْمُتَعَةِ.

### ترجمہ

اور طریق ثانی یعنی سبب بول کر مسبب مراد لینے کی مثال یہ ہے کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے حَوْرُ ثُنْكَ کہے (میں نے تجھ کو آزاد کر دیا) اور اس سے طلاق کی نیت کرے تو اس کی یہ نیت اور مراد صحیح ہوگی اس لئے کہ تحریر اپنے معنی حقیقی کے اعتبار سے زوالِ ملکِ رقبہ کے واسطے سے ملکِ بضع کے زوال کو ثابت کرتا ہے پس وہ (تحریر) زوالِ ملکِ متعہ کے لئے سبب محض ہو گیا پس جائز ہے کہ لفظ حَوْرُ ثُنْكَ کو اس طلاق سے استعارہ کیا جائے کہ جو ملکِ متعہ کو زائل کرنے والی ہو یعنی طلاقِ باندہ سے۔

تشریح: اب یہاں سے مصنف "استعارہ کی دوسری قسم یعنی سبب بول کر مسبب مراد لینے کی مثال پیش کر رہے ہیں، مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شوہر اپنی بیوی کو حَوْرُ ثُنْكَ کہے اور طلاق کی نیت کر لے تو اس کی یہ نیت کرنا صحیح ہے کیونکہ تحریر اپنے حقیقی معنی کے اعتبار سے ملکِ بضع یعنی حقِ مجامعت کے زوال کا سبب ہے باندی کے حق میں، مگر درمیان میں ملکِ رقبہ واسطہ ہوگا لہذا تحریر ملکِ متعہ کے زوال کا سبب محض بن گیا، اور ملکِ متعہ کا زوال اس کا مسبب ہوا اور طلاق سے بھی چونکہ ملکِ متعہ کا زوال ہوتا ہے لہذا سبب حَوْرُ ثُنْكَ بول کر مسبب یعنی طلاق مراد لینا صحیح ہے، مصنف نے اس بات کو اس طرح بیان کیا ہے فجاءَ أَنْ يُسْتَعَارَ الْخ کہ لفظ حَوْرُ ثُنْكَ کو اس طلاق سے استعارہ کرنا جائز ہے جو مزیلِ ملکِ متعہ ہو، لہذا شوہر کی آزاد و عورت کو طلاقِ باندہ واقع ہو جائے گی جو کہ ملکِ متعہ کو زائل کرنے والی ہے برخلاف اس کے کہ باندی کو طَلَّقْتَ کہے جو کہ مسبب ہے اور مراد اس سے حرکتِ لے جو کہ سبب ہے تو صحیح نہیں ہوگا کیونکہ مسبب بول کر سبب مراد لینا درست نہیں ہوتا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مسبب اپنے ثبوت میں سبب کا محتاج ہوتا ہے مگر سبب مسبب کا محتاج نہیں ہوتا ہے اس لئے سبب بول کر مسبب مراد لینا تو صحیح ہے لیکن مسبب بول کر سبب مراد لینا صحیح نہیں، بالفاظ دیگر مسبب محتاج اور لازم ہے اور اپنے مؤثر یعنی سبب کا اثر ہے اور سبب محتاج الیہ اور ملزوم ہے اور استعارہ کی اصل یہی ہے کہ محتاج الیہ اور ملزوم بول کر محتاج و لازم مراد ہو، الغرض سبب مسبب کا محتاج نہیں ہوتا کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ کسی جگہ سبب تو ہو مگر مسبب نہ ہو جیسے حق (آزادی) ملکِ متعہ کے زوال کا سبب ہے باندیوں میں اور ملکِ متعہ کا زوال مسبب ہے لہذا اگر



غلام کو انت حراً کہا تو یہاں حق تو ہے یعنی سبب، مگر زوالِ ملک متعہ نہیں جو کہ مسبب ہے کیونکہ مردوں میں ملک متعہ وضعہ ہوتی ہی نہیں لہذا خلاصہ یہ ہوا کہ مسبب بول کر سبب مراد نہیں لے سکتے مگر یہ جب ہے جبکہ مسبب سبب کے ساتھ خاص نہ ہو اور اگر مسبب سبب کے ساتھ خاص ہو تو مسبب بول کر سبب مراد لینا صحیح ہوگا جیسے اِنِّیْ اَزَانِیْ اَعْصِرُ خَمْرًا کہ خمر مسبب بول کر سبب یعنی انگور مراد ہے کیونکہ خمر انگور ہی کے ساتھ خاص ہے دوسری شراہوں کا نام عند الاحناف خمر نہیں ہے۔  
**فائدہ:** مصنفؒ نے اپنی عبارت اذا قال لامرأته حُرِّزْتُكَ کے بعد نوای بہ الطلاق کی قید ذکر کی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ حُرِّزْتُكَ سے طلاق اسی وقت واقع ہوگی جب شوہر حُرِّزْتُكَ بول کر نکاح سے آزادی مراد لے یعنی طلاق کی نیت کرے کیونکہ اگر حُرِّزْتُكَ سے نکاح سے آزادی مراد نہ لی بلکہ خدمت وغیرہ سے چھٹکارا مراد لیا تو اب طلاق واقع نہ ہوگی۔

وَلَا يُقَالُ لَوْ جُعِلَ مَجَازًا عَنِ الطَّلَاقِ لَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ الطَّلَاقُ الْوَاقِعُ بِهِ رَجْعًا كَصَرِيحِ  
 الطَّلَاقِ لِأَنَّا نَقُولُ لَا نَجْعَلُهُ مَجَازًا عَنِ الطَّلَاقِ بَلْ عَنِ الْمَزِيلِ لِمِلْكِ الْمُتَعَةِ وَذَلِكَ فِي الْبَائِنِ  
 إِذَا الرُّجْعِيُّ لَا يُزِيلُ مِلْكَ الْمُتَعَةِ عِنْدَنَا .

### ترجمہ

اور اعتراض نہ کیا جائے کہ اگر تحریر کو طلاق سے مجاز قرار دیا گیا ہے (یعنی حُرِّزْتُكَ سبب بول کر طلاق مسبب مراد لیا ہے) تو ضروری ہے کہ لفظ حُرِّزْتُكَ سے واقع ہونے والی طلاق رجعی ہو جیسا کہ صریح طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اس لئے کہ ہم کہتے ہیں کہ ہم تحریر کو محض طلاق سے مجاز نہیں بناتے بلکہ اس چیز سے مجاز بناتے ہیں جو مزیلِ ملک متعہ ہو اور یہ کام (ازالہ ملک متعہ) بائن طلاق میں ہوتا ہے (نہ کہ رجعی میں) کیونکہ طلاق رجعی ہمارے نزدیک (نہ کہ امام شافعیؒ کے نزدیک) ملک متعہ کو زائل نہیں کرتی۔

**تشریح:** یہاں سے مصنفؒ ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ ابھی چند سطور قبل مصنفؒ نے فرمایا تھا کہ حُرِّزْتُكَ بول کر طلاق کی نیت کرنا صحیح ہے لہذا جب لفظ حُرِّزْتُكَ طلاق سے استعارہ اور مجاز ہے یعنی حُرِّزْتُكَ بول کر طلاق مراد ہے تو طلاق تو لفظ صریح ہے اور اس سے طلاق رجعی پڑتی ہے تو حُرِّزْتُكَ سے بھی طلاق رجعی ہی پڑنی چاہیے حالانکہ حُرِّزْتُكَ سے طلاق رجعی واقع نہیں ہوتی بلکہ بائنہ ہوتی ہے بالفاظ دیگر حُرِّزْتُكَ قائم مقام طَلَّقْتُكَ کے ہے اور اصل اور قائم مقام کا حکم ایک جیسا ہوتا ہے تو حُرِّزْتُكَ سے طلاق رجعی واقع ہونی چاہئے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم لفظ حُرِّزْتُكَ کو لفظ طلاق سے مجاز نہیں بناتے کہ طلاق رجعی واقع ہو بلکہ اس چیز سے مجاز بناتے ہیں جو مزیلِ ملک متعہ ہو اور مزیلِ ملک متعہ احناف کے نزدیک طلاق بائنہ ہوتی ہے نہ کہ طلاق رجعی لہذا حُرِّزْتُكَ سے طلاق بائنہ واقع ہوگی نہ کہ رجعی، بالفاظ دیگر لفظ حُرِّزْتُكَ کا مسبب طلاق صریح نہیں کہ اس سے طلاق

رجعی واقع ہو بلکہ اس کا مسبب وہ ہے جو مزیل ملک متعہ ہو اور ظاہر ہے کہ مزیل ملک متعہ طلاق بائنہ ہے نہ کہ رجعی، اور امام شافعی کے نزدیک طلاق رجعی بھی مزیل ملک متعہ ہوتی ہے یہاں تک کہ رجوع بالقول کر لے بغیر جدید نکاح کے۔

وَلَوْ قَالَ لَا مَنِيَّ طَلَّقْتُكَ وَنَوَى بِهِ التَّخْوِيرَ لَا يَصِحُّ لِأَنَّ الْأَصْلَ جَازٌ أَنْ يُثْبِتَ بِهِ الْفَرْعُ وَأَمَّا الْفَرْعُ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يُثْبِتَ بِهِ الْأَصْلُ.

### ترجمہ

اور اگر کسی نے اپنی باندی سے طلق تک کہا اور اس سے اس کو آزاد کرنے کی نیت کی تو صحیح نہیں ہوگا کیونکہ اصل یعنی سبب کے ساتھ فرع یعنی مسبب کا ثابت ہونا تو جائز ہے بہر حال فرع یعنی مسبب تو اس کے ساتھ اصل یعنی سبب کا ثابت ہونا جائز نہیں ہے۔

**تفسیر:** اس عبارت کا خلاصہ احقر نے ماقبل میں بیان کر دیا ہے اور وہ یہ ہے کہ سبب بول کر مسبب تو مراد لیا جاسکتا ہے مگر مسبب بول کر سبب مراد نہیں لیا جاسکتا چنانچہ ماقبل میں ذکر ہو چکا ہے کہ حُرِّ زَنْكِ بول کر مجازاً طَلَّقْتُكَ تو مراد ہو سکتا ہے مگر طَلَّقْتُكَ جو مسبب ہے اس کو بول کر حُرِّ زَنْكِ جو سبب ہے مراد نہیں لیا جاسکتا لہذا اگر کوئی شخص اپنی باندی کو طَلَّقْتُكَ کہہ کر حُرِّ زَنْكِ مراد لے تو صحیح نہیں ہوگا، اور باندی آزاد نہیں ہوگی کیونکہ اصل یعنی سبب کے ساتھ فرع یعنی مسبب کا ثابت ہونا تو صحیح ہے مگر فرع یعنی مسبب کے ساتھ اصل یعنی سبب ثابت ہو جائے درست نہیں ہے۔

وَعَلَىٰ هَذَا نَقُولُ يَنْعَقِدُ النِّكَاحُ بِلَفْظِ الْهَبَةِ وَالتَّمْلِيكِ وَالتَّبْيَعِ لِأَنَّ الْهَبَةَ بِحَقِيقَتِهَا تَوْجِبُ مِلْكَ الرَّقَبَةِ وَمِلْكُ الرَّقَبَةِ يُوجِبُ مِلْكَ الْمُتَمَتِّعَةِ فِي الْأَمَاءِ فَكَانَتْ الْهَبَةُ سَبَبًا مَخَصًّا لِثُبُوتِ مِلْكِ الْمُتَمَتِّعَةِ فَجَازَ أَنْ يُسْتَعَارَ عَنِ النِّكَاحِ وَكَذَلِكَ لَفْظُ التَّمْلِيكِ وَالتَّبْيَعِ وَلَا يَنْعَكِسُ حَتَّى لَا يَنْعَقِدَ التَّبْيَعُ وَالْهَبَةُ بِلَفْظِ النِّكَاحِ.

### ترجمہ

اور اسی اصل (کہ جب کا استعارہ مسبب کے ساتھ درست ہے) پر ہم کہتے ہیں کہ لفظ ہبہ اور تملیک اور تبیع سے نکاح منعقد ہو جائے گا اس لئے کہ ہبہ اپنے حقیقی معنی کے اعتبار سے ملک رقبہ کو ثابت کرتا ہے اور ملک رقبہ باندیوں میں ملک متعہ کو ثابت کرتی ہے تو ہبہ ثبوت ملک متعہ کے لئے سبب محض ہوگا چنانچہ جائز ہے کہ ہبہ کا، نکاح سے استعارہ کیا جائے (یعنی ہبہ بول کر مجازاً نکاح منعقد کیا جائے) اور ایسے ہی لفظ تملیک اور تبیع ہے (کہ ان دونوں کا، نکاح سے استعارہ جائز ہے) اور اس کا برعکس نہیں ہے حتیٰ کہ تبیع اور ہبہ لفظ نکاح سے منعقد نہ ہوں گے۔

**تفسیر:** اسی سابقہ اصل اور ضابطہ پر کہ سبب بول کر مسبب مراد لے سکتے ہیں ہم کہتے ہیں کہ لفظ ہبہ (وہبث نفسی لك) اور تملیک (ملکث نفسی لك) اور تبیع (بعث نفسی لك) سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے مثلاً کوئی

عورت کسی سے دوگواہوں کی موجودگی میں کہے وَهَبْتُ نَفْسِي لَكَ اور وہ شخص قَبِلْتُ کہہ دے تو نکاح منعقد ہو جائے گا کیونکہ ان مذکورہ الفاظ سے ملک رقبہ حاصل ہو جاتی ہے یعنی آدمی شئی کا مالک بن جاتا ہے اور ملک رقبہ کے واسطے سے باندیوں کے اندر ملک متعہ حاصل ہوتی ہے اور نکاح سے بھی یہی معنی مقصود ہیں یعنی ملک متعہ کا حصول، تو بہہ، تملیک اور بیع حصول ملک متعہ کے لئے سبب محض ہیں لہذا ان الفاظ کے ذریعہ سے نکاح منعقد ہو جائے گا برخلاف مسبب بول کر سبب مراد لینے کے، یعنی نکاح بول کر بیع، بہہ، تملیک مراد نہیں ہو سکتی، لہذا کسی غلام کو خریدتے وقت آپ یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس غلام کا مجھ سے نکاح کر دو یعنی بیع دو، کیونکہ فرع یعنی مسبب کا استعارہ اصل یعنی سبب کے ساتھ درست نہیں ہوتا کما مَرَّ سَابِقًا۔

ثُمَّ فِي كُلِّ مَوْضِعٍ يَكُونُ الْمَحَلُّ مُتَعَيْنًا لِنَوْعٍ مِنَ الْمَجَازِ لَا يُحْتَاجُ فِيهِ إِلَى الْبَيِّنَةِ.

### ترجمہ

پھر ہر اس جگہ میں کہ (وہاں) مجاز کی کسی قسم کیلئے محل متعین ہو تو اس محل میں نیت کی طرف احتیاج اور ضرورت نہیں ہوگی **تشریح:** مصنف فرماتے ہیں کہ جس جگہ معنی حقیقی مراد لینا درست نہ ہوں بلکہ معنی مجازی ہی مراد لئے جاسکتے ہوں تو وہاں معنی مجازی مراد لینے کے لئے نیت کی ضرورت نہیں رہتی کیونکہ نیت تو دو یا چند معانی میں سے کسی ایک کو متعین کرنے کے لئے ہوتی ہے، تو جس جگہ محل معنی واحد کے لئے متعین ہو تو وہاں نیت کی ضرورت ہی نہیں ہے مثلاً کسی اجنبیہ آزاد عورت سے کہا مِلْكِيْنِيْ نَفْسِكَ (تو اپنے نفس کا مجھ کو مالک بنا دے) اس عورت نے مِلْكُكَ نَفْسِي کہہ دیا (میں نے تجھ کو اپنے نفس کا مالک بنا دیا) تو یہاں مِلْكُكَ کے معنی حقیقی یعنی ملک رقبہ (ذات کا مالک ہونا) تو مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ عورت آزاد ہے لہذا بلا نیت کے مجازی معنی (ملک متعہ) ثابت ہو جائیں گے یعنی نکاح منعقد ہو جائے گا اسی طرح بہہ سے بھی نکاح منعقد ہو جائے گا یعنی اگر آزاد عورت یہ کہے وَهَبْتُ نَفْسِي تو نکاح منعقد ہو جائے گا البتہ الفاظ کنائی مثلاً کوئی شخص اپنی عورت سے انت حُرَّةٌ کہہ دے تو چونکہ اس میں متعدد احتمالات ہیں اس لئے نیت کرنی پڑے گی کہ تو نکاح سے آزاد ہے، یا خدمت سے۔

لَا يُقَالُ وَلَمَّا كَانَ امْكَانُ الْحَقِيقَةِ شَرْطًا لِصَحَّةِ الْمَجَازِ عِنْدَهُمَا كَيْفَ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ فِي صُورَةِ النِّكَاحِ بِلَفْظِ الْهَبَةِ مَعَ أَنَّ تَمْلِيكَ الْحُرَّةَ بِالْبَيْعِ وَالْهَبَةِ مَحَالٌّ لِأَنَّا نَقُولُ ذَلِكَ مُمَكِّنٌ فِي الْجُمْلَةِ بَانَ ارْتَدَّتْ وَلَحِقَتْ بِدَارِ الْحَرْبِ ثُمَّ سَبَّيْتُ وَصَارَ هَذَا نَظِيرُ مَسِّ السَّمَاءِ وَآخَوَاتِهِ.

### ترجمہ

یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جب صاحبین کے نزدیک مجازی معنی صحیح ہونے کے لئے حقیقی معنی کا ممکن العمل ہونا شرط

ہے تو لفظ بہہ سے نکاح مراد لینے کی صورت میں مجاز کی طرف کیسے رجوع کیا جائے گا (یعنی عورت کے وہبٹ نفسی کہنے سے نکاح کیونکر مراد ہوگا) باوجودیکہ بیع اور بہہ سے حرہ کی تملیک محال ہے (یعنی آزاد عورت کو فروخت کرنا یا اس کو بہہ کرنا محال ہے لہذا جب حقیقی معنی ممکن العمل نہیں ہے تو صاحبین کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع کر کے بیع اور بہہ سے نکاح منعقد نہ ہونا چاہئے) اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ یہ (تملیک الحرة بالبیع والہبۃ) فی الجملہ ممکن ہے بایں طور کہ وہ حرہ مرتد ہو کر دار الحرب میں لاحق ہو جائے اور پھر قید کر لی جائے (چنانچہ اب یہ مملوکہ ہوگئی اور دریں صورت اس کے نفس کی بیع اور بہہ درست ہے) اور یہ آسمان کو چھونے اور اس کے مثل دیگر مسائل کی طرح ہے۔

**تشریح:** اس عبارت سے مصنف صاحبین کے مسلک پر ایک اعتراض کی وضاحت کر کے اس کا جواب دینا چاہتے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک مجازی معنی مراد لینے کے لئے شرط یہ ہے کہ حقیقی معنی ممکن العمل ہوں حالانکہ لفظ بہہ، اور بیع (کہ جن کے حقیقی معنی رقبہ اور ذات کا مالک ہونا ہے) آزاد عورت کا اپنے متعلق بولنا صحیح نہیں ہے کیونکہ آزاد عورت کے لئے یہ درست نہیں ہے کہ وہ کسی کو اپنی ذات کا مالک بنادے لہذا جب یہاں بہہ اور بیع کے حقیقی معنی ممکن نہیں ہے تو آزاد عورت کے اس قول سے یعنی وَهَبْتُكَ نَفْسِي اور بَعْتُكَ نَفْسِي میں بہہ اور بیع سے بطور مجاز نکاح مراد لینا بھی صحیح نہ ہونا چاہیے بلکہ کلام لغو ہو جانا چاہیے کیونکہ نکاح میں شوہر منکوحہ کی ذات کا مالک نہیں ہوتا ہے حالانکہ صاحبین کے نزدیک بہہ اور تملیک اور بیع سے مجازاً نکاح منعقد ہو جاتا ہے یعنی اگر کوئی حرہ عورت کسی مرد کو یہ کہے وَهَبْتُكَ نَفْسِي یا بَعْتُكَ نَفْسِي اور مرد اس کے جواب میں قَبِلْتُ کہہ دے تو یہاں عورت کے قول میں بہہ اور بیع سے مجازاً نکاح مراد ہوگا اور وہ عورت اس شخص کی بیوی بن جائے گی تو آخر ایسا کیوں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حقیقی معنی یعنی لفظ بہہ اور بیع سے کسی آدمی کے لئے آزاد عورت کا مالک ہونا، اور اس آزاد عورت کا مملوکہ بن جانا کسی نہ کسی صورت میں ممکن ہے مثلاً فرض کرو کہ یہ عورت مرتد ہو کر دار الحرب چلی جائے اور پھر میدانِ جہاد سے پکڑی جائے اور مسلمانوں نے اس کو قید کر کے مملوکہ بنالیا ہو تو اب بیع اور بہہ کے ذریعہ اس کا مالک بنانا جائز ہے کیونکہ یہ عورت جو اصلاً آزاد ہے اس وقت باندی کے درجہ میں ہے اس لئے کہ جو حربی مرد و عورت مسلمانوں کے قیدی بن جاتے ہیں ان کی حیثیت غلام اور باندی جیسی ہوتی ہے لہذا اس طرح کے امکانات کا ہونا مجازی معنی مراد لینے کے لئے کافی ہے جس طرح اگر کوئی قسم کھائے کہ میں آسمان کو چھوں گا یا اس کے اخوات یعنی اسی جیسے جملے بولے مثلاً یہ قسم کھائے کہ میں پتھر کا سونا بناؤں گا، یا ہوا میں اڑوں گا وغیرہ وغیرہ، تو اگرچہ حادث ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ قسم کھانے والا اپنی قسم کو پورا کرنے پر قادر ہو اور پھر کسی وجہ سے قسم پوری نہ کر سکا ہو تو کفارہ دینا پڑتا ہے حالانکہ بظاہر یہاں یہ حالف آسمان کو چھونے پر اور پتھر کو سونا بنانے پر اور ہوا میں اڑنے پر قادر نہیں ہے مگر چونکہ بطور کرامت کے یہ ممکن ہے کہ وہ آسمان کو چھو دے، اور پتھر کو سونا بنادے، اور ہوا پر اڑنے لگے، لہذا حالف کو قسم پوری نہ کرنے کی شکل میں کفارہ ادا کرنا پڑے گا، اور وہ حالف حادث ہو جائے گا اسی طرح حرہ کے حق میں بہہ اور بیع کے حقیقی معنی کا وجود بھی ممکن ہے، کیونکہ اس کے مقتید ہونے کے بعد اس کی ذات کا مالک

ہونا فی الجملہ ممکن ہے لہذا جب حقیقی معنی ممکن العمل ہیں تو مجاز کی طرف رجوع کرنے میں کوئی خرابی نہیں ہوگی اور اس کے وہبَتک نفسی اور بعثتک نفسی کہنے سے مجاز انکاح مراد لے لیا جائے گا، فاندفع الاعتراض وَسَكَتَ المحرّض۔  
النحو واللغة: لَحِقَتْ (س) لَاتِحٌ ہونا، آمَنَّا مَسِيَّتَ (ض) مَسِيًّا دشمن کو قید کرنا۔

فَصَلَ فِي الصَّرِيحِ وَالْكِنَايَةِ الصَّرِيحُ لَفْظٌ يَكُونُ الْمُرَادُ بِهِ ظَاهِرًا كَقَوْلِهِ بَعْتُ وَاشْتَرَيْتُ  
 وَأَمثَالَهُ وَحُكْمُهُ أَنَّهُ يُوجِبُ ثُبُوتَ مَعْنَاهُ بِأَيِّ طَرِيقٍ كَانَ مِنْ إِبْخَارٍ أَوْ نَعْبٍ أَوْ نِدَاءٍ وَمِنْ  
 حُكْمِهِ أَنَّهُ يَسْتَعْنِي عَنِ النِّيَّةِ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهِ أَنْتَ طَالِقٌ أَوْ طَلَّقْتُكِ أَوْ يَا طَالِقُ  
 يَقَعُ الطَّلَاقُ نَوَی بِهِ الطَّلَاقَ أَوْ لَمْ يَنْوَ وَكَذَا لَوْ قَالَ لِعَبْدِهِ أَنْتَ حُرٌّ أَوْ حَرَزْتُكَ أَوْ يَا حُرَّ

### ترجمہ

یہ فصل صریح اور کنایہ کے بیان میں ہے، صریح وہ لفظ ہے کہ جس کی مراد ظاہر ہو جیسے قائل کا قول بَعْتُ (میں نے بیچا) اور اشتریت (میں نے خریدا) اور ان دونوں میں سے ہر ایک کے مثل (مثلاً نَكَحْتُ، طَلَّقْتُ وغیرہ) و حکمہ الخ اور صریح کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے معنی کے ثبوت کو واجب کرتا ہے جس طریقے سے بھی ہو، یعنی اخبار کے ذریعہ سے، یا نعت کے ذریعہ سے، یا نداء کے ذریعہ سے، اور صریح کے حکم میں سے یہ بھی ہے کہ وہ نیت سے بے نیاز ہوتا ہے و علی هذا الخ اور اسی بناء پر (کہ صریح ظاہر المراد ہونے کی وجہ سے نیت سے بے نیاز ہوتا ہے اور اپنے معنی کو جس طریقے سے بھی ہو ثابت کرتا ہے) ہم نے کہا کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے انت طالق یا طَلَّقْتُكِ یا یا طالق کہہ دے تو (بہرہ صورت) طلاق واقع ہو جائے گی، اس شوہر نے اپنے اس قول سے طلاق کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو و کذا لو قال الخ اور اسی طرح اگر کوئی اپنے غلام سے انت حرّ یا حَرَزْتُكَ یا یا حُرّ کہے (تو بہرہ صورت غلام آزاد ہو جائے گا)

**تشریح:** یہ فصل صریح اور کنایہ کے بیان میں ہے، صریح ایسا لفظ ہے جس کی مراد بالکل ظاہر ہو کہ لفظ بولتے ہی اس کی مراد ذہن میں آجائے جیسے بَعْتُ بیچنے کے معنی میں، اشتریت خریدنے کے معنی میں، طَلَّقْتُ طلاق کے معنی میں اور وہبْتُ ہبہ کے معنی میں صریح ہیں۔

صریح کا حکم: صریح کے دو حکم ہیں ۱۔ اسکے معنی پر عمل کرنا واجب ہے گو معنی کا ثبوت جس طریقے سے بھی ہو، خبر کے ذریعہ، یا صفت کے ذریعہ، یا نداء کے ذریعہ ۲۔ اس میں نیت کی ضرورت نہیں پڑتی کیونکہ نیت کی ضرورت تو وہاں پڑتی ہے جہاں چند احتمالات ہوں جبکہ صریح کی مراد بسبب کثرت استعمال، واضح اور متعین ہوتی ہے گویا خود لفظ، معنی کے قائم مقام ہے لہذا اگر کوئی شخص سبحان اللہ، یا الحمد للہ، یا بسم اللہ کہنا چاہتا تھا مگر بجائے اس کے اس کی زبان سے امرأتی طالق یا أنت طالق نکل گیا تو طلاق واقع ہو جائے گی گو اس کی نیت طلاق دینے کی نہ تھی۔

وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا الْخِ وَأَسْ ضَابِطٌ بِرَكْبَةٍ چونکہ صریح ظاہر المراد اور نیت سے بے نیاز ہوتا ہے اور اپنے معنی کو جس طریقے سے بھی ہو ثابت کرتا ہے ہم نے کہا کہ جَلْب کوئی شخص اپنی بیوی کو اِنْتِ طَالِقْ کہہ دے، بصورتِ صفت ای اِنْتِ امرأة طَالِقْ یا طَلَّقْتِ کہہ دے بصورتِ خبر، یا یا طَالِقْ یا مطلقاً کہہ دے بصورتِ نداء تو بہرہ صورت طلاق واقع ہو جائے گی خواہ نیتِ طلاق ہو یا نہ ہو لہذا اگر کوئی شخص اِنْتِ طَالِقْ کہنے کے بعد یہ کہے کہ میری مراد عورت کو اپنے نکاح سے آزاد کرنا نہ تھا بلکہ خدمت و دیگر امور سے خلاصی کی نیت تھی تو دیاۃ فیما بینہ و بین اللہ تو تصدیق ہوگی مگر قاضی اس نیت کا اعتبار نہیں کرے گا اور طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ صریح الفاظ نیت کے محتاج نہیں ہوتے اسی طرح اگر کسی نے اپنے غلام کو کہا اِنْتِ حُرٌّ بِشَکْلِ صِفْتِ یا حَزْرَتُکَ بِشَکْلِ جملہ خبریہ یا یا حُرٌّ بصورتِ نداء تو بہرہ صورتِ غلام آزاد ہو جائے گا خواہ آزادی کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔

### اختیاری مطالعہ

حافظہ: صُرْخٌ صِرَاحَةٌ (ک) واضح ہونا صفت صریح (ج) صُرْخَاءُ مَوْنٌ صریحۃً اور مصنف نے صریح کو کناہیہ کو ایک فصل میں اسلئے جمع کیا کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا نام دوسرے کی طرف نسبت کرتے ہوئے رکھا گیا ہے یعنی صریح کو صریح کی طرف منسوب کرتے ہوئے کہتے ہیں اور کناہیہ کو کناہیہ صریح کی طرف منسوب کرتے ہوئے کہتے ہیں صریح اور ظاہر اور نص اور مفسر وغیرہ میں فرق: صریح کے اندر ظہور اور وضوح کثرت استعمال کی بناء پر ہوتا ہے اور ظاہر میں ظہور نفس کلام کی وجہ سے ہوتا ہے کہ اہل لسان سننے سے ہی اس کی مراد سمجھ لیتے ہیں اور نص کے اندر ظہور سو ق کلام کی وجہ سے ہوتا ہے اور مفسر میں ظہور متکلم کے بیان سے اور عدم احتمال تنح کی وجہ سے ہوتا ہے کہ شارح کی وفات کے بعد اس میں تنح کا احتمال نہیں رہتا، واضح رہے کہ صریح ان اقسام مذکورہ کا قسم نہیں ہے بلکہ ان کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے گویا صریح وہ ہے کہ اس کی مراد میں ظہور تام ہو خواہ وہ ظاہر ہو یا نص ہو یا مفسر ہو یا محکم ہو اسی طرح صریح حقیقت و مجاز کا بھی قسم نہیں ہے لہذا حقیقت مستعملہ صریح کے درجہ میں ہے اور حقیقت مجبورہ کناہیہ کے درجہ میں ہے اور مجاز متعارف صریح کے درجہ میں ہے، اور متعارف ہونے سے پہلے وہ کناہیہ کے درجہ میں ہے، کناہیہ کے اندر بھی ظہور ہوتا ہے مگر قرینہ کے ذریعہ اور خفی وغیرہ کے اندر ظہور طلب و تامل کے ذریعہ ہوتا ہے۔

اعتراض و جواب: جب صریح میں کوئی تاویل اور نیت کی گنجائش نہیں ہوتی تو اگر کوئی شخص قاضی کے پاس جا کر زنا کا اقرار کرے تو قاضی کہتا ہے کہ تو نے بوسہ لیا ہو گا یا صرف چھیڑ چھاڑ کی ہو گی وغیرہ تو دیکھئے یہ صریح میں تاویل پائی گئی، ہما

الجواب

● یہ تاویل نہیں ہے بلکہ تعلیم انکار ہے اور یہ جب ہوتی ہے جب جرم کا مکمل ثبوت نہ ہو بلکہ تردد ہو کیونکہ شکوک و شبہات اور تردد سے حدود زائل ہو جاتی ہیں، الحمد و تندرہ بالشیبہات۔

اجراء قولہ اِنْتِ طَالِقْ لفظ طلاق باعتبار استعمال صریح و کناہیہ اور حقیقت و مجاز میں سے صریح ہے اور حقیقت ہے اور باعتبار وضع خاص و عام مشترک و متوکل میں سے خاص ہے کیونکہ اس کے معنی متعین ہیں اور مطلق و مقید میں سے مطلق ہے۔

وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا إِنَّ التَّيْمُمَ يُفِيدُ الطَّهَارَةَ لِأَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى وَلَٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ صَرِيحٌ فِي

حُصُولُ الطَّهَارَةِ بِهِ وَلِلشَّافِعِيِّ فِيهِ قَوْلَانِ أَحَدُهُمَا أَنَّهُ طَهَارَةٌ ضَرُورِيَّةٌ وَالْآخَرُ أَنَّهُ لَيْسَ بِطَهَارَةٍ  
بَلْ هُوَ سَاتِرٌ لِلْحَدَثِ.

### ترجمہ

اور اسی بناء پر (کہ صریح ظاہر المراد ہوتا ہے اور جس طریقے سے بھی ہوا اپنے معنی کو ثابت کرتا ہے) ہم نے کہا کہ تیمم طہارت کا فائدہ دیتا ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ولکن یرید لیطہرکم تیمم کے ذریعہ حصول طہارت میں صریح ہے اور امام شافعی کے تیمم کے بارے میں دو قول ہیں ان میں سے ایک تو یہ ہے کہ تیمم طہارت ضروریہ ہے (یعنی بوقت ضرورت اور مجبوری تیمم کو طہارت مان لیا گیا ہے) اور دوسرا قول یہ ہے کہ تیمم طہارت نہیں ہے بلکہ وہ حدت کو چھپانے والا ہے۔ (یعنی طہارت مطلقہ نہیں ہے)

**تشریح:** وعلى هذا الخ ای علی أَنَّ الصریح ظاہر المراد ویثبت معناه بآئی طریق کان مصنف فرماتے ہیں کہ صریح کی مراد چونکہ ظاہر ہوتی ہے اور وہ اپنے معنی کو جس طریقے سے بھی ہو ثابت کرتا ہے یعنی اخبار، نعت، ہذا وغیرہ کے ذریعہ، لہذا تیمم کے متعلق قول باری تعالیٰ ف تیمموا صعیدا طیباً فامسحوا بوجوہکم وایدبکم منه ما یرید اللہ لیجعل علیکم من حرج ولکن یرید لیطہرکم میں لیطہرکم صراحۃً دلالت کرتا ہے کہ تیمم سے طہارت حاصل ہو جائے گی گویا لفظ لیطہرکم حصول طہارت میں صریح ہے کیونکہ تطہیر کا لفظ جو لفظ لیطہرکم سے مستفاد ہے وہ ازالۃ نجاست اور اثبات طہارت کے لئے ہی استعمال کیا جاتا ہے، لہذا امام صاحب کے نزدیک تیمم سے طہارت مطلقہ حاصل ہوگی اور تیمم وضو کا بدل مطلق ہوگا یعنی جس طرح سے وضو سے مکمل طہارت حاصل ہوتی ہے اسی طرح تیمم سے بھی مطلق طہارت حاصل ہوگی لہذا ایک تیمم سے متعدد فرض نماز پڑھی جاسکتی ہیں جبکہ امام شافعی کے تیمم کے بارے میں دو قول ہیں ۱۔ تیمم طہارت ضروریہ ہے اور وہ وضو کا بدل ضروری ہے یعنی بوجہ مجبوری اور ضرورت تیمم کو طہارت مان لیا گیا ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ مٹی باطبع آلودہ کرنے والی ہے پاک کرنے والی نہیں ہے تو جب ضرورت ختم ہو جائے گی تو یہ طہارت بھی جاتی رہے گی ۲۔ تیمم سائر حدت ہے نہ کہ رافع حدت یعنی تیمم کے ذریعہ طہارت حاصل ہوتی ہی نہیں بلکہ یہ حدت کو چھپا لیتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر تیمم کو پانی نظر آجائے تو حدت سابق لوٹ آتا ہے اور تیمم ٹوٹ جاتا ہے جبکہ پانی کو دیکھنا نجس نہیں ہے، ظاہر ہے کہ اگر تیمم طہارت مطلقہ ہوتا اور حدت ختم ہو چکا ہوتا تو پھر لوٹ کر کیسے آتا؟ معلوم ہوا کہ تیمم کے باوجود بھی حدت باقی ہے مگر بوجہ مجبوری اور ضرورت، تیمم کے ذریعہ نماز وغیرہ کو جائز رکھا گیا ہے جیسا کہ استحضار کی صورت میں، امام صاحب کے نزدیک تیمم کے مطلق طہارت ہونے پر نص صراحۃً دلالت کر رہی ہے ولکن یرید لیطہرکم اور حدیث شریف ہے الصعیذ الطیب وضوء المسلم ولو إلى عشر سنین مالم یجد الماء، ایک دوسری حدیث میں ہے التیمم وضوء المسلم ولو إلى عشر حجج مالم یجد الماء او یحدث (حج جمع حجۃ بمعنی سال) ایک اور حدیث ہے قال النبی جُعِلَتْ لَی الارض

مسجدًا و طهورًا (بدائع الصنائع) ایک اور حدیث ہے التراب طهور المسلم ما لم یجد الماء أو یحدث ان احادیث شریفہ کے اندر تیمم کو وضو قرار دیا گیا ہے اور وضو منریل نجاست ہوتا ہے لہذا تیمم سے بھی وضو کی طرح مطلق طہارت حاصل ہوگی، رہا پانی کو دیکھ کر حدث کا لوٹنا تو چونکہ تیمم کے جائز ہونے اور باقی رہنے کی ایک شرط یہ ہے کہ آدمی پانی کے استعمال پر قادر نہ ہو تو جب تیمم پانی کے استعمال پر قادر ہو جائے تو چونکہ شرط فوت ہوگئی اس لئے تیمم بھی ٹوٹ جائے گا اور اگر تیمم صرف پانی کو دیکھے اور اس کے استعمال پر قادر نہ ہو تو تیمم علی حالہ باقی رہے گا ٹوٹے گا نہیں لہذا تیمم کے صحیح ہونے کے لئے ابتداء اور بقاء پانی کے استعمال پر قادر نہ ہونا ہے۔

وَعَلَىٰ هَذَا يُخْرَجُ الْمَسَائِلُ عَلَىٰ مَذْهَبَيْنِ مِنْ جَوَازِهِ قَبْلَ الْوَقْتِ وَأَدَاءِ الْفَرْضَيْنِ بِتَيْمُمٍ وَاحِدٍ وَإِمَامَةِ الْمُتَتَمِّمِ لِلْمُتَوَضِّئِينَ وَجَوَازِهِ بِدُونِ خَوْفٍ تَلْفِ النَّفْسِ أَوْ الْعُضْوِ بِالْوُضُوءِ وَجَوَازِهِ لِلْعَبْدِ وَالْجَنَازَةِ وَجَوَازِهِ بِنِيَّةِ الطَّهَارَةِ.

### ترجمہ

اور اس اختلاف مذکور (کہ تیمم ہمارے نزدیک طہارت مطلقہ ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک طہارت ضروریہ ہے) کی بناء پر دونوں مذہبوں کے مطابق مسائل کا استخراج کیا جائے گا یعنی وقت سے پہلے تیمم کا جائز ہونا اور ایک تیمم سے دو فرض نمازوں کی ادائیگی کا جائز ہونا اور با وضو لوگوں کے لئے تیمم کرنے والے کی امامت کا جائز ہونا اور وضو کے ذریعہ کسی عضو یا مکمل نفس کے تلف ہونے کے خوف کے بغیر تیمم کا جائز ہونا اور عید اور جنازہ کے لئے تیمم کا جائز ہونا اور طہارت کی نیت سے تیمم کا جائز ہونا۔

**تشریح:** وعلى هذا الخ أى على هذا الاختلاف المذكور مصنف فرماتے ہیں کہ اسی اختلاف مذکور کی بناء پر چند مسائل میں اختلاف پیدا ہوگا یعنی ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان یہ اختلاف تھا کہ تیمم ہمارے نزدیک طہارت مطلقہ ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک طہارت ضروریہ ہے چنانچہ اس اختلاف کی بناء پر چند مسائل کی تخریج کی جاتی ہے، ۱۔ من جوازہ قبل الوقت الخ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وقت سے پہلے تیمم کرنا جائز ہے کیونکہ تیمم وضو کا بدل مطلق ہے تو جس طرح وضو وقت سے پہلے جائز ہے اسی طرح تیمم بھی وقت سے پہلے جائز ہے برخلاف امام شافعیؒ کے کہ وہ تیمم کو وضو کا بدل ضروری مانتے ہیں یعنی بوقت ضرورت تیمم جائز ہے اور وقت سے پہلے چونکہ تیمم کی کوئی ضرورت نہیں ہے لہذا وقت سے پہلے تیمم جائز نہ ہوگا ۲۔ وأداء الفرضین الخ امام صاحبؒ کے نزدیک ایک تیمم سے جتنی چاہیں فرض نماز اور نوافل ادا کریں جائز ہے یعنی جس طرح ایک وضو سے متعدد فرائض کی ادائیگی ہو سکتی ہے اسی طرح ایک تیمم سے بھی متعدد فرائض کی ادائیگی ہو سکتی ہے، جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک ایک تیمم سے صرف ایک فرض نماز کی ادائیگی ہو سکتی ہے نہ کہ زائد کی کیونکہ ایک فرض کی ادائیگی سے ضرورت پوری ہوگئی اور دوسری فرض نماز کو ادا کرنے کی



ضرورت غی ضرورت ہے اس لئے دوسرا فرض ادا کرنے کے لئے دوسرا تیمم کرنا پڑے گا، رہے نوافل تو وہ فرائض کے تابع ہیں ۳ و امامۃ المتمدنہ امام صاحبؒ کے نزدیک تیمم کرنے والے کی امامت وضو کر کے نماز پڑھنے والے مقتدیوں کے لئے جائز ہے کیونکہ تیمم وضو کا بدلہ مطلق ہے امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں کیونکہ امام کی حالت مقتدیوں کی حالت سے قوی اور اعلیٰ ہونی چاہیے جبکہ تیمم طہارت ضروریہ ہے اور وضو طہارت اصلہ، اور ظاہر ہے کہ طہارت ضروریہ و عارضیہ نسبت طہارت اصلہ کے ضعیف ہے (تفصیل دیکھئے بدائع الصنائع ص ۱۸۶، ج ۱) ۴ و جوازہ النسخ امام صاحبؒ کے نزدیک وضو سے جان کی ہلاکت اور عضو کے تلف ہونے کے خوف کے بغیر محض مرض میں اضافہ ہونے کے ڈر سے تیمم کرنا جائز ہے جبکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تیمم اس وقت کر سکتے ہیں جبکہ جان کی ہلاکت کا خطرہ ہو یا عضو کے تلف ہونے کا ڈر ہو کیونکہ اس سے کم میں ضرورت متحقق ہی نہیں ہے امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر مرض کے بڑھنے کا خوف ہو تو تیمم جائز ہے کیونکہ مرض کا بڑھنا سبب موت ہے اور موت کا خوف اور سبب موت کا خوف دونوں ایک ہی حیثیت رکھتے ہیں نیز مرض بڑھنے کے امکان کے وقت روزہ افطار کرنا اور نماز بجائے کھڑے ہونے کے بیٹھ کر پڑھنا جائز ہے تو جب مرض کا بڑھنا رکن کو ساقط کر سکتا ہے (مثلاً قیام فی الصلوٰۃ کو) تو وضو کو بدرجہ اولیٰ ساقط کر سکتا ہے جو صرف نماز کے لئے شرط ہے نہ کہ رکن ۵ و جوازہ للعید الخ امام صاحبؒ کے نزدیک اگر نماز عید یعنی عید الفطر یا عید الاضحیٰ کی نماز کے فوت ہونے کا خطرہ ہو کہ اگر وضو کرے گا تو سورج غروب ہو جائے گا اور نماز کا وقت ہی جاتا رہے گا یا امام نماز پڑھا کر فارغ ہو جائے گا تو اس صورت میں تیمم کر کے نماز میں شامل ہو جائے لیکن اگر نماز عید مختلف مسجدوں میں ادا کی جاتی ہو اور کسی ایک خاص مسجد میں نماز کے فوت ہونے کا خوف ہو تو اب تیمم نہیں کرے گا بلکہ وضو کر کے دوسری مسجد میں نماز پڑھ لے، اسی طرح اگر نماز جنازہ کے فوت ہونے کا ڈر ہو تو بجائے وضو کے تیمم کر لے اور جلدی سے نماز میں شامل ہو جائے اور امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ ان نمازوں کی قضا ممکن ہے اس لئے تیمم جائز نہ ہو گا نیز امام شافعیؒ کے یہاں نماز عید سنت ہے، مگر امام صاحبؒ کے نزدیک نہ نماز عید کی قضا ہے اور نہ نماز جنازہ کی، الا یہ کہ نماز جنازہ بلا اجازت ولی پڑھ لی گئی ہو اور پھر ولی بعد میں حاضر ہوا ہو تو ولی نماز کا اعادہ کر لے۔ (بدائع ص ۴۷، ج ۲) ۶ و جوازہ بنیۃ الطہارۃ الخ امام صاحبؒ کے نزدیک چونکہ تیمم طہارت ہے اس لئے تیمم کرتے وقت طہارت کی نیت کرنا جائز ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک ایک قول کے مطابق تو تیمم طہارت ہے ہی نہیں، اور ایک قول کے مطابق طہارت تو ہے مگر بوجہ مجبوری و ضرورت، تو ان کے نزدیک تیمم کرتے وقت طہارت کی نیت جائز نہیں ہے بلکہ شرط یہ ہے کہ نماز کی نیت کرے یعنی صرف یہ نیت کرے کہ میں یہ تیمم برائے نماز کر رہا ہوں کیونکہ ضرورت اسی کے لئے متحقق ہوئی ہے نہ کہ اس کے علاوہ کے لئے، اسی لئے امام شافعیؒ کے نزدیک اگر نفل نماز کے لئے تیمم کیا تو اس تیمم سے فرض پڑھنا جائز نہیں ہوگا۔ (بدائع ص ۸۰)

#### اختیاری مطالعہ

اگر کسی آدمی نے مطلق طہارت کی نیت سے تیمم کیا یا نماز جائز ہونے کی نیت سے تیمم کیا تو اس کے لئے ہر وہ کام کرنا جائز ہے

جو بغیر طہارت کے نہ ہوتا ہو مثلاً نماز جنازہ، سجدہ تلاوت، قرآن چھوٹا وغیرہ کیونکہ جب اس تیمم سے نماز پڑھنا جائز ہے تو جس چیز کا درجہ نماز سے کم ہے یا جو نماز ہی کا جز ہے اس کا کرنا اس تیمم سے بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا اور اگر کسی نے نماز جنازہ کے لئے یا سجدہ تلاوت کے لئے یا قرأت قرآن کے لئے تیمم کیا تو اس کے لئے اس تیمم سے تمام نمازیں پڑھنا درست ہے کیونکہ ان میں سے تمام چیزیں عبادت مقصودہ ہیں اور اجزاء و صلوات کی جنس سے ہیں لیکن اگر کسی نے دخول مسجد یا صرف قرآن چھونے کے لئے تیمم کیا تو اس تیمم سے نماز پڑھنا جائز نہ ہوگا کیونکہ یہ دونوں چیزیں نہ عبادت مقصودہ ہیں اور نہ اجزاء و صلوات کی جنس سے ہیں لہذا اس تیمم سے صرف وہی چیز ادا کی جاسکتی ہے جس کے لئے تیمم کیا ہے۔ (بدائع ص ۱۷۹، ۱۸۰)

اعراض: جب تیمم وضو کا بدل مطلق ہے تو تیمم میں نیت کیوں ضروری ہے۔

جواب: تیمم میں حصول تیمم کی نیت کرتے ہیں نہ کہ حصول طہارت کی۔

وَالْكِنَايَةُ هِيَ مَا اسْتَرَّ مَعْنَاهُ وَالْمَجَازُ قَبْلَ أَنْ يُصِيرَ مُتَعَارَفًا بِمَنْزِلَةِ الْكِنَايَةِ وَحُكْمُ الْكِنَايَةِ ثُبُوتُ الْحُكْمِ بِهَا عِنْدَ وُجُودِ النِّيَّةِ أَوْ بَدَلَالَةِ الْحَالِ إِذَا لَا بُدَّ لَهُ مِنْ دَلِيلٍ يَزُولُ بِهِ التَّرَدُّدُ وَيَتَرَجَّحُ بِهِ بَعْضُ الْوُجُوهِ وَلِهَذَا الْمَعْنَى سُمِّيَ لَفْظُ الْبَيِّنُونَةِ وَالتَّحْرِيمِ كِنَايَةً فِي بَابِ الطَّلَاقِ لِمَعْنَى التَّرَدُّدِ وَاسْتِثْنَاءِ الْمُرَادِ لَا أَنَّهُ يَعْمَلُ عَمَلَ الطَّلَاقِ وَيَنْفَرُ عَنْهُ حُكْمُ الْكِنَايَاتِ فِي حَقِّ عَدَمِ وَلَايَةِ الرَّجْعَةِ.

### ترجمہ

اور کنایہ وہ لفظ ہے کہ جس کے معنی پوشیدہ ہوں اور مجاز، متعارف ہونے سے پہلے کنایہ کے درجہ میں ہوتا ہے اور کنایہ کا حکم وجود نیت یا دلالت حال کے وقت کنایہ سے حکم کا ثابت ہونا ہے کیونکہ کنایہ کے لئے کی ایسی دلیل کا ہونا ضروری ہے جس سے تردد ختم ہو جائے اور اس دلیل کی وجہ سے کنایہ کے کوئی ایک معنی رائج ہو جائیں اور اسی معنی (کہ کنایہ کی مراد پوشیدہ ہوتی ہے) کی وجہ سے لفظ بینونہ اور تحريم کا نام طلاق کے بیان میں اس کے اندر تردد اور اس کی مراد کے پوشیدہ ہونے کی وجہ سے کنایہ رکھا جاتا ہے نہ یہ کہ وہ طلاق کا عمل کرتا ہے (یعنی ایسا نہیں ہے کہ لفظ طلاق کی طرح ان الفاظ کنائی سے بھی طلاق رجعی واقع ہوتی ہے) اور اس تقریر مذکور سے الفاظ کنائی کا حکم رجعت کا استحقاق نہ ہونے کے سلسلہ میں مفرع ہوگا۔

**تشریح:** صریح کے بیان سے فارغ ہو کر اب مصنف کنایہ کا بیان شروع کر رہے ہیں، کنایہ وہ لفظ ہے جس کے مرادی معنی اس میں متعدد مراد ممکن ہونے کی وجہ سے پوشیدہ ہوں، اسی بناء پر مجاز اس سے پہلے کہ وہ متعارف ہو کنایہ کے درجہ میں ہوتا ہے کیونکہ اس کے اندر یہ احتمال ہوتا ہے کہ اس سے حقیقی معنی مراد ہیں یا مجازی معنی، برخلاف مجاز متعارف کے کہ وہ لوگوں کے درمیان معروف و مشہور ہوتا ہے اس لئے مجاز متعارف، اور مشترک جبکہ اس کے کوئی ایک معنی رائج ہو جائیں، اور مجاز مع قرینہ اور حقیقت مستعملہ، اور ظاہر، اور نص تمام کے تمام صریح کے ذہن میں ہیں اور مشترک

قبل التادیل، اور مجازِ غیر متعارف، اور حقیقتِ مجبورہ، جبکہ اس کا کوئی شخص ارادہ کرے اور خفی، مشکل، مجمل، اور متشابہ سب کے سب کنایہ قبول سے ہیں۔

**حافظہ:** ابھی ابھی آپ نے فرمایا کہ مجاز، کنایہ کے درجہ میں ہوتا ہے کیونکہ بقول آپ کے اس کے اندر حقیقی اور مجازی دونوں معنی کا احتمال ہے تو اعتراض یہ ہے کہ مجاز کو مجاز تو اسی وقت کہیں گے جب اس لفظ میں مجازی معنی ہی مراد ہوں نہ کہ حقیقی معنی، لہذا چند احتمالات کہاں رہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مجاز سے مراد ایسا لفظ ہے جس کے معنی حقیقی اور معنی مجازی پر کوئی قرینہ نہ ہو اور نہ وہ مجاز متعارف ہو لہذا اس صورت میں اس لفظ سے معنی مجازی مراد لینے کا بھی احتمال ہے اور معنی حقیقی مراد لینے کا بھی احتمال ہے تو چونکہ لفظ کے دو احتمالات میں سے ایک مجاز بھی ہے تو اس لفظ کو مجاز ہی کا نام دیدیا گیا۔

**وحکم الکناۃ الخ** کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس کے ذریعہ حکم کا ثبوت یا تو نیت کے پائے جانے کی وجہ سے ہو گیا دلالتِ حال کی وجہ سے، اول کی مثال یہ ہے کہ مثلاً کوئی آدمی الفاظِ کنائی کے حکم کے وقت اس لفظ کنائی کے کسی ایک معنی کی نیت کر لے مثلاً انت بائن سے طلاق کی نیت کر لے لہذا اس سے طلاق بائنہ واقع ہو جائے گی اور دلالتِ حال کی مثال یہ ہے کہ شوہر تذکرہ طلاق کے وقت زوجہ کو انت بائن کہہ دے یا مثلاً انت حرام کہہ دے تو ان الفاظ کے ذریعہ حکم کا ثبوت ہو جائے گا یعنی عورت پر طلاق بائنہ واقع ہو جائے گی، اگرچہ شوہر یہ بھی کہے کہ میری نیت طلاق دینے کی نہ تھی، خلاصہ کلام یہ ہے کہ الفاظِ کنائی سے حکم کا ثبوت یا تو وجود نیت کی وجہ سے ہو گا یا دلالتِ حال کی وجہ سے کیونکہ ثبوتِ حکم کے لئے کسی ایسی دلیل کا موجود ہونا ضروری ہے جس کے ذریعہ الفاظِ کنائی کا تردد و استتار زائل ہو کر اس کے کوئی ایک معنی متعین اور رائج ہو جائیں۔

**ولهذا المعنی الخ** اور کنایہ کی مراد میں چونکہ تردد اور استتار ہوتا ہے لہذا اس معنی کی وجہ سے لفظِ بینوت اور تحریم کا نام طلاق کے باب میں کنایہ رکھا جاتا ہے کیونکہ کنایہ کی طرح بینوت اور تحریم کی مراد میں بھی تردد اور پوشیدگی ہے گو لغت کے اعتبار سے ان دونوں لفظوں کے معنی متعین ہیں مثلاً بینوت کے لغوی معنی جدائیگی کے ہیں مگر جب شوہر اپنی زوجہ کو انت بائن کہے تو اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ نکاح سے جدائیگی مراد ہے یا مثلاً اطاعتِ خداوندی سے، یا ممکن ہے کہ یہ مراد ہو کہ تو حسن و جمال میں یکتا اور دیگر عورتوں سے جدا ہے، جیسے شعر:

گرے میری نظروں سے خوبانِ عالم پسند آگئی تیری صورت کچھ ایسی  
اسی طرح تحریم کے لغوی معنی حرام کرنے اور منع کرنے کے ہیں لیکن اگر شوہر اپنی زوجہ کو انت حرام کہے تو اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ تو شوہر پر حرام ہے یا غیر شوہر پر اور حرام کے معنی چونکہ منع کرنے کے بھی ہیں تو اب اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ تو ممنوعہ عن المعاصی ہے (یعنی تجھ کو گناہوں سے روک دیا گیا ہے) یا تو ممنوعہ عن الخیرات ہے یا ممنوعہ عن الخروج ہے یا ممنوعہ عن الوالدین ہے، لہذا اگر شوہر نے ان الفاظ کے ذریعہ یعنی لفظِ بینوت اور تحریم کے ذریعہ طلاق کی

نیت کی ہے یا پھر طلاق پر کوئی قرینہ ہو تو ان الفاظ سے طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر ان الفاظ سے شوہر نے نہ تو طلاق کی نیت کی ہو اور نہ ہی طلاق پر کوئی قرینہ ہو تو ایسی صورت میں طلاق واقع نہ ہوگی۔

لَا أَنَّهُ يَعْمَلُ عَمَلُ الطَّلَاقِ الْخِیَہَا سے ایک اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے، اعتراض یہ ہے کہ جب یہ الفاظ، طلاق سے کنایہ ہیں یعنی ان کے ذریعہ طلاق کی نیت کرنے کی شکل میں طلاق واقع ہو جاتی ہے تو ان الفاظ کو طلاق جیسا عمل کرنا چاہیے اور طلاق چونکہ لفظ صریح ہے اس لئے اس کا عمل یہ ہے کہ اس سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہذا انتِ بائن اور انتِ حرام سے بھی طلاق رجعی واقع ہونی چاہیے جیسا کہ امام شافعی کا یہی مسلک ہے حالانکہ ان الفاظ سے احناف کے نزدیک طلاق رجعی نہیں پڑتی بلکہ بائنہ پڑتی ہے، فہما الجواب۔

مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ الفاظ طلاق جیسا عمل نہیں کرتے یعنی ان سے طلاق رجعی واقع نہیں ہوتی کیونکہ طلاق سے کنایہ ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ لفظ عین طلاق کے معنی میں ہیں کہ یہ بھی طلاق جیسا عمل کریں اور ان سے طلاق رجعی واقع ہوا کرے لہذا جب یہ الفاظ عین طلاق کے معنی میں نہیں ہیں تو ان سے بجائے طلاق رجعی کے طلاق بائنہ واقع ہوگی اور شوہر کو رجعت کی ولایت اور استحقاق حاصل نہ ہوگا، نیز بینونت اور تحریم کے معنی میں قطعیت اور شدت ہے لہذا ان الفاظ کے ذریعہ قطع نکاح اور زوجین کے درمیان جدائیگی کا ہونا ضروری ہے برخلاف اعتدائی، استنبوی کے کہ چونکہ ان کے معنی میں قطعیت اور شدت نہیں ہے اس لئے ان کے ذریعہ طلاق بائنہ واقع نہ ہوگی بلکہ طلاق رجعی واقع ہوگی اور امام شافعیؒ کے نزدیک انتِ بائن اور انتِ حرام سے طلاق رجعی واقع ہوگی اور شوہر کو رجعت بالقول کا استحقاق ہوگا۔

وینفزع منه الخ اس تقریر مذکور سے معلوم ہوا کہ جب الفاظ کنائی مثلاً انتِ بائن و انتِ حرام طلاق جیسا عمل نہیں کرتے بلکہ ان کے معنی میں شدت و قطعیت نکاح ہے تو اس تقریر سے کنایات کا حکم رجعت کا استحقاق نہ ہونے کے حق میں مفرع ہوگا یعنی انتِ بائن اور انتِ حرام جیسے الفاظ کنائی سے طلاق دینے کی شکل میں طلاق بائنہ واقع ہوگی اور شوہر کو رجعت کا استحقاق نہ ہوگا۔

وَلَوْ جُودَ مَعْنَى التَّرْدُّدِ فِي الْكِنَايَةِ لَا يُقَامُ بِهَا الْعُقُوبَاتُ حَتَّىٰ لَوْ أَقَرَّ عَلَىٰ نَفْسِهِ فِي بَابِ الزَّوْنِ وَالسَّرْقَةِ لَا يُقَامُ عَلَيْهِ الْحَدُّ مَا لَمْ يَذْكُرِ اللَّفْظُ الصَّرِيحَ وَلِهَذَا الْمَعْنَى لَا يُقَامُ الْحَدُّ عَلَى الْأَخْرَاسِ بِالْإِشَارَةِ وَلَوْ قَذَفَ رَجُلًا بِالزَّوْنِ فَقَالَ الْآخَرُ صَدَقْتَ لَا يَجِبُ الْحَدُّ عَلَيْهِ لِاحْتِمَالِ التَّصْدِيقِ لَهُ فِي غَيْرِهِ .

### ترجمہ

اور کنایہ کے اندر تردد و احتمالات کے معنی پائے جانے کی وجہ سے ان کے ذریعہ عقوبات (سزائیں) نافذ نہیں کی جائیں گی حتیٰ کہ اگر کوئی شخص اپنے اوپر الفاظ کنائی کے ذریعہ زنا اور چوری کے سلسلہ میں کوئی قرار کرے تو اس پر اس

وقت تک حد قائم نہیں کی جائے گی جب تک کہ وہ شخص لفظ صریح نہ استعمال کر لے اور اسی معنی تردد کی وجہ سے گونگے پر، اشارہ سے اقرار کرنے کے بسبب حد قائم نہیں کی جائے گی اور اگر کسی آدمی نے کسی مرد پر زنا کی تہمت لگائی پھر دوسرے شخص نے صدقت کہہ دیا کہ تو نے سچ کہا تو اس صدقت کہنے والے شخص پر حد واجب نہ ہوگی اس احتمال کی وجہ سے کہ اس نے قاذف کی تہمت قذف کے علاوہ کسی اور بات کی تصدیق کی ہو۔

**تفسیر:** ولو جود المعنی الخ کنایہ کے معنی میں چونکہ پوشیدگی اور تردد ہوتا ہے لہذا کنایہ کے ذریعہ حدود نافذ نہیں کی جاسکتی خواہ معنی کی تعیین پر نیت یا دلالت حال ہی موجود کیوں نہ ہوں کیونکہ حدود ادنیٰ شبہ سے ختم ہو جاتی ہیں جیسا کہ حدیث میں ہے الحدود تنذرئی بالشبهات لہذا اگر کوئی شخص جامعۃ فلانۃ کہے یا واقعۃ کہے یا وطینۃ کہے تو اس کے اس کلام سے جماع مراد لیکر اس پر حد زنا نافذ نہیں کی جائے گی کیونکہ جامع کے معنی اتفاق کرنے اور موافقت کرنے کے بھی آتے ہیں علیٰ ہذا القیاس، اسی طرح اگر کوئی شخص اخذت مال فلان کہے تو چوری پر محمول کر کے اس پر حد سرقت نافذ نہ ہوگی جب تک کہ صریح لفظ نہ بول دے مثلاً جب تک کہ زینت فلانۃ یا منقوت مال فلان نہ کہہ دے لہذا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص زنا یا چوری کے سلسلہ میں اپنے اوپر کوئی اقرار کرے تو جب تک وہ شخص الفاظ صریح نہیں بولے گا اس وقت تک اس پر حد نافذ نہیں کی جائے گی، ولہذا المعنی لا یقام الحد الخ اسی تردد اور احتمال کی بناء پر گونگے آدمی پر شخص اشارہ سے کسی جرم کے اقرار کرنے کے نتیجہ میں حد نافذ نہیں کی جائے گی اور اگر کسی نے کسی پر تہمت زنا لگائی حالانکہ اس نے زنا نہیں کیا تھا اور کسی دوسرے آدمی نے اس کی تصدیق کرتے ہوئے صدقت کہہ دیا یعنی تو نے سچ کہا تو اس پر یعنی صدقت کہنے والے پر حد قذف نافذ نہیں ہوگی کیونکہ اس کے قول (صدقت) میں یہ بھی احتمال ہے کہ ہو سکتا ہے یہ کسی اور معاملہ میں قاذف کی تصدیق کر رہا ہو نہ کہ ثبوت زنا میں لہذا صرف قاذف پر حد قذف نافذ ہوگی نہ کہ مبہم تصدیق کرنے والے پر، ہاں اگر قاذف کی کسی آدمی نے صراحتاً تصدیق کر دی کہ اس تصدیق میں کوئی شبہ باقی نہ رہے تو چونکہ قاذف کی تصدیق بھی قذف ہے اس لئے اب تصدیق کرنے والے پر بھی حد قذف نافذ ہوگی جس طرح قاذف پر حد نافذ ہوتی ہے لانہما سواء۔

### اختیاری مطالعہ

مجاز اور کنایہ میں فرق | دونوں کا فرق ما قبل میں معلوم ہو گیا، یعنی مجاز، متعارف ہونے اور قرینہ سے پہلے بمنزلہ کنایہ کے ہے الی آخرہ ال بیان یہ کہتے ہیں کہ مجاز میں تو اصل معنی مراد نہیں ہو سکتے مگر کنایہ میں اصل معنی مراد ہو سکتے ہیں یعنی معنی ملزم، جیسے طویل التجاد کے لازمی و کنائی معنی لے بے قد والے کے ہیں اور اصل (ملزم) معنی ہیں لے پر تلہ والا، لہذا لے بے قد والا معنی مراد لینے کے ساتھ اس کے اصل معنی مراد لینا بھی جائز ہوگا (البلاغۃ ص ۷۱) نیز مجاز میں ملزم بول کر لازم مراد ہوتا ہے جیسے اسد بول کر شجاع مراد ہوتا ہے، شیر کے لئے شجاعت لازم ہے اور کنایہ میں لازم بول کر ملزم۔ **مفہمہ:** اعتدی کہہ کر طلاق کی نیت کرنا اس میں مجاز بھی ہے اور کنایہ بھی، کنایہ بایں طور کہ اعتدی کے معنی شمار کرنا ہے خواہ کوئی بھی چیز ہو، لہذا یہ محض لفظ ہے اس کی مراد ظاہر نہیں ہوتی پھر متکلم اس سے ایام عدت شمار کرنے کے لئے نیت کر لے تو اس کے تسمیلات میں سے ایک

کی تعین ہوگئی اور اعتدی مجاز بایں طور ہے کہ اس سے طلاق مراد ہے اسلئے کہ وہ عدت کے دنوں کے گننے کا سبب ہوتی ہے۔

فَصْلٌ فِي الْمُتَقَابِلَاتِ نَعْنِي بِهَا الظَّاهِرَ وَالنَّصَّ وَالْمُفَسِّرَ وَالْمُحَكِّمَ مَعَ مَا يُقَابِلُهَا مِنَ الْخَفِيِّ وَالْمَشْكِلِ وَالْمُجْمَلِ وَالْمُتَشَابِهِ فَالظَّاهِرُ اسْمٌ لِكُلِّ كَلَامٍ ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ لِلْسَّمَاعِ بِنَفْسِ السَّمَاعِ مِنْ غَيْرِ تَأْمُلٍ وَالنَّصُّ مَا سَبَقَ الْكَلَامُ لِأَجْلِهِ وَمِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَاحِلَ اللَّهِ الْبَيْعِ وَحُرْمَ الرِّبَا فَالآيَةُ سَبَقَتْ لِبَيَانِ التَّفْرِيقَةِ بَيْنَ الْبَيْعِ وَالرِّبَا رَدًّا لِمَا ادَّعَاهُ الْكُفَّارُ مِنَ التَّسْوِيَةِ بَيْنَهُمَا حَيْثُ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَقَدْ عَلِمَ حُلُّ الْبَيْعِ وَحُرْمَةُ الرِّبَا بِنَفْسِ السَّمَاعِ فَصَارَ ذَلِكَ نَصًّا فِي التَّفْرِيقَةِ ظَاهِرًا فِي حُلِّ الْبَيْعِ وَحُرْمَةِ الرِّبَا.

### تسریح

یہ فصل متقابلات کے بیان میں ہے، ہم متقابلات سے ظاہر اور نص اور مفسر اور محکم چاروں کو مع ان چیزوں کے مراد لیتے ہیں جو ان چاروں کے مقابل ہوتی ہیں یعنی خفی اور مشکل اور مجمل اور متشابہ۔

فالظاہر الخ پس ظاہر ہر اس کلام کا نام ہے جس کی مراد سامع کے سامنے محض کلام سنتے ہی بلا غور و فکر ظاہر ہو جائے، اور نص وہ مقصود کلام ہے جس کی وجہ سے کلام لایا گیا ہو اور ظاہر اور نص میں سے ہر ایک کی مثال اللہ تعالیٰ کے قول **احلّ الله البيع وحرم الربوا** میں ہے، چنانچہ آیت بیع اور ربوا کے درمیان فرق بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے اس قول کفار کو رد کرنے کی غرض سے جس کا کفار نے دعویٰ کیا تھا یعنی بیع اور ربوا کے درمیان برابری اور مساوات کا، اس طرح سے کہ وہ کہتے تھے **انما البيع مثل الربوا** کہ بیع ربوا کے مانند ہے، اور بیع کا حلال ہونا اور ربوا کا حرام ہونا محض کلام سننے سے ہی معلوم ہو گیا، پس وہ قول باری تعالیٰ بیع اور ربوا کے مابین فرق بیان کرنے میں نص ہو گیا اور حلت بیع اور حرمت ربوا میں ظاہر۔

تفسیر: یہ فصل متقابلات کے بیان میں ہے یعنی اس فصل کے اندر ایسی چند چیزوں کا بیان ہے جن کا دوسری چند چیزوں سے تقابل اور تضاد ہے، تقابل اور تضاد دونوں کا ایک ہی مطلب ہے چنانچہ مصنف نے یہاں متقابلات کا لفظ استعمال کیا ہے اور دو تین صفحات کے بعد ضد کا لفظ استعمال کیا ہے چنانچہ فرمایا **وَصِدُّ الظَّاهِرِ الْخَفِيِّ** اور تقابل اور تضاد کا مطلب یہ ہے کہ دو چیزیں ایک زمانہ میں ایک جہت سے محل واحد میں جمع نہ ہو سکیں، جیسے کسی چیز کا ظاہر ہونا اور خفی ہونا جمع نہیں ہو سکتا لہذا ظاہر خفی کا مقابل ہے اور نص مشکل کا مقابل ہے اور مفسر مجمل کا مقابل ہے اور محکم متشابہ کا مقابل ہے اور یہ کل آٹھ قسمیں ہوں گی اور تقابل کا لفظ اس لئے استعمال کیا کہ شئی اپنے مقابل سے خوب واضح ہو جاتی ہے چنانچہ مشہور مقولہ ہے **وَبَصِیْذُهَا تَبْیِیْنُ الْأَشْیَاءِ** (ظاہر نص مفسر محکم کا آپس میں تقابل مقصود نہیں ہے) مگر اعتراض یہ ہے کہ ایسی چیزوں کا بیان پہلے بھی تو گذر چکا ہے جن میں باہم تضاد اور تقابل تھا مثلاً خاص عام کا مقابل ہے، حقیقت مجاز کا

مقابل ہے اور صریح کہنا یہ کہ مقابل ہے مگر وہاں تقابل کے لئے علیحدہ سے کوئی لفظ استعمال نہیں کیا تھا آخر اس کی کیا وجہ ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں چونکہ متعدد چیزوں کا اپنی ضدوں کے ساتھ بیان ہے اس لئے کثرتِ اقسام اور تعدد کی بناء پر بطور خاص یہاں مقابلات کا لفظ استعمال کر لیا گیا ہے۔

**دلیل حصر:** (لفظ کی یہ چار قسمیں ظہورِ معنی کے اعتبار سے ہیں) کلام ظاہر المراد میں تاویل و تخصیص کا احتمال ہو گا یا نہیں؟ اگر احتمال ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو ظہورِ نفس صیغہ سے ہو گا یا سوق کلام سے ماول ظاہر اور دوسرا نص ہے اور اگر تاویل و تخصیص کا احتمال نہیں ہے تب بھی دو حال سے خالی نہیں، احتمالِ نسخ ہے یا نہیں، اول مفسر ہے اور دوسرا محکم ہے۔

**ظاہر کی تعریف:** ظاہر ہر وہ کلام ہے جس کی مراد سامع کو بلا تاویل محض کلام سنتے ہی معلوم ہو جائے یعنی جب سامع الہی لسان ہو تو وہ کلام کی مراد کو محض سنتے ہی بغیر غور و فکر کئے جان لے۔

**فوائد قیود:** فالظاہر اس ظاہر سے مراد ظاہر اصطلاحی ہے اور ظہور المراد میں ظہور سے ظہور لغوی مراد ہے تاکہ تعریف اشیٰ لنفسہ لازم نہ آئے مِنْ غَیْرِ تَامِلٍ کی قید سے خفی مشکل مجمل تشابہ نکل گئے کیونکہ خفی کی مراد طلب سے اور مشکل کی مراد طلب کے بعد تاویل کے ذریعہ ظاہر ہوتی ہے نہ کہ بلا تاویل کے، اور مجمل کی مراد بیان مجمل کے ذریعہ معلوم ہوتی ہے، اور تشابہ کی مراد اس دنیا میں ظاہر ہی نہیں ہوتی لہذا مِنْ غَیْرِ تَامِلٍ کی قید سے خفی مشکل مجمل تشابہ سب نکل گئے۔

**اعتراض:** ظاہر کی تعریف بنفس السماع تک پوری ہوگئی تو مِنْ غَیْرِ تَامِلٍ کی کیا ضرورت تھی؟ **جواب:** یہ ہے کہ مِنْ غَیْرِ تَامِلٍ بنفس السماع کا ہی بیان ہے، بنفس السماع ای بجز دسماع الکلام لہذا نص بھی نکل گیا کیونکہ اس کی مراد صرف کلام سے ظاہر نہیں ہوتی بلکہ سوق کلام سے ظاہر ہوتی ہے نیز مفسر و محکم کی مراد کے ظاہر ہونے میں بھی دیگر قرآن موجود ہوتے ہیں مثلاً مفسر میں وضاحت مِنْ قَبْلِ الْمُحْكَمِ ہوتی ہے جس بناء پر وہ احتمال تخصیص و تاویل سے محفوظ رہتا ہے اور محکم کا تو کہنا ہی کیا وہ تو خود یہ واضح کر دیتا ہے کہ یہ کلام محکم ہے جو قوت میں سب سے بلند ہے کہ اس میں احتمالِ نسخ بھی نہیں ہوتا اور احتمالِ نسخ نہ ہونا یا تو آپ ﷺ کی وفات ہونے کی وجہ سے ہو اور اس کو محکم لغیرہ کہتے ہیں یا پھر وہ کلام تو حید باری یا وجود باری یا صفات باری سے متعلق ہو اور اس کو محکم لعینہ کہتے ہیں، لہذا ظاہر کی تعریف سے مفسر اور محکم بھی نکل گئے۔

**نص کی تعریف:** نص وہ چیز ہے جس کے لئے کلام کو لایا گیا ہو یعنی کلام کو لانے کا جو مقصود ہو وہ نص کہلاتا ہے لہذا ظاہر اور نص نفس ظہور میں تو شریک ہیں مگر نص میں ظاہر کے بالمقابل بوجہ سوق کلام ظہور اور وضاحت زیادہ ہوتی ہے۔

**مفادہ:** متقدمین کے نزدیک یہ چاروں قسمیں یعنی ظاہر، نص، مفسر، محکم وجود کے اعتبار سے باہم متداخل ہیں البتہ مفہوم کے اعتبار سے متمایز ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ ظاہر نفس صیغہ سے واضح ہوتا ہے خواہ کلام اس کے لئے لایا گیا ہو یا نہیں اور نص کے اندر سوق کلام کا اعتبار ہوتا ہے خواہ تخصیص و تاویل کا احتمال رکھے یا نہ رکھے اور مفسر میں عدم تخصیص کا

اعتبار ہوتا ہے، خواہ نسخ کا احتمال ہو یا نہ ہو اور محکم میں ان میں سے کسی بھی چیز کا اعتبار نہیں ہوتا لہذا ظاہر تمام قسموں سے اعم ہے اور نص باقی قسموں سے اعم ہے دیکھئے مفہوم کے اعتبار سے ان قسموں میں فرق ظاہر ہو گیا اور یہ قسمیں باہم متداخل اس طرح ہیں کہ ظاہر نص میں داخل ہے اور نص مفسر میں اور مفسر محکم میں داخل ہے کیونکہ ظاہر کے بارے میں ابھی ابھی آپ نے ایک قید یہ سنی ہے کہ کلام اس کے لئے لایا گیا ہو یا نہیں تو شق اول یہ ہے کہ کلام اس کے لئے لایا گیا ہو اور نص بھی وہی ہے جس کے لئے کلام کو لایا گیا ہو تو اب ظاہر نص میں داخل ہو گیا اسی طرح نص میں آپ نے یہ پڑھا ہے کہ خواہ تخصیص کا احتمال رکھے یا نہ رکھے تو اس میں شق ثانی یہ ہے کہ تخصیص کا احتمال نہ رکھے تو اب نص مفسر میں داخل ہو گیا کیونکہ مفسر میں بھی تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا، اسی طرح مفسر میں آپ نے پڑھا ہے کہ خواہ نسخ کا احتمال ہو یا نہ ہو تو اس میں شق ثانی یہ ہے کہ نسخ کا احتمال نہ ہو اور محکم میں بھی نسخ کا احتمال نہیں ہوتا، لہذا مفسر محکم میں داخل ہو گیا، اور متاخرین کے یہاں مشہور یہ ہے کہ یہ اقسام باہم متباہن ہیں یعنی ظاہر میں عدم سوق کلام کی شرط ہے یعنی کلام اس کے لئے چلایا نہ گیا ہو اور نص میں سوق کلام کی شرط ہے احتمال تاویل و تخصیص کے ساتھ ساتھ، اور مفسر میں احتمال تخصیص و تاویل نہ ہونے کی شرط ہے البتہ مفسر میں احتمال نسخ ضرور رہتا ہے اور محکم میں احتمال نسخ نہ ہونے کی شرط ہے۔

ظاہر اور نص کی مثال: **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا** یہ آیت بیع اور ربوا (سود) میں فرق بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے، اور اس میں کفار کے قول کا رد ہے کیونکہ وہ لوگ ربوا کے حلال ہونے کا اعتقاد رکھتے تھے اور بیع اور ربوا دونوں کو حلال ہونے میں برابر سمجھتے تھے یعنی **انما البيع مثل الربوا** کہتے تھے اور یہ کہتے تھے کہ دونوں میں نفع ہی تو مقصود ہوتا ہے لہذا یہ دونوں برابر ہیں چنانچہ ان کے رد میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ بیع حلال ہے اور ربوا حرام ہے اور ظاہر ہے کہ حرام اور حلال برابر نہیں ہو سکتے بلکہ دونوں میں باہم فرق ہے اور اس آیت کے ظاہر یعنی لفظ **أَحَلَّ** سے بیع کا حلال ہونا اور لفظ **حَرَّمَ** سے ربوا کا حرام ہونا بلا غور و فکر کے سمجھ میں آتا ہے لہذا بیع کے حلال ہونے اور ربوا کے حرام ہونے میں یہ آیت ظاہر ہے، ایک ہی آیت ظاہر بھی ہے اور نص بھی ہے۔

**خلاصہ:** بیع اور سود کے درمیان فرق بیان کرنے میں یہ آیت نص ہے اور اباحت بیع اور حرمت ربوا میں ظاہر ہے۔

ظاہر اور نص کی اردو مثال: ”آج ہمارے استاذ صاحب صبح سویرے جب گھنٹہ بج ہی رہا تھا تو درس گاہ میں تشریف لے آئے تھے“ دیکھئے اس مثال میں مقصود کلام استاذ کے صبح سویرے درس گاہ میں تشریف لانے کو بتلانا ہے اور ساتھ ساتھ گھنٹہ کا بجنا بھی واضح ہو رہا ہے لہذا اس کلام میں استاذ صاحب کا صبح سویرے درس گاہ میں آنا نص اور گھنٹہ بجنے کا معلوم ہونا ظاہر ہے اور اگر اس طرح بیان کریں کہ صبح گھنٹہ اس وقت بجا تھا جب حضرت الاستاذ درس گاہ میں تشریف لائے تھے تو اس کلام کا مقصود گھنٹہ بجنے کو بتلانا ہے اور درس گاہ میں استاذ صاحب کا آنا بھی معلوم ہو گیا جو محض ظاہر کلام ہے نہ کہ مقصود کلام، دیکھئے اس مثال میں گھنٹہ بجنے کو بتلانا نص ہے اور استاذ صاحب کا درس گاہ میں آنے کا معلوم ہونا ظاہر ہے۔



## اختیاری مطابحه

انما البیع مثل الربوا تشبیہ، حلال ہونے میں ہے مگر قیاس کے تقاضے سے تو انما الربوا مثل البیع کہنا چاہیے تھا کیونکہ کلام ربوا میں ہے نہ کہ بیع میں۔

یہ بطور مبالغہ کے ہے کہ کفار اپنے خیال میں ربوا کو انتہائی درجہ حلال سمجھتے تھے اس لئے ربوا سے بیع کو تشبیہ دی اور ربوا کو مشبہ بہ بنایا اور مشبہ بہ مشبہ سے قوی ہوتا ہے (نور الانوار ص ۸۷، حاشیہ) اور اس کو تشبیہ مقلوب کہتے ہیں اور یہ جائز ہے۔ **فائدہ:** کفار ربوا کو حلال اور ربوا اور بیع کو برابر خیال کرتے تھے تو یہ آیت حرمت ربوا اور تفریقہ بین الربوا و البیع میں نص ہے مالا لکہ آپ حرمت ربوا میں ظاہر کہتے ہیں۔

الجواب: ربوا کا حرام ہونا تو شروع آیت سے معلوم ہو ہی گیا تھا یعنی الذین یا کلون الربوا الخ سے لہذا یہ آیت صرف فرق بیان کرنے میں نص ہے یعنی بیع اور ربوا کے درمیان فرق بیان کرنے میں نص ہے نہ کہ حرمت ربوا میں اجواء: فتوہ أحلّ الله البیع لفظ بیع خاص عام مشترک اور مؤول میں سے عام ہے کیونکہ اس پر الف لام استغراقی داخل ہے اور عام کی دونوں قسموں میں سے عام خص عند البعض ہے اور باعتبار استعمال حقیقت، مجاز، صریح اور کنایہ میں سے حقیقت ہے اور صریح ہے اور باعتبار وضوح لفظ ظاہر، نص، مفسر اور محکم میں سے ظاہر ہے۔

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى فَإِنْ كُحُوا مَاطَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلْتُ وَرُبَاعَ سَبَقَ الْكَلَامُ لِبَيَانِ الْعَدَدِ وَقَدْ عَلِمَ الْإِطْلَاقُ وَالْإِجْزَاءُ بِنَفْسِ السَّمْعِ فَصَارَ ذَلِكَ ظَاهِرًا فِي حَقِّ الْإِطْلَاقِ نَصًّا فِي بَيَانِ الْعَدَدِ

## ترجمہ

”اور اسی طرح (یعنی ظاہر اور نص کی پہلی مثال کی طرح) اللہ کا قول فانکحوا الخ ہے کلام کو بیان عدد منکوحات کے لئے لایا گیا ہے اور اطلاق یعنی اباحت نکاح اور اس کی اجازت محض کلام سننے سے ہی معلوم ہوگئی پس یہ قول باری تعالیٰ اباحت نکاح میں ظاہر ہے اور بیان عدد منکوحات میں نص ہے۔

**تفسیر بیع:** یہاں سے مصنف ظاہر اور نص کی دوسری مثال بیان فرما رہے ہیں اور وہ مثال قول باری تعالیٰ فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی وثلث ورباع وإن خفتن ألا تعدلوا فواحدة ہے ”پس نکاح کرو ان عورتوں سے جو تم کو پسند آئے“ (شرطیکہ شریعت میں تمہارا ان عورتوں سے نکاح کرنا حلال بھی ہو) خواہ دو دو عورتوں سے نکاح کرو یا تین تین عورتوں سے یا چار چار عورتوں سے۔ یہ آیت بیان عدد کے لئے لائی گئی ہے کہ تم لوگ ایک ساتھ چار عورتوں سے نکاح کر سکتے ہو جیسا کہ مثنی وثلث ورباع کے الفاظ سے معلوم ہوا، گویا چار عورتوں سے نکاح کرنے تک حد ہے اس سے زیادہ کی اجازت نہیں ہے اور فانکحوا چونکہ صیغہ امر ہے جس کا ادنیٰ درجہ اباحت ہے لہذا اہل زبان لفظ فانکحوا کو نہی نکاح کے اطلاق یعنی نکاح کے مباح اور جائز ہونے کو سمجھ لیں گے، تو خلاصہ یہ ہوا کہ بیان عدد میں یہ آیت نص ہے اور اطلاق کے حق میں یعنی اباحت نکاح میں ظاہر ہے۔ عزیزو! یہاں تک عبارت کی تشریح

مکمل ہو چکی ہے مگر اختیاری مطالعہ کے ضمن میں کچھ علمی سوال و جواب ذکر کئے گئے ہیں جو طلبہ حضرات کے لئے بہترین ذخیرہ ہیں۔

### اختیاری مطالعہ

**فائدہ:** فانکحوا ما طاب لکم الخ کے سلسلہ میں اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ یہ آیت تو اباحت نکاح کو بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے لہذا بیان عدد میں یہ آیت نص نہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت میں مثنیٰ وثلث ورباع بیان عدد کا قرینہ ہے نیز جب حکم قید کے ساتھ لگتا ہے تو قید ہی مقصود ہوتی ہے نہ کہ مفید چنانچہ آیت مذکورہ میں مثنیٰ وثلث ورباع قید ہے، نیز اس آیت کے آخری جز فواحدة سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ آیت بیان عدد کے لئے لائی گئی ہے کیونکہ اباحت نکاح تو شروع آیت وَاِنْ جَفْتُمْ اِلَّا تَقْسَطُوا اور دیگر آیات قرآن سے مفہوم ہو رہی ہے۔

**فائدہ:** قرآن شریف میں اثنین کا لفظ استعمال نہیں کیا گیا اور نہ دو عورتوں میں شرکت لازم آتی کیونکہ فانکحوا جمع کا صیغہ ہے جس کے مخاطب متعدد لوگ ہیں اور اثنین سے مراد دو عورتیں ہیں لہذا متعدد لوگوں کا محض دو عورتوں سے نکاح کرنا لازم آتا ہے، جبکہ شرکت فی النکاح جائز نہیں ہے۔

**فائدہ:** بعض اصحاب ظواہر، روافض میں سے یہ کہتے ہیں کہ آیت کے اندر نو عدد عورتوں سے نکاح کا جائز ہونا معلوم ہو رہا ہے کیونکہ مثنیٰ بمعنی اثنین سے دو عورتوں سے نکاح کا جواز معلوم ہوا پھر اس کے بعد ثلث بمعنی ثلاث سے تین عورتوں سے نکاح کا ثبوت معلوم ہوا پھر رباع بمعنی اربع سے چار عورتوں سے نکاح کا ثبوت معلوم ہوا اور واو چونکہ جمع کا فائدہ دیتا ہے لہذا نو عورتوں سے نکاح کا ثبوت ہو گیا، اور بعض روافض اٹھارہ عورتوں سے نکاح کے جائز ہونے کے قائل ہیں اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ ان تینوں عددوں (مثنیٰ وثلث ورباع) میں ہر ایک مکرر کے معنی میں ہے یعنی مثنیٰ کے معنی ہیں دو، لہذا چار عورتوں سے نکاح کا ثبوت ہوا اور ثلث کے معنی ہیں تین تین اور رباع کے معنی ہیں چار چار، اور واو چونکہ جمع کے لئے آتا ہے تو ان تمام کو اگر جمع کیا جائے تو ایک وقت میں اٹھارہ عورتوں سے نکاح کرنا ثابت ہو گیا۔

الجواب: اہل عرب جب عدد کثیر کو عدد قلیل کے بعد استعمال کرتے ہیں تو عدد قلیل عدد کثیر میں داخل ہوتا ہے اور ہمارا محاورہ بھی یہی ہے جیسا کہ آپ حضرات کو بھی معلوم ہے کہ اگر کوئی شخص کسی سے یہ سوال کرے کہ آپ کی عمر کتنی ہے اور وہ جواب دے کہ تیس سال بلکہ پچیس سال دیکھئے، اس کا مقصد ۳۰، اور ۳۵ کا مجموعہ مراد نہیں ہے بلکہ ۳۰ میں مزید ۵ کا اضافہ کرنا مقصود ہے نیز واو اس جگہ حکم میں جمع کرنے کے لئے ہے نہ کہ وجود میں یعنی یہ بیان کرنا ہے کہ جس طرح نکاح دو عورتوں سے کرنا جائز ہے اسی طرح تین اور چار سے بھی جائز ہے۔ گویا کہ حکم نکاح کی حد بیان کر دی گئی۔

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ آیت کے اندر واو بمعنی او ہے برائے ماضی چنانچہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو قیس بن حارث کے نکاح میں آٹھ عورتیں تھیں تو حضور نے فرمایا طَلِّقْ اَرْبَعًا وَاَمْسِكْ اَرْبَعًا فَعَجَلَ يَقُولُ لِلْمَرْأَةِ الَّتِي لَمْ تَلِدْ مَنِيَّ يَا فُلَانَةُ اِبْرَازِي وَالَّتِي قَدْ وَلَدَتْ يَا فُلَانَةُ اِقْبَلِي اور غیلان بن مسلمہ ثقفی جب اسلام لائے تو ان کے نکاح میں چودہ عورتیں تھیں، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ چار کو رکھ لو اور باقی کو جدا کر دو۔

**فائدہ:** اگر کوئی شخص یہ کہے کہ آیت کے اندر دو اور تین اور چار عورتوں کا تو ذکر کیا گیا ہے مگر ایک کا ذکر کیا ہی نہیں تو جواب یہ ہے کہ ایک سے نکاح کا جواز تو لفظ فانکحوا سے معلوم ہو ہی گیا کہ ایک اقل درجہ ہے۔

**فائدہ:** فانكحوا مطاب میں مابمعنی مکن ہے، مکن عموماً ذوی العقول اور ماغیر ذوی العقول کے لئے آتا ہے مردوں لفظ ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوتے رہتے ہیں۔

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً نَصٌّ فِي حُكْمٍ مَنْ لَمْ يُسَمِّ لَهَا الْمَهْرَ وَخَانِئاً فِي اسْتِئْذَانِ الزَّوْجِ بِالطَّلَاقِ وَإِشَارَةً إِلَى أَنَّ النِّكَاحَ بِدُونِ ذِكْرِ الْمَهْرِ يَصِحُّ وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرُومٌ مِنْهُ عَتَقَ عَلَيْهِ نَصٌّ فِي اسْتِحْقَاقِ الْعَتَقِ لِلْقَرِيبِ وَظَاهَرٌ فِي ثُبُوتِ الْمِلْكِ لَهُ.

### ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی اس سے پہلی مثال کی طرح) اللہ تعالیٰ کا قول لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً اس عورت کے حق میں نص ہے جس کا مہر متعین نہ کیا گیا ہو اور شوہر کے طلاق دینے کے ساتھ مستقل بنفسہ ہونے میں ظاہر ہے اور (اس قول باری تعالیٰ میں) اشارہ اس جانب ہے کہ نکاح، مہر ذکر کئے بغیر صحیح ہو جاتا ہے اور اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرُومٌ مِنْهُ عَتَقَ عَلَيْهِ قریبی رشتہ دار کے لئے آزادی کے مستحق ہونے میں نص ہے اور اس مالک ہونے والے کے لئے ملک ثابت ہونے میں ظاہر ہے۔

**تشریح:** لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَعُوهُنَّ ”تم پر کوئی مواخذہ نہیں ہے اگر تم عورتوں کو طلاق دیدو، ان کے ساتھ جماع کرنے سے پہلے اور مہر کے متعین کرنے سے پہلے اور ان کو ایک جوڑا دیدو (اپنی اپنی حیثیت کے مطابق اور مہر وغیرہ کا کوئی مواخذہ نہیں) یہاں سے مصنف ”ظاہر اور نص کی تیسری مثال بیان فرما رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ اس آیت کے ذریعہ اس عورت کا حکم بیان کرنا مقصود ہے جس کا مہر متعین نہیں تھا اور قبل الجماع اس کو طلاق پڑ گئی کہ اس کے لئے صرف متعہ یعنی ایک جوڑا کپڑا ہے نہ کہ مہر، نہ مہر مثل اور نہ نصف مہر اور طلقتم کے لفظ سے ظاہر ہوتا ہے کہ طلاق کا اختیار مردوں کو ہے نہ کہ عورتوں کو، لہذا اطلاق کے معاملے میں شوہر مستبد یعنی مستقل بنفسہ ہے کیونکہ طلقتم جمع مذکر کا صیغہ ہے جس کی نسبت مردوں کی طرف ہے اور اس آیت میں غور کرنے سے اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ نکاح کے وقت مہر ذکر کئے بغیر بھی نکاح صحیح ہو جاتا ہے کیونکہ اس آیت میں ان عورتوں کے متعلق طلاق کا ذکر ہے جن کا مہر متعین نہیں کیا گیا تھا، اور طلاق جب ہی ہو سکتی ہے جبکہ پہلے سے نکاح صحیح موجود ہو، لہذا معلوم ہوا کہ مہر کا ذکر کئے بغیر بھی نکاح صحیح ہو جاتا ہے۔

ظاہر اور اشارہ میں فرق: ظاہر میں تا مل کی ضرورت نہیں پڑتی جبکہ اشارہ میں بر بنائے خفاء تا مل اور غور و فکر کی ضرورت پڑتی ہے۔

**خلاصہ:** مطلقہ قبل الدخول کا حکم بران رنے میں یہ آیت نص ہے جبکہ اس کا مہر متعین نہ ہو لہذا اس کو صرف جوڑا ملے گا نہ کہ مہر، اور طلاق کا اختیار مردوں کے لئے ہونے میں یہ آیت ظاہر ہے۔

و كَذَلِكَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْخَ ظَاهِرٌ أَوْ نَصٌّ كِيُتَمَحَّى مِثَالُ: مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرُومٍ مِنْهُ عَتَقَ عَلَيْهِ هُـ "جو شخص اپنے کسی خونی رشتہ دار کا مالک ہو جائے جس کا نکاح اس سے حرام ہو تو وہ رشتہ دار اس کی جانب سے آزاد ہو جائے گا (بلا اس کے اختیار اور نیت کے) یہ حدیث اس سلسلہ میں نص ہے کہ قریبی رشتہ دار اگر مملوک بن جائے تو اس کو فوراً آزادی مل جانے کا استحقاق ہو جاتا ہے دو شرطوں کے ساتھ ۱۔ مالک اور مملوک میں خونی رشتہ ہو ۲۔ مالک اور مملوک میں باہم نکاحی تعلق حرام ہو لہذا اگر کوئی شخص اپنے چچا کی لڑکی کا مالک بن جائے تو وہ بلا اس کی مرضی کے آزاد نہ ہوگی کیونکہ شرط ثانی مفقود ہے کہ دونوں میں باہم نکاح حرام نہیں ہے اور اگر کوئی شخص اپنی رضاعی بہن کا مالک بن جائے تو وہ بھی بلا اس کی مرضی کے آزاد نہ ہوگی کیونکہ شرط اول مفقود ہے کہ دونوں میں باہم خونی رشتہ نہیں ہے اور اس حدیث کے اندر لفظ مَلَكَ سے ظاہر ہوتا ہے کہ آدمی اپنے خونی رشتہ دار کا مالک بن سکتا ہے۔

**خلاصہ :** یہ حدیث قریبی رشتہ دار کے لئے حقوق آزادی ملنے میں نص ہے اور اس رشتہ دار پر ثبوت ملک کے سلسلہ میں ظاہر ہے۔

**اجواء :** قَوْلُهُ طَلَقْتُمْ طَلَاقَ كِيُتَمَحَّى مِثَالُ: مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرُومٍ مِنْهُ عَتَقَ عَلَيْهِ هُـ "جو شخص اپنے کسی خونی رشتہ دار کا مالک ہو جائے جس کا نکاح اس سے حرام ہو تو وہ رشتہ دار اس کی جانب سے آزاد ہو جائے گا (بلا اس کے اختیار اور نیت کے) یہ حدیث اس سلسلہ میں نص ہے کہ قریبی رشتہ دار اگر مملوک بن جائے تو اس کو فوراً آزادی مل جانے کا استحقاق ہو جاتا ہے دو شرطوں کے ساتھ ۱۔ مالک اور مملوک میں خونی رشتہ ہو ۲۔ مالک اور مملوک میں باہم نکاحی تعلق حرام ہو لہذا اگر کوئی شخص اپنے چچا کی لڑکی کا مالک بن جائے تو وہ بلا اس کی مرضی کے آزاد نہ ہوگی کیونکہ شرط ثانی مفقود ہے کہ دونوں میں باہم نکاح حرام نہیں ہے اور اگر کوئی شخص اپنی رضاعی بہن کا مالک بن جائے تو وہ بھی بلا اس کی مرضی کے آزاد نہ ہوگی کیونکہ شرط اول مفقود ہے کہ دونوں میں باہم خونی رشتہ نہیں ہے اور اس حدیث کے اندر لفظ مَلَكَ سے ظاہر ہوتا ہے کہ آدمی اپنے خونی رشتہ دار کا مالک بن سکتا ہے۔

وَحُكْمُ الظَّاهِرِ وَالنَّصِّ وَجُوبُ الْعَمَلِ بِهِمَا عَامَيْنِ كَأَنَّا أَوْ خَاصَّيْنِ مَعَ إِحْتِمَالِ إِرَادَةِ الْغَيْرِ  
وَذَلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْمَجَازِ مَعَ الْحَقِيقَةِ.

### ترجمہ

اور ظاہر اور نص کا حکم ان دونوں پر عمل کا واجب ہونا ہے خواہ وہ دونوں عام ہوں یا خاص، ان دونوں میں دوسرے معنی مراد ہونے کے احتمال کے ساتھ اور ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے معنی مراد ہونے میں ایسا ہے جیسا کہ مجاز حقیقت کے ساتھ۔

**تشریح :** یہاں سے مصنف "ظاہر اور نص کا حکم بیان فرما رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ ظاہر اور نص کا حکم یہ ہے کہ وہ دونوں عام ہوں یا خاص دونوں پر غیر کے احتمال کے ساتھ ساتھ عمل کرنا واجب ہے اور ان دونوں سے جو اللہ کی مراد ہو اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا بھی واجب ہے اور یہ ابو منصور مائتیدی اور اصحاب حدیث اور بعض معتزلہ کا مسلک ہے، اور ظاہر اور نص میں سے ہر ایک ایسا ہے جیسا کہ حقیقت کے مقابلہ میں مجاز و صاحت عام اور خاص کا بیان تو باقی میں گذر چکا ہے لہذا مصنف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ظاہر اور نص عام لفظ ہوں یا خاص، اور خاص و عام دونوں کی تعریفات گذر چکی ہیں تو چونکہ عام تخصیص کا احتمال رکھتا ہے اور خاص مجاز کا احتمال رکھتا ہے لہذا ظاہر اور نص میں اسی احتمال تخصیص

وجاز کے ساتھ ساتھ عمل کرنا واجب ہے مثلاً اَحَلَ اللّٰهُ الْبَيْعَ میں البیع الف لام استغراقی داخل ہونے کی وجہ سے عام ہے جو تمام قسموں کی بیوع حلال ہونے میں ظاہر ہے خواہ بیع مجہول ہو، یا ایسی بیع ہو جس میں طرفین میں سے کسی ایک کا فائدہ ہو وغیرہ وغیرہ۔

مگر یہ عموم شرعاً صحیح نہیں ہے لہذا البیع میں تخصیص ہوگی، اور ناجائز بیوع اس سے خارج ہو جائیں گی۔

**نوٹ:** ایک ہی لفظ ظاہر ہونے کے ساتھ کبھی خاص ہوگا اور کبھی عام، اسی طرح نص اور خاص میں نیز نص اور عام میں بھی کوئی تضاد نہیں ہے، مثلاً فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ میں مَنْ عام ہے، یہ آیت اس سلسلہ میں نص ہے کہ تم میں سے جو بھی رمضان کو پائے تو وہ روزہ رکھے خواہ وہ مریض ہو یا تندرست، مقیم ہو یا مسافر، لیکن اس عموم سے ومن كان الخ سے مریض اور مسافر کی تخصیص کر دی گئی، یا جیسے حتی تنكح نکاح کے معنی میں ظاہر ہے اور نکاح کی نسبت عورت کی طرف ہونے میں خاص ہے اور پھر تنکح کو اس کے ظاہر سے ہٹا کر بجائے نکاح کے وطی مراد لے لیں تو گویا یہ تاویل ہے۔

ظاہر اور نص کے حکم کے سلسلہ میں دوسرا قول: ظاہر اور نص کے حکم کے سلسلہ میں دوسرا قول علم و عمل کے واجب ہونے کا ہے بلا احتمال غیر، یعنی قطعی طریقہ سے اور یہ مسلک مشائخ عراق کرخی، بصاص، قاضی ابو زید وغیرہ کا ہے، اور یہ اختلاف مبنی ہے دوسرے اختلاف پر یعنی جن حضرات نے احتمال غیر کا اعتبار کیا ہے، انہوں نے وجوب عمل کو ظنی مانا ہے اور جنہوں نے اس احتمال غیر کا بوجہ عدم دلیل اعتبار نہیں کیا، انہوں نے وجوب علم و عمل کو قطعی مانا ہے جیسا کہ ماقبل میں خاص کی بحث میں اس کی تفصیل گزر چکی ہے، نور الانوار میں ہے کہ اس طرح کے احتمالات جو بلا دلیل ہوں وہ قطعیت میں مضرب نہیں ہے، مصنفؒ نے پہلے مسلک کو اختیار فرمایا یعنی ظاہر اور نص عام ہوں یا خاص تخصیص و تاویل کا احتمال رکھتے ہیں جس طرح حقیقت مجاز کا احتمال رکھتی ہے، مگر اس احتمال سے مراد وہ احتمال ہے جو ناشی بغیر الدلیل ہو جو قطعیت میں مضرب نہیں ہے اور یہ احتمال اگرچہ بعض کے نزدیک معتبر ہے مگر جمہور کے نزدیک معتبر نہیں ہے لہذا حکم کا قطعی یا ظنی ہونا مختلف فیہ ہے۔

### اختیاری مطالعہ

اعتراض و جواب: چلو ہم نے مان لیا کہ ظاہر اور نص کا حکم ظنی ہے مگر اسی ظاہر اور نص کے بارے میں آپ یہ بھی کہہ رہے ہیں عا میں کا نا او خاص میں کہ ظاہر اور نص عام کے صیغے کے ساتھ ہوں یا خاص کے، گویا ایک ہی شئی ظاہر بھی ہوگی اور خاص بھی اب ظاہر ہونے کے اعتبار سے اس کا حکم ظنی ہے اور چونکہ ظاہر خاص بھی ہے تو خاص ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا حکم قطعی ہونا چاہیے جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ خاص کا حکم قطعی ہے لہذا اعتراض کی بات یہ ہے کہ شئی واحد کا حکم ظنی بھی ہو اور قطعی بھی

ہو تو ایسا کیسے ہو سکتا ہے؟ الجواب وہ احتمال جو ناشی بغیر الدلیل ہو وہ قطعیت کے منافی نہیں ہے لہذا خاص جو کبھی ظاہر ہوگا اور کبھی نص وہ قطعی ہی رہے گا اور اس کی تمام تر تفصیل ماقبل میں گذر چکی ہیں۔

**فائدہ:** التأویل ہو صرف اللفظ عن الوجه الظاهر الی خلافہ سواء کان بالتخصیص او بالمجاز (نور الانوار ص ۸۶، حاشیہ ۲۵) تاویل کا مطلب یہ ہے کہ کلام میں چند احتمالات اور وجوہات ہوں بوجہ مجمل ہونے یا مشترک ہونے یا حقیقت ہونے کے، پھر ان احتمالات کو ختم کر کے کوئی ایک مراد متعین کی جائے یعنی لفظ کو اس کے ظاہری موجب سے پھیر دیا جائے مثلاً لفظ خاص ہو اور اس کو اس کے ظاہری معنی سے ہٹا کر دوسرے معنی مراد لئے جائیں۔

وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا إِذَا اشْتَرَىٰ قَرِيبُهُ حَتَّىٰ عَتَقَ عَلَيْهِ يَكُونُ هُوَ مُعْتَقًا وَيَكُونُ الْوَلَاءُ لَهُ

### ترجمہ

اور اسی اصل کی بناء پر (کہ ظاہر اور نص کے موجب پر عمل کرنا واجب ہے) ہم نے کہا کہ جب کسی آدمی نے اپنے قریبی رشتہ دار کو خرید اتنی کہ وہ قریبی رشتہ دار اس خریدنے والے پر (خریدنے کی وجہ سے) آزاد ہو گیا تو یہ خریدار معتق ہوگا اور ولایہ اسی معتق کے لئے ہوگا۔

**تشریح:** اس اصل اور ضابط کی بناء پر (کہ ظاہر اور نص کے موجب پر عمل کرنا واجب ہے) ہم نے کہا کہ مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَخْرَمٍ مِنْهُ عَتَقَ عَلَيْهِ مِلْكٌ کے لفظ سے قریبی رشتہ دار پر ملکیت کا ثابت ہونا ظاہر ہے اور اس قریبی رشتہ دار کے لئے آزادی کا ثابت ہونا نص ہے گویا نص اور ظاہر پر عمل واجب ہونے کی بناء پر اولاً قریبی رشتہ دار پر ملکیت ثابت ہوگی اور پھر فوراً اس پر آزادی کا ثبوت مرتب ہوگا لہذا اس قریبی رشتہ دار کو خریدنے والا معتق ہو اور وہ قریبی رشتہ دار معتق اور مسئلہ یہ ہے کہ معتق کے مرنے کے بعد اس کا متروکہ سامان جس کو ولایہ کہتے ہیں معتق کے لئے ہوتا ہے لہذا اس معتق کا سامان اس کے مرنے کے بعد معتق کو ملے گا جبکہ اس میتِ معتق کے ذوی الفروض اور عصبہ من جہۃ النسب نہ ہوں، یا پھر عصبہ نسبی نہ ہونے کی صورت میں اصحاب الفروض کا بچا ہو اما مالِ معتق کو ملتا ہے (اصحاب الفروض وہ حضرات ہیں جن کا حصہ میراث میں متعین ہے)

**فائدہ:** الْوَلَاءُ مِيرَاثٌ يَسْتَحِقُّهُ الْمَرْءُ بِسَبَبِ عَتَقِ شَخْصٍ فِي مِلْكِهِ اَوْ بِسَبَبِ عَقْدِ الْمَوَالَاتِ

(سراجی، ص ۶، حاشیہ)

### اختیاری مطالعہ

**فائدہ:** اس بارے میں اختلاف ہے کہ معتق کو ولایہ ملنے کا سبب کیا ہے تو بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ اس کا سبب اعتناق ہے یعنی معتق کا اس مملوک کو اختیار خود آزاد کرنا یعنی اس کا اَعْتَقْتُ کہنا کیونکہ حدیث میں ہے الْوَلَاءُ لِمَنْ اَعْتَقَ کہ ولایہ معتق کے لئے ہے اور بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ سبب ولایہ عتق ہے یعنی مملوک کا آزاد ہونا، خواہ یہ آزادی معتق کے آزاد کرنے سے حاصل ہو یا بغیر اس کے آزاد کئے خود بخود آزاد ہونے سے حاصل ہو اور خود بخود آزاد ہونے کا ثبوت اس حدیث سے ہے مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ الْخ کہ خونی قریبی رشتہ دار کا اگر کوئی مالک بن جائے تو وہ فوراً آزاد ہو جاتا ہے خواہ مالک اس کو

آزاد کرنے کا قصد کرے یا نہ کرے اور یہی مذہب رائج اور صواب معلوم ہوتا ہے چنانچہ ولّاء العتاقہ کہا جاتا ہے نہ کہ ولّاء الاعتاق۔

وَأَمَّا يَظْهَرُ التَّفَاوُتُ بَيْنَهُمَا عِنْدَ الْمُقَابَلَةِ وَلِهَذَا لَوْ قَالَ لَهَا طَلَّقِي نَفْسِكَ فَقَالَتْ أَبْنْتُ نَفْسِي يَقَعُ الطَّلَاقُ رَجْعِيًّا لِأَنَّ هَذَا نَصٌّ فِي الطَّلَاقِ ظَاهِرٌ فِي الْبَيْنُونَةِ فَيَتَرَجَّحُ الْعَمَلُ بِالنَّصِّ وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِأَهْلِ عُرَيْنَةِ إِشْرَبُوا مِنْ آبَوَالِهَا وَالْبَانِيهَا نَصٌّ فِي بَيَانِ سَبَبِ الشِّفَاءِ وَظَاهِرٌ فِي إِجَارَةِ شُرْبِ الْبَوْلِ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ اسْتَنْزَهُوا مِنَ الْبَوْلِ فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ نَصٌّ فِي وَجُوبِ الْإِخْتِرَازِ عَنِ الْبَوْلِ فَيَتَرَجَّحُ النَّصُّ عَلَى الظَّاهِرِ فَلَا يَحِلُّ شُرْبُ الْبَوْلِ أَصْلًا وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا سَقَنَتُ السَّمَاءُ فِيهِ الْعُشْرُ نَصٌّ فِي بَيَانِ الْعُشْرِ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَيْسَ فِي الْخَضِرَاوَاتِ صَدَقَةٌ مُؤَوَّلٌ فِي نَفْيِ الْعُشْرِ لِأَنَّ الصَّدَقَةَ تَحْتَمِلُ وَجُوهًا فَيَتَرَجَّحُ الْأَوَّلُ عَلَى الثَّانِي.

### ترجمہ

اور ظاہر اور نص کے درمیان فرق باہم مقابلہ کے وقت ظاہر ہوگا اور اسی (تفاوت باہمی کی) وجہ سے اگر کسی شوہر نے اپنی بیوی کو طَلَّقِي نَفْسِكَ کہا (تو اپنے آپ کو طلاق دے لے) پس عورت نے اس کے بعد أَبْنْتُ نَفْسِي کہا کہ میں نے اپنے آپ کو بانیہ کر لیا تو طلاق رجعی واقع ہوگی اس لئے کہ یہ (قول زوجہ) طلاق (رجعی) میں نص ۱۲ اور بینونت (طلاق بانیہ) میں ظاہر ہے پس نص پر عمل کرنا رائج ہوگا۔

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ الْخِ اور اسی طرح (یعنی قول سابق کے مثل ظاہر اور نص میں مقابلہ کے سلسلہ میں) نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول اہل عرینہ سے إِشْرَبُوا مِنْ آبَوَالِهَا وَالْبَانِيهَا (تم لوگ ان صدقہ کے اونٹوں کا پیشاب اور دودھ دونوں پیو) سبب شفاء کو بیان کرنے میں نص ہے اور پیشاب پینے کی اجازت میں ظاہر ہے اور حضور کا قول ثانی اسْتَنْزَهُوا مِنَ الْبَوْلِ فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ (تم پیشاب سے بچو کیونکہ عموماً عذاب قبر پیشاب کی وجہ سے ہوتا ہے) پیشاب سے احتراز کے وجوب میں نص ہے لہذا نص ظاہر پر رائج ہوگی پس شرب بول ہرگز حلال اور جائز نہ ہوگا، اور اسی طرح (مثل قول سابق) نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول مَا سَقَنَتُ السَّمَاءُ فِيهِ الْعُشْرُ (وہ زمین جس کو آسمان نے سیراب کیا ہو اس میں عشر ہے) عشر کے بیان میں نص ہے اور حضور کا قول ثانی لَيْسَ فِي الْخَضِرَاوَاتِ صَدَقَةٌ عُشْرُ کی نفی میں مؤوّل ہے اس لئے کہ لفظ صدقہ چند معانی کا احتمال رکھتا ہے پس اول یعنی نص، ثانی پر یعنی مؤوّل پر رائج ہوگی۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ ظاہر اور نص کے درمیان تفاوت، مقابلہ کے وقت ظاہر ہوگا چنانچہ اگر ظاہر اور نص میں تعارض صوری ہو کہ ان میں سے ایک سے جو چیز ثابت ہو دوسرے سے اس کی نفی ہو تو ظاہر پر نص کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ نص اقویٰ ہے نہ کہ ظاہر، کیونکہ نص ہی مقصود کلام ہوتا ہے نہ کہ ظاہر اور چونکہ نص ظاہر کے مقابلہ میں اقویٰ

ہوتی ہے اس لئے ان دونوں میں حقیقی تعارض نہ ہوگا کیونکہ تعارض حقیقی کے لئے دونوں چیزوں میں برابری ضروری ہے لہذا ظاہر اور نص میں صورتاً تعارض ہوگا اور اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی زوجہ کو طلقی نفسک کہہ کر طلاق کا اختیار دے اور جواب میں عورت اَبْنَتْ نفسی کہہ دے یعنی میں نے اپنے آپ کو بائند کر لیا، تو طلاق رجعی واقع ہوگی کیونکہ عورت کا قول اَبْنَتْ طلاق بائن میں ظاہر ہے جیسا کہ اس کلام کو سنتے ہی یہ معلوم ہوگا کہ عورت اپنے اوپر طلاق بائند واقع کرنا چاہتی ہے اور طلاق رجعی میں نص ہے کیونکہ عورت نے اس جملہ کو اپنے اوپر اُس طلاق کو واقع کرنے کے لئے استعمال کیا ہے، جس طلاق کا شوہر نے اُس کو اختیار دیا تھا اور وہ صریح طلاق تھی اور صریح طلاق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اور عورت کو فقط اتنا ہی اختیار ہوگا جتنا کہ اس کے شوہر نے اس کو دیا ہے نہ کہ اس سے زائد کا، ظاہر ہے کہ شوہر نے طلقی کہہ کر طلاق رجعی کا اختیار دیا ہے نہ کہ بائند کا، لہذا نص کو ظاہر پر ترجیح ہوگی اور عورت کے قول اَبْنَتْ نفسی سے طلاق رجعی واقع ہوگی نہ کہ طلاق بائند۔

دوسری مثال و كذلك قوله عليه السلام لاهل عرينه الخ (عرینہ مدینہ کے قریب ایک جگہ کا نام ہے) بعض اہل عرینہ نے اسلام قبول کر کے مدینہ میں رہائش اختیار کی مگر آب و ہوا ان کو موافق نہ آئی اور یہ لوگ مرض استقاء میں مبتلا ہو گئے (یہ ایک بیماری ہے جس سے پیٹ بڑھ جاتا ہے اور پیاس بہت لگتی ہے) ان کے چہرے زرد پڑ گئے اور پیٹ پھول گئے انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنی یہ شکایت پیش کی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فلاں چراگاہ میں چلے جاؤ جہاں صدقہ کے اونٹ چر رہے ہیں اور ان کا دودھ بھی پیو اور پیشاب بھی پیو، انہوں نے ایسا ہی کیا چنانچہ یہ لوگ صحیح ہو گئے مگر پھر مرتد ہو گئے اور چراگاہوں کو قتل کر کے اونٹوں کو لیکر فرار ہو گئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو پکڑوا کر قتل کر دیا تو یہ حدیث پیشاب پینے کی اجازت میں ظاہر ہے اور پیشاب کے سبب شفاء ہونے میں نص ہے اور دوسری حدیث استَنْزَهُوا عَنِ الْبَوْلِ الخ (پیشاب سے بچو) پیشاب سے بچنے میں نص ہے اور نص کو ظاہر پر ترجیح ہوتی ہے لہذا اسی ترجیح کی بناء پر پیشاب پینے کی ہرگز اجازت نہیں ہوگی بلکہ پیشاب سے بچنا اور اس سے احتیاط رکھنا ضروری ہوگا بالفاظ دیگر نص کو ظاہر پر ترجیح دیتے ہوئے یہ حکم لگایا جائے گا کہ پیشاب پینا کسی کے لئے جائز نہیں ہوگا۔

مذاہب ائمہ: امام محمدؒ کے نزدیک ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب پینا مطلقاً مباح ہے اور دلیل یہ ہے کہ اگر پیشاب کا پینا مباح نہ ہوتا تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم ان لوگوں کو پیشاب پینے کی اجازت نہ دیتے نیز یہاں پیشاب کا پینا بطور شفاء کے تھا اور حرام میں چونکہ شفاء نہیں ہے، کما قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اِنَّ اللّٰهَ لَمْ یَجْعَلْ شِفَاءَ کَم فِیْمَا حَرَّمَ عَلَیْکُمْ پس اس سے معلوم ہوا کہ ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب مباح ہے حرام نہیں ہے، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ بطور علاج پیشاب پینا مباح ہے بوجہ موجب نص، کیونکہ آنحضورؐ نے اہل عرینہ کو بطور علاج شرب بول کی اجازت دی تھی اور امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ پیشاب پینا مطلقاً ناجائز ہے حدیث استَنْزَهُوا عَنِ الْبَوْلِ الخ کی وجہ سے، اور اِشْرَبُوا مِنْ اَبْوَالِہَا والی حدیث یا تو منسوخ ہے یا پھر اہل عرینہ کے ساتھ خاص ہے کہ حضورؐ کو



بذر یعدوی معلوم ہو گیا ہو کہ ان کی شفاء شرب بول میں مضر ہے۔

**نوٹ:** علاج بالمحرّات والا ضابطہ فقہ کی کتابوں میں بالتفصیل مذکور ہے کہ علاج کسی حرام شے میں ہی مضر ہو اور ماہرین اطباء نے یہ فیصلہ کیا ہو تو اب علاج بالمحرّات کی گنجائش ہے۔

**فائدہ:** اشربوا من ابوالہا ای من ابوال ایل اللہ بدقات ابل مونث ساعی ہے دیکھئے ”مشکل ترکیبوں کا حل“ اصلاً ائی فی جمیع الاوقات۔

و كذلك قوله عليه السلام ماسقته السماء ففيه العشر الخ۔ وہ زمین جس کو آسمان سے سیراب کیا جائے اس میں عشر ہے یہ حدیث بیان عشر میں نص ہے کہ زمین سے جو بھی پیداوار ہو اس کا دسواں حصہ اللہ کے راستہ میں خرچ کیا جائے اور دوسری حدیث میں ہے لیس فی الخضر اوات صدقة سبزیوں میں صدقہ نہیں ہے اس حدیث میں لفظ صدقہ، عشر، زکوٰۃ، نفلی خیرات وغیرہ سب کا احتمال رکھتا ہے مگر اس حدیث میں زکوٰۃ کی نفی تو مراد نہیں ہو سکتی کیونکہ زکوٰۃ تو اس وقت واجب ہوگی جب کہ اس کی قیمت نصاب کی مقدار کو پہنچ جائے اور حوالان حول ہو جائے اور ہا نفلی صدقہ تو وہ اختیاری شے ہے جس چیز کا چاہو دیدو، سبزی ہو یا غلہ، کوئی ممانعت نہیں ہے بلکہ ثواب ہے، معلوم ہوا کہ حدیث مذکور لیس فی الخضر اوات صدقة میں صدقہ سے عشر مراد ہے اور عشر کی نفی مقصود ہے، الغرض لفظ صدقہ چند وجوہات کا احتمال رکھتا ہے جن میں سے یہاں بطریق تاویل عشر مراد لیا ہے اور جس مشترک کے چند معانی میں سے قرینہ یا دلیل نفی کی بناء پر کسی ایک کو ترجیح دی جائے اس کو موول کہتے ہیں اور موول نفی ہوتا ہے جس میں دوسرے احتمالات کا بھی امکان رہتا ہے تو خلاصہ یہ ہے کہ پہلی حدیث وجوب عشر میں نص ہے اور دوسری حدیث میں عشر کی نفی ہے اور اس میں عشر مراد لینا بطریق تاویل ہے لہذا نص صریح اور موول میں تعارض ہو رہا ہے تو نص صریح کو موول پر ترجیح ہوگی کیونکہ موول نص کے مقابلہ میں کمزور ہوتا ہے لہذا امام صاحب فرماتے ہیں کہ زمین کی ہر پیداوار میں عشر واجب ہوگا خواہ وہ غلہ ایک سال تک رہ سکتا ہو جیسے گندم، جو، وغیرہ کہ عموماً سال بھر تک یہ چیزیں خراب نہیں ہوتیں یا پھر وہ ایسی چیز ہو جس کے جلد خراب ہونے کے امکانات ہوں جیسے سبزیوں وغیرہ خواہ قلیل ہوں یا کثیر، سبزی ہو یا غلہ ہو تمام چیزوں میں عشر واجب ہوگا، صاحبین اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ سبزیوں میں تو عشر ہے ہی نہیں کیونکہ حدیث ہے لیس فی الخضر اوات صدقة الخ البتہ وہ غلات اور پھل وغیرہ جو ایک سال تک باقی رہ سکتے ہیں ان میں عشر ہے بشرطیکہ وہ پانچ وسق کی مقدار کو پہنچ جائیں کیونکہ حدیث میں ہے کہ لیس فی مادون خمسة او سق صدقة (پانچ وسق سے کم میں صدقہ نہیں ہے)

امام ابو حنیفہ کی طرف سے جواب: یا ایہا الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجننا لکم من الارض۔ جو بھی زمین سے نکلے اس میں سے خرچ کرو اور دوسری آیت میں ہے واتوا حقہ یوم حصادہ اور حدیث مذکور ماسقته السماء ففيه العشر وما سقی بغرب او دالۃ ففيه نصف العشر اس حدیث میں سبزی

اور غلہ کا کوئی فرق مذکور نہیں ہے اور نہ اس میں قلیل و کثیر کی قید ہے اور نہ ایک سال اس کے خراب نہ ہونے کی شرط ہے اور امام شافعیؒ و امام صاحبینؒ کی متدل حدیث لیس فی الخضر اوات صدقة غریب ہے اور اس جیسی حدیث سے قرآن اور خبر مشہور کی تخصیص نہیں ہو سکتی، یا پھر لیس فی الخضر اوات صدقة میں زکوٰۃ کی نفی ہے یعنی بنزیوں میں زکوٰۃ نہیں، ظاہر ہے زکوٰۃ کے لئے مال کا مقدار نصاب ہونا اور حوالان حول کا ہونا ضروری ہے یا پھر اس حدیث میں صدقة لینے کی نفی ہے یعنی امام وقت صدقة وصول نہ کرے بلکہ ارباب صدقة کو از خود صدقة کی ادائیگی کرنی چاہیے، اور دوسری حدیث یعنی لیس فی ما دون خمسة اوسق صدقة بھی ضعیف ہے جو خبر آحاد میں سے ہے لہذا اس جیسی حدیث کتاب اللہ اور خبر واحد کے معارض نہیں ہو سکتی۔

نیز حاشیہ مشکوٰۃ ص ۱۵۸، اور مرقات ص ۲۹۳ اور حاشیہ ترمذی ص ۸۰ میں ہے کہ اس حدیث (لیس فی ما دون خمسة اوسق صدقة) میں صدقة سے مراد زکوٰۃ ہے اور اس حدیث میں مال تجارت کی زکوٰۃ کا بیان ہے اور اس زمانہ میں پانچ وسق دوسو درہم کے بقدر ہوتے تھے تو حدیث کا مطلب یہ ہے کہ دوسو درہم سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے۔

**فائدہ:** بیان تو چل رہا تھا نص اور ظاہر کے درمیان تعارض کا مگر یہاں مصنفؒ نے نص اور موؤل کے درمیان تعارض کی مثال پیش کی، الجواب: موؤل اس بات کے منافی نہیں ہے کہ وہ ظاہر نہ ہو، یہاں صدقة چند معانی میں ظاہر ہے لہذا یہاں نص صریح اور ظاہر موؤل میں تعارض ہے، دوسری بات یہ ہے کہ جب نص اور ظاہر میں تعارض کے وقت نص کو ترجیح ہوتی ہے تو نص اور موؤل میں تعارض کے وقت نص کو بدرجہ اولیٰ ترجیح ہوگی۔

**فائدہ:** ایک وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے اور ایک صاع کی مقدار لغت میں ۲۳۴ تولہ لکھی ہے۔

**فائدہ:** حدیث غریب وہ حدیث ہے جس کے سلسلہ سند میں کسی جگہ ایک ہی راوی ہو (اس کا دوسرا نام فرد ہے اور یہ خبر واحد ہی کی قسم ہے) اور حدیث ضعیف وہ حدیث ہے جس میں حسن اور صحیح کی تمام یا بعض شرائط مفقود ہوں، اور اس کی دو بنیادیں ۱۔ سند میں انقطاع ہو ۲۔ عدالت اور ضبط میں راوی مجروح ہو۔

### اختیاری مطالعہ

**اللغة:** ابوال بول کی جمع ہے البان لبن کی جمع ہے شرب مصدر باب سح استنزهوا باب استعمال دور رہنا الخضر اوات واحد الخضر اوات مؤنث اخضر کا۔

عشر اور زکوٰۃ میں فرق: زکوٰۃ کے لئے تو حوالان حول ضروری ہے، جبکہ عشر زمین سے غلہ وغیرہ حاصل کرتے ہی دیا جاتا ہے، اس میں سال بھر گزرنے کی شرط نہیں ہے اور دوسرا فرق یہ ہے کہ اگر کسی سال فصل ہی پیدا نہ ہوئی ہو تو اس پر عشر نہیں ہوگا جبکہ سونا و چاندی اور اموال تجارت میں کسی سال اگر نفع نہ ہوا ہو تو زکوٰۃ اس پر پھر بھی واجب ہوگی، اور خراج وہ ہوتا ہے جو غیر مسلموں کی زمین کی پیداوار پر لازم کیا جائے۔

وَأَمَّا الْمُفَسَّرُ فَهُوَ مَا ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ مِنَ اللَّفْظِ بَيَانٍ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ؛ حَيْثُ لَا يَبْقَى مَعَهُ

اِحْتِمَالُ التَّوَابِلِ وَالتَّخْصِیصِ مِثَالُهُ فِی قَوْلِهِ تَعَالٰی فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُونَ فَاِسْمُ الْمَلَائِكَةِ ظَاهِرٌ فِی الْعُمُومِ اِلَّا اَنَّ اِحْتِمَالَ التَّخْصِیصِ قَائِمٌ فَاِنْسَدَّ بَابُ التَّخْصِیصِ بِقَوْلِهِ كُلُّهُمْ ثُمَّ بَقِيَ اِحْتِمَالُ التَّفْرِقَةِ فِی السُّجُودِ فَاِنْسَدَّ بَابُ التَّوَابِلِ بِقَوْلِهِ اَجْمَعُونَ .

### ترجمہ

بہر حال مفسر وہ لفظ ہے کہ جس کی مراد متکلم کی جانب سے بیان کے ذریعہ اس طریقے سے ظاہر ہو کہ اس بیان کے ہوتے ہوئے تاویل اور تخصیص کا احتمال باقی نہ رہے، مفسر کی مثال قول باری تعالیٰ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُونَ میں ہے پس لفظ ملائکہ عموم و شمول میں ظاہر ہے مگر تخصیص (فی الملائکہ) کا احتمال موجود ہے، پس قول باری تعالیٰ كُلُّهُمْ سے تخصیص کا دروازہ بند ہو گیا پھر سجدوں میں تفریق کا احتمال (یعنی علیحدہ علیحدہ سجدہ کرنے کا احتمال) باقی تھا تو تاویل کا دروازہ اللہ کے قول اجمعون سے بند ہو گیا۔

**تشریح:** کلام ظاہر المراد کی اقسام اربعہ میں سے مصنفؒ نے ظاہر اور نص کو تو بیان کر دیا، اب تیسری قسم مفسر کا بیان شروع کر رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ مفسر وہ لفظ ہے جس کی مراد بیان متکلم سے ظاہر ہو خواہ بیان قولی ہو یا بیان فعلی، بایں طور کہ احتمال تخصیص و تاویل باقی نہ رہے البتہ مفسر میں نسخ کا احتمال باقی رہتا ہے اور شارع کی وفات کے بعد نسخ کا احتمال بھی باقی نہیں رہتا لہذا حضورؐ کی وفات کے بعد پورا قرآن مجسم ہے (نور الانوار)

**توضیح عبارات:** مِنَ اللَّفْظِ یہ ما کا بیان ہے اور بیانی کے بعد بحیث لا یبقی الخ بڑھانے کی وجہ یہ ہے کہ بیان غیر کافی و شافی کو نکالنا مقصود ہے کیونکہ بیان میں اس کی دونوں قسمیں داخل تھیں یعنی بیان کافی و شافی اور بیان غیر کافی و شافی لہذا بحیث لا یبقی بڑھا کر بیان غیر کافی و شافی کو خارج کر دیا کیونکہ وہ ظنی ہوتا ہے جس کو مفسر نہیں کہا جاسکتا۔

**فائدہ:** تخصیص قِلَّتِ اشتراک کا نام ہے اور تاویل کہتے ہیں لفظ کو اس کے ظاہری موجب سے پھیرنا اور اس لفظ کے احتمالات میں سے کسی ایک کو مراد لینا۔

بیان قاطع اور کافی و شافی جیسے صوم و صلوٰۃ اور زکوٰۃ کی تفسیر، اور بیان غیر کافی و شافی جیسے وحرم الربوا کے اندر لفظ ربوا کہ اس کے معنی زیادتی کے ہیں حالانکہ ہر زیادتی حرام نہیں ہے، کیونکہ بیع کے اندر بھی زیادتی اور نفع ہی مقصود ہوتا ہے، اور لفظ ربوا میں طلب و تأمل سے بھی اس کی مراد کو متعین نہیں کیا جاسکتا، لہذا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے اس کا بیان آیا، چنانچہ حدیث بنوی ہے الحنطة بالحنطة والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل یداً بیداً والفضل ربوا اس حدیث میں صرف چھ چیزوں میں ربوا کو ثابت کیا ہے، مگر یہ بیان کافی و شافی نہیں ہے کیونکہ ان اشیاء ستہ کے علاوہ میں بھی ربوا ہے اسی لئے حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا خرج النبی صلی اللہ علیہ وسلم من الدنیا ولم یبیین لنا ابواب الربوا لہذا اس بیان کو مفسر نہیں

کہیں گے، کیونکہ مفسر کے لئے ایسا بیان ضروری ہے جس کے بعد تخصیص و تاویل کا احتمال باقی نہ رہے یعنی بیان کافی و شافی ہونا چاہیے۔

**مثال:** فسجد الملائكة كلهم اجمعون حضرت آدم علیہ السلام کو ملائکہ کے سجدہ کرنے میں یہ آیت ظاہر ہے اور تعظیم آدم علیہ السلام میں نص ہے، اور ملائکہ جمع معروف باللام ہے جو تمام ملائکہ کو عام ہے مگر یہ احتمال ہے کہ جمع بول کر تمام فرشتے مراد نہ ہوں بلکہ مراد اکثر یا ایک ہوں جیسا کہ کہیں کہیں ایسا ہوتا ہے کہ جمع بول کر واحد مراد ہوتا ہے جیسے قرآن شریف کی دوسری آیت اِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ فِيْهِ مَلَائِكَةٌ مِنْ مَلَائِكَةٍ سے صرف حضرت جبریل مراد ہیں اسی طرح اہل عرب کبھی دو کو مخاطب کر کے ایک سے خطاب کرتے ہیں اور کبھی مخاطب واحد کو تشبیہ کے صیغہ سے پکارتے ہیں (اس کی تمام تر تفصیلات ”مشکل ترکیبوں کا حل“ میں دیکھی جاسکتی ہیں) لہذا ممکن تھا کہ آیت مذکورہ میں بھی الملائكة سے کوئی مخصوص فرشتہ مراد ہو اور یہ آیت مخصوص منہ البعض کی قبیل سے ہو تو اس احتمال تخصیص کو لفظ کلہم مفسر کے ذریعہ ختم کر دیا، کہ تمام ہی فرشتوں نے سجدہ کیا نہ کہ کسی مخصوص فرشتہ نے، پھر سجدہ میں یہ اجمال و احتمال تھا کہ اجتماعی طریقہ سے سجدہ کیا یا متفرق طور سے مختلف اوقات میں سجدہ کیا یعنی یہ بھی تاویل کی جاسکتی تھی کہ متفرق طور پر سجدہ کیا ہے یعنی ہر ایک فرشتہ نے علیحدہ علیحدہ اور یہ بھی تاویل کی جاسکتی تھی کہ اجتماعی طور پر سجدہ کیا ہے، تو اس تاویل کو اجمعون مفسر کے ذریعہ ختم کر دیا کہ سجدہ کی کیفیت اجتماعی شکل سے تھی اور ایک ہی وقت میں سجدہ کیا ہے نہ کہ مختلف اوقات میں۔

**فائدہ:** آپ نے اوپر فرمایا کہ کلہم کے ذریعہ تفسیر کر کے تمام ملائکہ مراد ہیں مگر اعتراض یہ ہے کہ کُل بھی تو عموم کے لئے آتا ہے لہذا کُل کے عام ہونے کی وجہ سے اب بھی احتمال تخصیص برقرار ہے، الجواب: لفظ کل جب عام لفظ کی تاکید واقع ہو تو پھر تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا بلکہ اس وقت لفظ کل استغراق کا فائدہ دیتا ہے۔ (نور الانوار ص ۸۷، حاشیہ)

**فائدہ:** اعتراض اجمعون تو شمول پر دلالت کرتا ہے نہ کہ اجتماع پر جیسے فِعْرَتُكَ لَا غَوِيَّتَهُمْ اجمعین لہذا معلوم ہوا کہ ملائکہ نے اجتماعی طریقہ سے سجدہ نہیں کیا۔ الجواب: اجمعون کے حقیقی معنی اجتماعی شمول کے ہیں نہ کہ محض شمول کے لہذا متفرق طور پر سجدہ کرنے کا احتمال ختم ہو گیا۔

**فائدہ:** فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ الخ اگر کوئی اعتراض کرے کہ یہ مثال مفسر کی مثال میں پیش کرنا صحیح نہ ہونا چاہیے بلکہ اس کو محکم کی مثال میں بیان کرنا چاہیے، کیونکہ مفسر نسخ کا احتمال رکھتا ہے اور نسخ احکام میں جاری ہوتا ہے نہ کہ اخبار یعنی خبروں میں جبکہ مثال مذکور میں فرشتوں کے سجدہ کرنے کی خبر ہے۔

**الجواب:** اصل کے اعتبار سے یہ آیت از قبیل احکام ہی ہے گویا یہ کہنا ممکن ہے کہ اس کلام کی اصل فرشتوں کو سجدہ کرنے کا امر ہے اور سجدہ کرنے سے پہلے احتمال نسخ تھا کہ سجدہ کا حکم منسوخ کر دیا جائے، اگرچہ ملائکہ کے سجدہ کرنے کے بعد یہ آیت اخبار کے قبیل سے ہوگئی اور اخبار کے قبیل سے ہونا ایک عارض ہے جس کی بناء پر احتمال نسخ جاتا رہا مگر چونکہ

اصل کلام (فرشتوں کو سجدے کا حکم) میں احتمال نسخ تھا اس لئے اس کو مفسر کی مثال بنایا نہ کہ محکم کی جیسے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو حکم ہوا کہ بیٹے کی قربانی پیش کریں، مگر بیٹے کی قربانی ہونے سے پہلے اس کا حکم منسوخ ہو گیا لہذا یہاں بھی سجدہ کرنے کے حکم کا منسوخ ہونا ممکن تھا، ہاں یہ کہہ سکتے ہیں کہ اب یہ آیت بعد اس کے خبر بننے کے محکم لغیرہ ہے اور اب اس میں احتمال نسخ نہیں۔ ہاں نیز حضور کی وفات کے بعد سارا قرآن ہی محکم ہے کیونکہ اب احتمال نسخ نہیں ہے اور جس میں نفس کلام کے علاوہ کسی دوسری وجہ سے احتمال نسخ ختم ہوا ہو وہ محکم لغیرہ ہوتا ہے، اس آیت کے متعلق مزید اعتراضات بڑی کتابوں میں آئیں گے۔

**فائدہ:** مفسر کی دو قسمیں ہیں ۱۔ تخصیص و تاویل کا احتمال محض اپنے لغوی معنی یا اپنے صیغہ کی وجہ سے نہ رکھے جیسے اسمائے اعداد کہ ان کے معنی متعین ہوتے ہیں ۲۔ لفظوں کے اعتبار سے تو احتمال تاویل و تخصیص ہو مگر متکلم کی طرف سے بیان آنے کی وجہ سے احتمال جاتا رہے۔ (المحجر)

وَفِي الشَّرْعِيَّاتِ إِذَا قَالَ تَزَوَّجْتُ فَلَانَةً شَهْرًا بِكَذَا فَقَوْلُهُ تَزَوَّجْتُ ظَاهِرٌ فِي النِّكَاحِ إِلَّا أَنَّ إِحْتِمَالَ الْمُتَعَةِ قَائِمٌ بِقَوْلِهِ شَهْرًا فَسَرُّ الْمُرَادِ بِهِ ، فَقُلْنَا هَذَا مُتَعَةٌ وَلَيْسَ بِنِكَاحٍ وَلَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ مِنْ ثَمَنِ هَذَا الْعَبْدِ أَوْ مِنْ ثَمَنِ هَذَا الْمَتَاعِ فَقَوْلُهُ عَلَى أَلْفٍ نَصٌّ فِي لُزُومِ الْأَلْفِ إِلَّا أَنَّ إِحْتِمَالَ التَّفْسِيرِ بَاقٍ بِقَوْلِهِ مِنْ ثَمَنِ هَذَا الْعَبْدِ أَوْ مِنْ ثَمَنِ هَذَا الْمَتَاعِ بَيْنَ الْمُرَادِ بِهِ فَيَتَرَجَّحُ الْمَفْسَرُ عَلَى النَّصِّ حَتَّى لَا يَلْزَمَهُ الْمَالُ إِلَّا عِنْدَ قَبْضِ الْعَبْدِ أَوْ الْمَتَاعِ وَقَوْلُهُ لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ ظَاهِرٌ فِي الْإِقْرَارِ نَصٌّ فِي نَقْدِ الْبَلَدِ فَإِذَا قَالَ مِنْ نَقْدِ بَلَدٍ كَذَا يَتَرَجَّحُ الْمَفْسَرُ عَلَى النَّصِّ فَلَا يَلْزَمُهُ نَقْدُ الْبَلَدِ بَلْ نَقْدُ بَلَدٍ كَذَا وَعَلَى هَذَا نَظَائِرُهُ .

### ترجمہ

اور احکام شرع میں مفسر کی مثال یہ ہے کہ جب کسی شخص نے کہا کہ میں نے فلاں عورت سے اتنے دراہم میں ایک ماہ کے لئے نکاح کیا تو اس کا قول تَزَوَّجْتُ نکاح میں ظاہر ہے مگر اس میں متعہ کا احتمال موجود ہے تو متکلم نے اپنے قول شہراً سے اپنے قول تَزَوَّجْتُ فَلَانَةً کی مراد کو واضح کر دیا پس ہم نے کہا کہ یہ قول (تَزَوَّجْتُ فَلَانَةً) متعہ ہے نکاح نہیں ہے اور اگر کسی نے کہا کہ فلاں کے میرے اوپر اس غلام کے ثمن کے یا اس سامان کے ثمن کے ایک ہزار روپیہ ہیں پس قائل کا قول عَلَى أَلْفٍ ایک ہزار روپیہ لازم ہونے میں نص ہے مگر تفسیر کا احتمال باقی ہے پس متکلم نے اپنے قول مِنْ ثَمَنِ هَذَا الْعَبْدِ یا مِنْ ثَمَنِ هَذَا الْمَتَاعِ سے اپنے قول عَلَى أَلْفٍ کی مراد کو بیان کر دیا پس مفسر نص کے اوپر راجح ہو گا حتیٰ کہ متکلم کے اوپر مال، غلام یا سامان پر قبضہ کرنے کے بعد لازم ہو گا اور قائل کا قول لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ اقرار الف میں ظاہر ہے اور شہر کے سکے (کے وجوب) میں نص سے پس جب اس نے مِنْ نَقْدِ بَلَدٍ کذا کہا (یعنی فلاں

شہر کے مکہ سے) تو مفسر نص پر رائج ہوگا پس اس بقول اور متکلم کو شہر کے سکے دینا لازم نہ ہوگا بلکہ فلاں متعین شہر کے سکے لازم ہوں گے جس کا بقول نے اظہار کیا ہے اور اسی (مثال مذکور) پر مفسر کے دیگر نظائر بھی ہیں۔

**تشریح:** وفي الشرعيات اذا قال تزوجت فلانة شهرا بكذا الخ مفسر کی پہلی مثال اخبار کے قبیل کی تھی اور یہ مثال احکام شریعہ کے قبیل سے ہے کسی آدمی نے یہ جملہ بولا تَزَوَّجْتُ فُلَانَةَ شَهْرًا بِكَذَا "میں نے فلاں عورت سے نکاح کر لیا ایک ماہ کے لئے، اتنے دراہم میں مثلاً پچاس درہم میں تو قائل کا قول تزوجت جو لفظ خاص ہے اور نکاح کے معنی میں ظاہر ہے کہ تزوجت کو سن کر نکاح کے معنی ذہن میں آتے ہیں اور یہ لفظ نکاح ہی کے معنی میں حقیقت ہے مگر اس میں مجازاً تاویل کا احتمال ہے کہ کہیں اس سے مراد متعہ نہ ہو کیونکہ جس طرح نکاح میں عورت سے وطی اور تمتع کی ملک حاصل ہو جاتی ہے اسی طرح متعہ میں بھی حاصل ہوتی ہے فرق صرف اتنا ہے کہ نکاح کے اندر ملک وطی دواماً ہوتی ہے اور متعہ میں ایک متعین اور محدود مدت کے لئے ہوتی ہے اور لفظ تزوجت کا استعمال دوام اور وقتی دونوں طرح کے تمتع اور فائدہ کے لئے ہوتا ہے تو متکلم نے اپنے قول شہراً سے اپنے قول تزوجت کی تفسیر کر دی لہذا ہم کہیں گے کہ تَزَوَّجْتُ سے مراد متعہ ہے نکاح نہیں ہے۔

**فائدہ:** متعہ کے لئے تو ضروری ہے کہ لفظ اَتَمَتُّ استعمال ہو مثلاً عورت سے کہا جائے خُذْنِي مِثْنِي عَشْرَةَ لَا تَمْتَعْ بِكَ أَيَّامًا حالانکہ عبارت بالا میں تزوجت کا لفظ ہے جس کو نکاح موقت کہتے ہیں نہ کہ متعہ حالانکہ مصنف نے فرمایا هذا متعہ۔

**الجواب:** جواب یہ ہے کہ یہاں چونکہ وقت معین کی قید ہے تو یہ متعہ ہی کے معنی میں ہے اور متعہ کے مثل ہی ہے گو حقیقتاً متعہ نہیں اور نتیجتاً دونوں ایک ہی شئی ہیں۔

**فائدہ:** تزوجت فلانة شهرا کو مفسر کی مثال میں پیش کیا اور مفسر میں احتمال نسخ رہتا ہے حالانکہ یہ بندے کا کلام ہے اور بندوں کے کلام میں نسخ کا احتمال نہیں ہوتا ہے۔

**الجواب:** یہ من وجہ مفسر ہے کہ متکلم کی طرف سے بیان موجود ہے اور من وجہ نہیں کیونکہ یہ بندے کا کلام ہے اور بندے کے کلام میں نسخ نہیں چلتا، متعہ ابتداء اسلام میں جائز تھا پھر خیر کے دن حرام کر دیا گیا پھر جنگ او طاس میں تمین دن کے لئے حلال کیا گیا پھر اس کے بعد سے لیکر قیامت تک کے لئے حرام کر دیا گیا اور یہی اہل سنت والجماعت کا مسلک ہے، صرف شیعہ لوگ اس کو باعث اجر سمجھتے ہیں، متعہ نام ہے وقتی طور سے نکاح کر لینے کا مدت متعین ہو یا نہ ہو وَلَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ الْخ قائل کا قول لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ اپنے اوپر ایک ہزار روپیہ لازم اور ثابت کرنے میں نص ہے کیونکہ علی الزام کے لئے آتا ہے جس کا تقاضہ یہ ہے کہ قائل پر مقررہ کے لئے فوراً ایک ہزار روپیہ واجب الاداء ہوں مگر متکلم نے اپنے قول مِنْ ثَمَنِ هَذَا الْعَبْدِ أَوْ مِنْ ثَمَنِ الْمَتَاعِ کے ذریعہ تفسیر کر کے یہ ظاہر کر دیا کہ یہ ہزار روپیہ اس غلام یا سامان کے بدلہ اور قیمت میں ہیں جو میں نے آپ سے خریدا ہے اب اس کلام کا تقاضہ یہ ہے کہ جب

تک قائل اس غلام اور سامان پر قبضہ نہ کر لے تو اس پر ایک ہزار روپیہ دینا لازم نہ ہوں عبارت مذکورہ میں اگرچہ نص کا تقاضہ لزوم الف علی القائل مطلقاً ہے مگر مفسر، نص پر فوقیت رکھتا ہے تو مفسر کو ترجیح ہوگی اور قائل پر لزوم الف بیع پر قبضہ کر لینے کے بعد ہوگا اسی طرح اگر کوئی شخص لفلان علی الف بولے تو یہ عبارت ایک ہزار کے اقرار میں ظاہر ہے، اور ایک ہزار روپیہ شہر کے مکہ رائج الوقت لازم ہونے میں نص ہے، لیکن اگر متکلم نے اپنے کلام سے کسی خاص جگہ کے سکوں کی وضاحت اور تفسیر کر دی، تو وہی لازم ہوں گے، کیونکہ مفسر کو نص پر ترجیح دی جاتی ہے، وعلیٰ هذا نظائرہ اس جیسی اور بہت سی مثالیں ہیں جن کو رات دن ہم اور آپ استعمال کرتے رہتے ہیں، مگر چونکہ اس طرف توجہ نہیں دیتے تو ذہن بھی اس طرف سبقت نہیں کرتا، بغرض اختصار ان کو ترک کیا جا رہا ہے۔

**فائدہ:** مصنف نے چند سطور قبل لفلان علی الف کے بارے میں یہ کہا تھا کہ یہ جملہ لزوم الف میں نص ہے، اور اب اسی مثال کے بارے میں یہ فرمایا کہ یہ نقد البلد میں نص ہے، لہذا اس میں کوئی اشکال نہیں ہے کیونکہ ایک کلام کے مختلف مقاصد ہو سکتے ہیں اور موقع محل کے اعتبار سے کلام واحد سے کسی ایک مقصد کو ظاہر کرتے ہیں اور پھر اسی کلام سے کسی دوسرے موقع پر دوسرے مقصد کو ظاہر کرتے ہیں اور مفسر کا حکم محکم کے ساتھ بیان ہوگا انشاء اللہ تعالیٰ۔

### اختیاری مطالعہ

**اجزاء:** قولہ نزوجت باعتبار وضع خاص وعام مشترک وموول میں سے خاص ہے اور مطلق ومقید میں سے مطلق ہے اور باعتبار استعمال حقیقت ومجاز صریح وکنایہ میں سے حقیقت ہے اور صریح ہے اور حقیقت کی تینوں قسموں مستعملہ، مجبورہ، اور معذورہ میں سے حقیقت مستعملہ ہے اور باعتبار وضوح لفظ ظاہر، نص، مفسر و محکم میں سے نکاح کے معنی میں ظاہر ہے۔

وَأَمَّا الْمُحْكَمُ فَهُوَ مَا أَزْدَادَ قُوَّةَ عَلَى الْمُفَسِّرِ بَعِيْثُ لَا يَجُوزُ خِلَافُهُ أَصْلًا مِثْلُهُ فِي الْكِتَابِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ وَإِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَفِي الْحُكْمِيَّاتِ مَا قُلْنَا فِي الْإِقْرَارِ إِنَّهُ لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ مِنْ ثَمَنِ هَذَا الْعَبْدِ فَإِنَّ هَذَا اللَّفْظَ مُحْكَمٌ فِي لَزُومِهِ بَدَلًا عَنْهُ وَعَلَى هَذَا نَظَائِرُهُ وَحُكْمُ الْمُفَسِّرِ وَالْمُحْكَمِ لَزُومُ الْعَمَلِ بِهِمَا لَا مُحَالَةٌ ثُمَّ لِهَذِهِ الْأَرْبَعَةِ أَرْبَعَةُ أُخْرَى تُقَابِلُهَا فِضْدُ الظَّاهِرِ الْخَفِيِّ وَضِدُّ النَّصِّ الْمُشْكِلِ وَضِدُّ الْمُفَسِّرِ الْمُجْمَلِ وَضِدُّ الْمُحْكَمِ الْمُتَشَابِهِ.

### ترجمہ

محکم وہ کلام ہے جو قوت میں مفسر پر بڑھا ہوا ہو اس طریقے سے کہ محکم کے خلاف کوئی بھی احتمال بالکل روانہ ہو، محکم کی مثال کتاب اللہ میں إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ اور إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا ہے اور حکمیات میں محکم کی مثال وہ ہے جو ہم نے ماقبل میں اقرار کے سلسلہ میں بیان کی اور وہ یہ ہے لفلان علی الف من ثمن هذا العبد۔ پس یہ لفظ یعنی پورا جملہ غلام کے بعض لزوم الف میں محکم ہے (یعنی من ثمن هذا العبد کے اضافہ سے اب یہ محکم بن

گیا) اور اس مثال پر اس کے دیگر نظائر بھی ہیں۔

و حکم المفسر و المحکم الخ اور مفسر اور محکم کا حکم ان دونوں پر قطعی اور یقینی طور سے عمل کا لازم ہوتا ہے، پھر ان چاروں (ظاہر، نص، مفسر اور محکم) کے لئے دوسری چار اقسام اور ہیں جو ان کے بالمقابل ہیں پس ظاہر کی ضد خفی ہے اور نص کی ضد مشکل ہے اور مفسر کی ضد مجمل ہے اور محکم کی ضد متشابہ ہے۔

**تشریح:** یہاں سے مصنف کلام ظاہر المراد کی اقسام اربعہ میں سے قسم رابع یعنی محکم کا بیان شروع کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ محکم وہ کلام ہے جو قوت میں مفسر سے بڑھا ہوا ہو یا اس طور کہ اس کے خلاف کرنا بالکل جائز نہ ہو، یاد رکھنا چاہیے کہ مفسر اور محکم دونوں نفس ظہور اور وضوح میں برابر ہیں اسی وجہ سے مصنف کتاب نے ما از دادوۃ فرمایا نہ کہ ما از دادو وضوحاً مگر محکم کے اندر مفسر کے مقابلہ میں قوت زیادہ ہوتی ہے کیونکہ محکم کے اندر احتمال نسخ بھی نہیں ہوتا گویا محکم صیغہ اسم مفعول بمعنی مامون ہے یعنی محکم تاویل و تخصیص اور نسخ ہر طرح کے تغیرات سے مامون ہوتا ہے، محکم کی مثال اِنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ اور اِنَّ اللّٰهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً ہے یہ دونوں آیتیں اپنے مضمون و مفہوم میں محکم ہیں، پہلی آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو تمام چیزوں کا علم ہے کیونکہ علم صفت کمال ہے جس کی ضد نقص و جہل ہے اور اللہ تعالیٰ تمام صفات کمالیہ کو جمع ہے، اور نقص و جہل کی جملہ صفات سے منزہ اور بالاتر ہیں، اور دوسری آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی پر ظلم نہیں کرتے مثلاً کسی کی نیکیوں میں کمی کر دیں، یا کسی کے گناہوں میں زیادتی کر دیں، کیونکہ ظلم صفت مذموم ہے اور اللہ تعالیٰ جملہ صفات مذمومہ سے منزہ اور بالاتر ہیں، لہذا اللہ تعالیٰ کا صفت علم سے متصف ہونا اور اس کا ظلم کرنے سے منزہ ہونا ایسی چیز ہے جو کسی طرح کی تبدیلی اور نسخ کا احتمال نہیں رکھتی لہذا یہ دونوں آیتیں محکم ہیں، پہلی آیت اللہ تعالیٰ کو تمام اشیاء کا علم ہونے میں محکم ہے اور دوسری آیت اللہ کے کسی پر ظلم نہ کرنے میں محکم ہے، محکم کی دو قسمیں ہیں ۱۔ محکم لعینہ یعنی نفس کلام میں ایسے معنی ہوں جو نسخ کا احتمال نہ رکھیں جیسے تو حید باری، و صفات باری، اور اعتقادات کی نصوص یا ایسی نصوص جو اہل جنت اور اہل جہنم کی خبر سے متعلق ہوں یا مثلاً نصوص میں ایسا لفظ ہو جو حکم کی بیشکی اور حکم کے عدم نسخ پر دلالت کرے جیسے وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا میں لفظ أَبَدًا یا جیسے ارشاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے الْجِهَادُ مَا ضَرَّ مُذْبَعَثِي اللّٰهَ تَعَالٰی اِلٰی اَنْ يُقَاتَلَ اٰخِرُ هَذِهِ الْاُمَةِ الدِّجَالِ (ابوداؤد) جہاد میری بعثت سے شروع ہو کر اس وقت تک جاری رہے گا جب تک کہ اس امت کا آخری گروہ دجال کو قتل کر دے یعنی قیامت تک، دوسری حدیث میں ہے الْجِهَادُ مَا ضَرَّ اِلٰی يَوْمِ الْقِيَمَةِ ۲۔ محکم لغیرہ یعنی وہ احکامات جن میں فی نفسہ تو احتمال نسخ موجود ہو مگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہو جانے کی بناء پر احتمال نسخ جاتا رہے۔

وفی الحکمیات ما قلنا فی الاقرار الخ احکامات سے متعلق محکم کی ایک مثال پیش فرما رہے ہیں اور وہ مثال وہی ہے جس کو ہم نے مفسر کی مثال میں پیش کیا ہے کہ کسی آدمی نے اپنے ذمہ ایک ہزار کا اقرار کرتے ہوئے کہا لَفُلَانٍ عَلٰی الْفِ مِّنْ ثَمَنِ هَذَا الْعَبْدِ تُو عَلٰی الْفِ مختلف وجوہات کا احتمال رکھتا تھا کہ وہ ایک ہزار غصب کے ہیں



یا بیع کا عوض ہے یا ہدیہ کے ہیں مگر من ثمن لهذا العبد کہہ کر بات واضح اور محکم ہو گئی کہ ایک ہزار روپیہ غلام کی قیمت کے عوض میں ہیں اب وہ اس اقرار سے رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ آپ حضرات نے سنا ہوگا المرء یؤخذ باقراره (آدی اپنے اقرار کی وجہ سے ماخوذ ہوتا ہے) لہذا الفلان علی الف من ثمن لهذا العبد محکم کی مثال ہے اور اسی پر محکم کی دیگر نظائر کو بھی قیاس کر لیجئے۔

اعتراض: مصنف نے محکم و مفسر دونوں کی ایک ہی مثال پیش کی ہے یعنی لفلان علی الف من ثمن لهذا العبد جبکہ مفسر و محکم کا فرق آپ نے پڑھ لیا ہے کہ محکم میں بمقابلہ مفسر کے قوت زیادہ ہوتی ہے۔  
الجواب: ایک جواب تو یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ احکامات کے اندر مفسر اور محکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا کیونکہ وضاحت اور ظہور دونوں میں برابر درجہ کا ہوتا ہے اور وضاحت کی انتہاء مفسر پر ہو جاتی ہے لہذا اس برابری کی وجہ سے دونوں کی ایک ہی مثال پیش کر دی گئی، اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ یہ لفظ یعنی من ثمن لهذا العبد حقیقہً تو عام نہیں ہے بلکہ نسخ کا احتمال نہ ہونے کی وجہ سے بمنزلہ محکم کے ہے لہذا جب اس کے حقیقہً محکم ہونے کی نفی کر دی تو اب اعتراض واقع ہی نہ ہوگا وحکم المفسر والمحكم لزوم العمل بهما لا محالة مفسر اور محکم کا حکم ان دونوں پر قطعاً و یقیناً عمل کا لازم ہونا ہے یعنی ان دونوں سے ثابت شدہ حکم مفید یقین ہوگا اور ان کے موجب پر عمل کرنا بھی ضروری ہوگا۔

**فائدہ:** ان دونوں کا حکم ایک ساتھ اس لئے بیان کیا کیونکہ دونوں کا حکم متحد ہے اور وجہ اتحاد یہ ہے کہ دونوں تخصیص و تاویل کا احتمال نہیں رکھتے، رہی یہ بات کہ مفسر تو نسخ کا احتمال رکھتا ہے تو مفسر کا حکم محکم جیسا کیسے ہو سکتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مفسر میں احتمال نسخ رہنا اس پر اعتقاد و عمل کے واجب ہونے میں کوئی خلل نہیں ڈالتا اور احتمال نسخ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ تک تھا نہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد۔

**فائدہ:** مفسر اور محکم میں تعارض واقع ہو تو محکم کو ترجیح ہوگی جیسے قول باری تعالیٰ واستشهدوا ذوی عدل منکم محدودنی القذف (وہ آدمی جس کو دوسرے پر زنا کا الزام لگانے کی بناء پر حد لگ چکی ہو یعنی ۸۰ کوڑے) کے بارے میں مفسر ہے کہ بعد تو بہ اس کی شہادت قبول کی جاسکتی ہے کیونکہ تو بہ کے بعد وہ عادل بن گیا ہے مگر ولا تقبلوا لهم شهادة ابدًا محدودنی القذف کی شہادت قبول نہ ہونے کے بارے میں محکم ہے لہذا محکم کو ترجیح ہوگی اور اس سے ثابت شدہ حکم واجب العمل ہوگا اور محدودنی القذف کی شہادت کبھی بھی قبول نہ ہوگی ثم لهذه الاربعة اربعة اخرى تقابلها الخ مذکورہ چار قسموں یعنی ظاہر نص مفسر محکم کے مقابلہ میں چار قسمیں دوسری ہیں یعنی ظاہر کے مقابلہ میں خفی ہے کہ جس طرح ظاہر میں ایک درجہ ظہور ہوتا ہے یعنی صرف نفس صیغہ سے تو اس کے بالمقابل خفی ہے کہ اس میں ایک درجہ خفاء ہوتا ہے یعنی کسی عارض کی بناء پر فقط، اور نص کا مقابل مشکل ہے کہ جس طرح نص میں دو گنا ظہور ہوتا ہے یعنی نفس کلام اور سوق کلام کی بناء پر تو اس کے مقابل مشکل میں دو گنا خفاء ہوتا ہے یعنی خفی ہونے کے ساتھ ساتھ وہ اپنے ہم

شکلوں میں داخل ہو کر مشتبہ ہو جاتا ہے اور مفسر کا مقابل مجمل ہے یعنی مفسر میں اتنا ظہور ہوتا ہے کہ تخصیص و تاویل کا احتمال بھی نہیں رہتا، بلکہ متکلم اپنی مراد کو خود واضح کر دیتا ہے تو اس کے مقابل مجمل ہے کہ اس میں اتنا خفاء ہوتا ہے کہ بغیر متکلم کے بیان کئے محض طلب و تاویل سے خفا دور نہیں ہوتا اور محکم کا مقابل متشابہ ہے کہ جس طرح محکم میں اتنا ظہور اور قوت ہوتی ہے کہ اس میں تغیر و تبدل کا وہم بھی نہیں ہوتا تو اس کے مقابل متشابہ میں اتنا خفاء ہوتا ہے کہ متکلم کی جانب سے دنیا کے اندر اس کا بیان آنے کی بھی امید نہیں ہوتی۔

دلیل حصر: لفظ کے اندر خفاء اور پوشیدگی کسی عارض کی وجہ سے ہوگی یا نفس صیغہ سے اگر کسی عارض کی وجہ سے ہے تو وہ خفی ہے اور اگر پوشیدگی نفس صیغہ کی وجہ سے ہے تو وہ دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو قرآن میں غور و فکر کرنے سے وہ پوشیدگی دور ہو جائے گی یا نہیں اگر دور ہو جائے گی تو وہ مشکل ہے اور اگر قرآن میں غور و فکر سے بھی وہ پوشیدگی دور نہ ہوگی تو پھر بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو متکلم کی طرف سے بیان آنے کی توقع ہوگی یا نہیں اگر بیان آنے کی توقع ہے تو وہ مجمل ہے ورنہ متشابہ ہے۔

فَالْخَفِيُّ مَا خَفِيَ الْمُرَادُ بِهِ بِعَارِضٍ لَا مِنْ حَيْثُ الصِّيغَةِ مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي حَقِّ السَّارِقِ خَفِيَ فِي حَقِّ الطَّرَارِ وَالنَّبَاشِ .

### ترجمہ

پس خفی وہ لفظ ہے کہ جس کی مراد کسی عارض کی وجہ سے پوشیدہ ہونہ کہ صیغہ کے اعتبار سے، اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے قول السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما میں ہے پس قول باری تعالیٰ (السارق والسارقة) چور کے حق میں تو ظاہر ہے مگر جیب کترے اور کفن چور کے حق میں خفی ہے۔

تشریح: خفی وہ لفظ ہے کہ جس کی مراد کسی عارض کی بنا پر پوشیدہ ہونہ کہ نفس صیغہ کی وجہ سے یعنی لفظ اپنے معنی پر دلالت کرنے میں تو ظاہر ہو لیکن اس لفظ کے اندر بعض افراد کے سلسلے میں بربناء عارض خفاء اور پوشیدگی پیدا ہوگئی ہو جیسے السارق والسارقة الخ کے اندر لفظ السارق اپنے معنی میں تو ظاہر ہے کہ سرقہ اور چوری مال محفوظ و محترم کو خفیہ طریقے سے لینے کو کہتے ہیں اور اس کا حکم قطع پید ہے، بشرطیکہ دس درہم کی چوری کی ہو لیکن بعض دیگر الفاظ مثلاً جیب کتر اور کفن چور جن میں صفت سرقہ کی یا زیادتی کے ساتھ پائی جاتی ہے، ان کی بہ نسبت لفظ السارق خفی ہے کہ ان کا بھی ہاتھ کاٹا جائے گا یا نہیں اور خفی ہونے کا سبب ایک عارض ہے اور عارض یہ ہے کہ عرف عام میں ان کو کوئی بھی سارق نہیں کہتا بلکہ جیب کترے کو طرار کہتے ہیں، اور کفن چور کو نباش، اور ان لوگوں کے علیحدہ نام رکھنے کی وجہ یہ ہوتی کہ طرار میں چوری کے معنی کی زیادتی ہے کہ طرار اس بیدار شخص کا ادنیٰ غفلت کی حالت میں مال لے اڑتا ہے جو اپنے مال کی حفاظت کا قصد رکھتا ہے جبکہ سارق اس وقت چوری کرتا ہے جبکہ مالک سویا ہوا ہو یا اپنے مال کے پاس موجود نہ ہو بلکہ کہیں گیا ہوا ہو،

اور نباش کے علیحدہ نام رکھنے کی وجہ یہ ہوئی کہ اس کے اندر سرقہ و چوری کے معنی کی کمی ہے کہ نباش غیر مرغوب مال یعنی کفن کو مقام غیر محفوظ یعنی قبر سے چراتا ہے اور میت کفن کی حفاظت پر قادر بھی نہیں ہوتی، جبکہ سارق مال مرغوب کو مکان محفوظ سے چراتا ہے لہذا السارق و السارقة فاقطعوا الخ کے اندر لفظ السارق طرار اور نباش کے سلسلے میں خفی ہے، اب یہ سمجھئے کہ خفی کے اندر چونکہ طلب کرنی پڑتی ہے لہذا طلب کے بعد معلوم ہوا کہ طرار کے اندر چوری کے معنی کی زیادتی ہے لہذا اس پر حد سرقہ جاری ہوگی یعنی دس درہم کی چوری پر قطع ید کا حکم ہوگا کیونکہ طرار جرم میں سارق سے بڑھا ہوا ہے اور نباش کے اندر چونکہ چوری کے معنی کی کمی ہے اس لئے اس پر قطع ید کا حکم نہ ہوگا، بلکہ حاکم وقت جو مناسب سمجھے سزا دیدے تاکہ آئندہ اس طرح کے جرائم کا اسناد ہو جائے۔

اختلاف ائمہ: طرار کے حق میں قطع ید اور نباش کے حق میں عدم قطع ید کا حکم امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے، اور امام شافعیؒ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ کفن چور کا بھی ہاتھ کاٹا جائے گا، دلیل، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے مَنْ نَبَشَ قَطْعُنَاهُ (جو کفن چرائے، ہم اس کا ہاتھ کاٹیں گے) ہم اس کا جواب یہ دیں گے کہ قطع ید کا حکم سیاسة و مصلیٰ ہے نہ کہ بطور حد شرعی کیونکہ دوسری حدیث اس کے معارض ہے اور وہ یہ ہے لا قطع علی المختفی اور مختفی اہل مدینہ کے یہاں نباش کو کہتے ہیں، معلوم ہوا کہ مختفی یعنی نباش (کفن چور) کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ قول نبی صلی اللہ علیہ وسلم سارق اَمَوَاتِنَا كَسَارِقِ اَحْيَانِنَا کفن چور کے قطع ید کا مقتضی ہے، اسی لئے اس کو سارق کہا گیا ہے اور حرف تشبیہ استعمال کیا گیا ہے (یعنی ہمارے مردوں کی چوری کرنے والا ہمارے زندوں کی چوری کرنے والوں کی طرح ہے) نیز کفن کی چوری میں مردوں کی بے حرمتی بھی ہے۔

الجواب: اس کو مجازاً سارق کہہ دیا گیا ہے اور تشبیہ دینے میں احتمال ہے کہ قطع ید میں تشبیہ ہے یا گناہ میں، لہذا شبہ پیدا ہو گیا، اور حدیث ہے الحدود قنڈرئ بالشبهات (یعنی شکوک و شبہات کی بناء پر حدیں ساقط ہو جاتی ہیں)

فائدہ: اگر قبر مقفل ہو تب بھی قطع ید نہ ہوگا (كذا فی الدر المختار)

اور مقفل قبر سے کفن چرانے کے سلسلہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ قطع ید ہوگا کیونکہ اس شکل میں وہ شخص مقام محفوظ سے چوری کر رہا ہے، وعند عبد الرزاق ان عمر رضی اللہ عنہ کتب الی عاملہ باليمن ان یقطع ایدی قوم یحتفرون القبور (نور الانوار ص ۹۰)

اعتراض: جب طرار کا جرم سارق سے بڑھ کر ہے تو طرار کو سارق سے بڑی سزا ملنی چاہیے حالانکہ طرار کی سزا فقط قطع ید ہے نہ کہ اس سے زائد۔ الجواب: طرار کا فعل، سرقہ ہی ہے گو کیفیت اور نوعیت میں طرار کا فعل سنگین ہے لہذا جب طرار کا فعل طور سرقہ ہی ہے تو جو سرقہ کی سزا ہے وہی سزا طرار کو ملے گی نہ اس کے علاوہ کوئی دوسری سزا۔

فائدہ: فالخفی میں خفی سے خفی اصطلاحی مراد ہے اور ما خفی میں خفی لغوی مراد ہے تاکہ تعریف اشیٰ لنفسہ

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي ظَاهِرٌ فِي حَقِّ الزَّانِي خَفِيَ فِي حَقِّ اللُّوطِي وَلَوْ حَلَفَ لَا يَأْكُلُ لَأَكِيهَةً كَانَ ظَاهِرًا فِيمَا يَنْفَكُهُ بِهِ خَفِيَ فِي حَقِّ الْعِنَبِ وَالرُّمَّانِ وَحُكْمُ الْخَفِيِّ وَجُوبُ الطَّلَبِ حَتَّى يَزُولَ عَنْهُ الْخَفَاءُ.

### ترجمہ

اور اسی قول سابق کی طرح اللہ تعالیٰ کا قول ثانی الزانیۃ والزانی (اور زانیہ) کے حق میں تو ظاہر ہے مگر لوطی کے حق میں خفی ہے، اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ میوہ نہیں کھائے گا تو یہ ان چیزوں میں تو ظاہر ہے جن کو تنفک اور تلذذ کے بطور کھایا جاتا ہے مگر انگور اور انار کے بارے میں خفی ہے، اور خفی کا حکم جستجو کا واجب ہوتا ہے حتیٰ کہ اس خفی سے پوشیدگی زائل ہو جائے۔

**تشریح:** مصنف فرماتے ہیں کہ اللہ کے قول السارق والسارقة کی طرح اللہ کا دوسرا قول الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة ہے (زانی اور زانیہ کو سو کوڑے مارو)، یہ آیت زنا کار کے بارے میں تو ظاہر ہے کہ جو کوئی (مرد و عورت) زنا کا ارتکاب کرے اس پر سو کوڑے مارے جائیں جبکہ وہ شادی شدہ نہ ہوں، کیونکہ اگر زانی اور زانیہ شادی شدہ ہوں تو پھر ان پر رجم کیا جائے گا، اور زنا کہتے ہیں عورت کی سامنے کی شرمگاہ میں وطی کے ذریعہ شہوت پوری کرنے کو جبکہ وہ اس کی نہ حقیقتاً ملک ہو نہ شہیجا مگر الزانیۃ والزانی اغلام باز کے حق میں خفی ہے کہ اس پر حد زنا نافذ ہوگی یا نہیں؟ اور یہ خفاء ایک عارض کی بناء پر ہے اور وہ عارض یہ ہے کہ اغلام باز کو عرف عام میں زانی نہیں کہتے بلکہ لوطی کہتے ہیں، اور ناموں کے اختلاف سے معانی مختلف ہو جاتے ہیں اور خفی میں چونکہ طلب و جستجو کرنی پڑتی ہے لہذا لواطت کے معنی کی طلب اور جستجو کرنے کے بعد معلوم ہوا کہ علیحدہ نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے اندر زنا کے معنی کمی کے ساتھ پائے جاتے ہیں کیونکہ زنا کے معنی کے دو جز ہیں ۱۔ سامنے کی شرمگاہ میں قضاء شہوت ۲۔ غیر ملک میں قضاء شہوت، اور لواطت میں غیر ملک میں تو قضاء شہوت ہوتی ہے مگر سامنے کی شرمگاہ میں نہیں ہوتی لہذا ایک جز فوت ہو گیا نیز زنا کے اندر مرد و عورت دونوں کو کمال شہوت ہوتا ہے جبکہ لواطت کے اندر مفعول کو یا تو شہوت ہوتی ہی نہیں یا کم ہوتی ہے، معلوم ہوا کہ لوطی علیحدہ سے نام رکھنے کی وجہ اس کے اندر معنی زنا کی کمی ہے، لہذا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک لوطی یعنی لونڈے باز پر حد زنا (سو کوڑے) نافذ نہیں ہوگی، بلکہ کوئی دوسری سزا دیدی جائے گی جس میں صحابہ کرام نے اختلاف کیا ہے، مثلاً اس کو جلادینا، یا بلند مکان سے گرا دینا یا بد بودار جگہ میں مقید کر دینا نیز اس اختلاف سے یہ بھی معلوم ہوا کہ لوطی کی سزا وہ نہیں ہے جو زنا کی ہے، لہذا اخیلۃ المسلمین یا حاکم وقت جو سزا مناسب سمجھے نافذ کر دے، صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اغلام باز کا علیحدہ سے لوطی نام تجویز ہونے کی وجہ اس کے اندر معنی زنا کی زیادتی ہے کہ غیر ملک میں ناجائز طریقے سے قضاء شہوت میں تو زانی اور لوطی دونوں برابر ہیں مگر لوطی چونکہ تنگ اور نجس مقام میں قضاء شہوت کرتا ہے اس لئے اس کا

جرم زنا سے بڑھا ہوا ہے، لہذا اس پر بھی حد زنا نافذ ہوگی، چند مفید باتیں اگر اپنی صلیبی بیٹی سے زنا کر لیا یا مشہبہ بیٹی کو بیوی سمجھ کر مس بالمشہوت کر لیا تو بیوی حرام ہو جائے گی، اسی طرح اگر ساس کو مشہوت کے ساتھ چھو دیا تب بھی بیوی حرام ہو جائے گی۔

ولو حلف الخ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ میں فاکہہ نہیں کھاؤں گا یعنی وہ چیز جو بطور لذت اور خوش طبعی کے لئے کھائی جاتی ہیں جیسے خر بوزہ اور تر بوز وغیرہ تو لفظ فاکہہ ان میوہ جات کے معنی میں تو ظاہر ہے جو صرف بطور تفریح ولذت اور خوش طبعی کے لئے کھائے جاتے ہیں کہ ان کے کھانے سے حائث ہو جائے گا مگر انگور اور انار کے سلسلے میں خفی ہے کہ انگور و انار کے کھانے سے حائث ہوگا یا نہیں، اور خفی ہونے کی وجہ ایک عارض ہے کہ عرف عام میں انہیں فاکہہ نہیں کہا جاتا کیونکہ ان کے اندر فاکہہ کے معنی کی کے ساتھ پائے جاتے ہیں کہ انگور اور انار میں غذائیت بھی ہے اور اس سے بدن کا قوام بھی وابستہ ہے جبکہ تفکُّہ اور تنعم غذا سے مافوق چیز کو کہتے ہیں اور غذا میں تو سب انسان برابر ہیں سبھی غذا کھاتے ہیں یعنی وہ چیز جس سے زندگی باقی رہے جب کہ فاکہہ میں سب برابر نہیں ہیں، چنانچہ انگور کھانے سے بھوک مٹ جاتی ہے نیز صرف انگور کھا کر زندگی بسر کی جاسکتی ہے، اسی طرح انار میں بھی قوام بدن ہے کہ اس کو دواء بھی کھایا جاتا ہے اور جو ایسا ہو اس کو تفکُّہ و تنعم نہیں کہا جاتا، گویا انگور اور انار فاکہہ کے فرد نہیں ہے، بلکہ طعام کے فرد بن گئے ہیں، جبکہ فاکہہ کا لفظ صرف تفکُّہ والے پھلوں پر اطلاق کے لئے محدود ہے، لہذا امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ قسم کے نتیجہ میں حالف انگور اور انار کھانے سے حائث نہیں ہوگا اور اگر قسم کھاتے وقت انگور کے نہ کھانے کی نیت تھی تو اب انگور کے کھانے سے متفق علیہ حائث ہو جائے گا، اور صاحبین فرماتے ہیں کہ لفظ فاکہہ انگور اور انار کے حق میں اس لئے خفی ہے کہ انگور اور انار میں معنی فاکہہ کی زیادتی ہے کیونکہ ان دونوں میں عمدگی اور لذت زیادہ ہے لہذا حالف مذکور، انار اور انگور کے کھانے سے حائث ہو جائے گا، دیکھئے امام صاحب کے نزدیک انگور اور انار میں فاکہہ کے معنی کی کے ساتھ پائے جاتے ہیں اور صاحبین کے نزدیک زیادتی کے ساتھ، تو ممکن ہے کہ امام صاحب کے زمانہ میں انگور اور انار فاکہہ میں شمار نہ ہوتے ہوں اور صاحبین کے زمانہ میں یہ چیزیں عرف کے بدلنے سے فاکہہ میں شمار ہوتی ہوں جیسا کہ آج کل انگور اور انار کو بطور تلذذ اور خوش طبعی کے کھاتے ہیں۔

وحکم الخفی الخ خفی کا حکم یہ ہے کہ اس کے احتمالات میں طلب اور فکر قلیل کی جائے تاکہ اس کا خفاء دور ہو جائے اور پتہ چل جائے کہ خفاء کی وجہ فلاں جزئی میں معنی کی زیادتی ہے یا معنی کی کمی، چنانچہ معنی کی زیادتی کی شکل میں حکم نافذ ہوگا اور معنی کی کمی کی شکل میں حکم نافذ نہ ہوگا یعنی اگر خفی میں ظاہر کے معنی کی زیادتی ہے تو اس پر وہی حکم نافذ ہوگا جو ظاہر پر نافذ ہوتا ہے، اور اگر خفی میں ظاہر کے معنی کی کے ساتھ پائے جاتے ہیں تو پھر خفی پر ظاہر جیسا حکم نہیں لگے گا، حسامی اور نور الانوار میں ہے حکم الخفی النظر فیہ وهو الطلب الاول۔

اجواء: قوله الزانية زانی باعتبار وضع الفاظ خاص، عام، مشترک وموول میں سے خاص ہے اور باعتبار استعمال حقیقت

وجاز صریح و کنایہ میں سے حقیقت ہے اور صریح ہے اور باعتبار وضوح لفظ ظاہر، نص، مفسر و محکم میں سے ظاہر ہے اور یہی لفظ لوطی کے حق میں خفی، مشکل، مجمل و متشابہ میں سے خفی ہے۔

وَأَمَّا الْمُسْكِلُ فَهُوَ مَا أَزْدَادَ خَفَاءَ عَلَى الْخَفِيِّ كَأَنَّهُ بَعْدَ مَا خَفِيَ عَلَى السَّامِعِ حَقِيقَتُهُ دَخَلَ فِي أَشْكَالِهِ وَأَمْثَالِهِ حَتَّى لَا يُبَيِّنَ الْمُرَادُ إِلَّا بِالطَّلَبِ ثُمَّ بِالتَّأَمُّلِ حَتَّى يَتَمَيَّزَ عَنِ أَمْثَالِهِ وَنَظِيرِهِ فِي الْأَحْكَامِ خَلَفَ لَا يَأْتِدُمُ فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي الْحَلِّ وَالِدَبْسِ فَإِنَّمَا هُوَ مُشْكِلٌ فِي اللَّحْمِ وَالْبَيْضِ وَالْجُبْنِ حَتَّى يُطَلَّبَ فِي مَعْنَى الْإِتْدَامِ ثُمَّ يَتَأَمَّلُ أَنَّ ذَلِكَ الْمَعْنَى هَلْ يُوجَدُ فِي اللَّحْمِ وَالْبَيْضِ وَالْجُبْنِ أَمْ لَا.

### ترجمہ

اور بہر حال مشکل تو وہ، وہ لفظ ہے جو پوشیدگی میں خفی پر بڑھا ہوا ہو، گویا کہ سامع پر اس کی حقیقت پوشیدہ ہونے کے بعد وہ لفظ اپنے ہم شکلوں اور ہم مثلوں میں داخل ہو گیا حتیٰ کہ اس کی مراد کو حاصل نہیں کیا جاسکتا مگر طلب اور پھر غور و فکر کے ذریعہ یہاں تک کہ وہ اپنے ہم مثلوں سے ممتاز ہو جائے اور مشکل کی نظیر احکام میں یہ ہے، کسی نے قسم کھائی کہ وہ لدا م نہیں کھائے گا تو اس کا یہ قول سرکہ اور شیرہ میں تو ظاہر ہے مگر یہ قول گوشت، انڈا اور پیڑ میں مشکل ہے حتیٰ کہ (اولاً و ابتداءً) لیتد ام کے معنی کو طلب کیا جائے گا اور پھر (ثانیاً) اس میں غور و فکر کی جائے گی کہ یہ معنی کیا گوشت، انڈا اور پیڑ میں پائے جاتے ہیں یا نہیں۔

**تشریح:** خفی کے بیان سے فارغ ہو کر اب مصنف ہفتم دوم یعنی مشکل کا بیان شروع فرما رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ مشکل وہ لفظ ہے جس کا خفاء نفس صیغہ سے ہونے کی وجہ سے خفی سے زیادہ ہو (خفی کے اندر خفاء امر عارض کی وجہ سے ہوتا ہے) گویا کہ لفظ کی مراد سامع پر مخفی تھی مزید برآں یہ ہوا کہ وہ لفظ اپنے ہم شکلوں میں داخل ہو گیا حتیٰ کہ اب اس کی مراد سے واقف ہونے کے لئے اولاً اس کے معانی کو طلب کیا جائے یعنی یہ غور و فکر کی جائے کہ یہ لفظ کتنے معانی میں مستعمل ہوتا ہے، جس طرح کہ مشترک چند معانی کے لئے وضع ہوتا ہے، پھر اس کے بعد دوسری غور و فکر (جس کو تأمل کہتے ہیں) کی جائے کہ یہاں کون سے معنی مراد ہیں جس سے وہ لفظ اپنے ہم شکلوں سے ممتاز ہو جائے۔

**فائدہ:** اس وضاحت سے خفی اور مشکل کا فرق بھی واضح ہو گیا کہ خفی کے اندر صرف طلب کافی ہے اور مشکل کے اندر اولاً طلب پھر تأمل۔

خفی کی مثال اس لڑکے کی سی ہے جو اپنے گھر سے فرار ہو کر بغیر لباس اور صورت متغیر کئے روپوش ہو جائے تو اس کو صرف طلب یعنی تلاش کرنا پڑے گا، اور مشکل کی مثال اس طرح ہے کہ وہ لڑکا فرار ہو کر اپنی صورت و ہیئت بھی بدل ڈالے اور اپنے ہم شکل لڑکوں میں خلط ملط ہو جائے تو اب تلاش کرنے کے بعد یہ بھی غور و فکر کرنا پڑے گا کہ میرا لڑکا ان لڑکوں میں کون سا ہے بس اسی طرح مشکل لفظ ہے کہ اس کے معانی کی طلب کے بعد یہ تأمل کرنا ہوتا ہے کہ معنی مرادی

کونسا ہے تاکہ تمام احتمالات دفع ہو جائیں اور معنی مرادی متمیز ہو جائیں۔ ونظیرہ فی الاحکام الخ مشکل کی مثال احکامات کے اندر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ اِدام (سالن) نہیں کھائے گا تو لفظ اِدام سرکہ اور کھجور کے شیرہ کے حق میں تو ظاہر ہے مگر بھنا ہوا گوشت، انڈا اور پنیر کے حق میں مشکل ہے لہذا اولاً اِدام کے معنی کو طلب کیا جائے اور پھر یہ غور و فکر کی جائے کہ یہ معنی بھنے ہوئے گوشت، انڈا، اور پنیر میں پائے جاتے ہیں یا نہیں؟ الحاصل: اولاً اِدام کے معنی کی طلب کی جائے کہ اِدام کس کو کہتے ہیں؟ تو اِدام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اِدام وہ چیز ہے جس کو روٹی کے تابع بنا کر کھایا جائے اور کمال اتباع یہ ہے کہ روٹی اس میں ڈوب جائے، لہذا اِدام سرکہ اور کھجور کے شیرہ کے حق میں تو ظاہر ہے کہ حالف ان کے کھانے سے حاث ہو جائے گا، مگر بھنا ہوا گوشت، انڈا اور پنیر کے متعلق مشکل ہے کیونکہ تینوں چیزیں کبھی بغیر روٹی کے بھی کھائی جاتی ہیں اور کبھی روٹی کے ساتھ بھی، لہذا تامل کے بعد حکم نافذ ہوگا، چنانچہ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ گوشت انڈا اور پنیر کھانے سے حالف حاث نہ ہوگا کیونکہ ان تینوں میں اِدام کے معنی بطریق کمال موجود نہیں ہے نیز اِدام مشتق من المداومت بمعنی موافقت ہے، اور کمال موافقت جب ہوگی جبکہ روٹی کا اس چیز میں اختلاط و امتزاج ہو جائے اور وہ (امتزاج) بھنے ہوئے گوشت اور انڈا وغیرہ میں نہیں ہوتا نیز بھنا ہوا گوشت، انڈا اور پنیر وغیرہ بغیر روٹی کے بھی کھائے جاتے ہیں، اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اِدام وہ چیز ہے جس سے روٹی لذیذ ہو جائے ظاہر ہے کہ گوشت انڈا اور پنیر سے روٹی لذیذ ہو جاتی ہے لہذا ان تینوں چیزوں کے کھانے کی شکل میں وہ حاث ہو جائے گا۔

نیز اِدام مشتق من المداومت ہے اور اس کے معنی موافقت کے ہیں تو عموماً جو چیز روٹی کے ساتھ کھائی جاتی ہے وہ اس کے موافق ہی ہوتی ہے لہذا گوشت پنیر انڈا اِدام ہی ہیں لہذا وہ حالف حاث ہو جائے گا، اور حدیث میں ہے کہ سیّد اِدام اهل الجنة اللحم اهل جنت کا بہترین سالن گوشت ہے۔

الجواب: امام صاحبؒ کی طرف سے جواب یہ ہوگا کہ ہماری گفتگو دنیا کے بارے میں ہے نہ کہ آخرت کے بارے میں اور حدیث مذکور کا تعلق آخرت سے ہے۔

**مشکل کا حکم** مشکل کے بارے میں یہ اعتقاد رکھا جائے کہ شارح کی اس سے جو مراد ہے وہ برحق ہے، پھر طلب وتامل کرے تاکہ اس کی مراد ظاہر ہو جائے، ہکذا فی تسہیل الاصول، مثلاً قرآن شریف میں ہے فاتوا حوٰنکم انّی سنتم تم اپنی کھیتی میں جیسے چاہو آؤ، اب یہاں اولاً انّی کے معانی کو طلب کیا جائے کہ یہ لفظ کس کس معنی میں استعمال ہوتا ہے اس کے بعد یہ تامل کیا جائے کہ آیت مذکورہ میں کون سے معنی مراد ہیں، لہذا طلب کرنے سے معلوم ہوا کہ انّی کبھی اَیْن کے معنی میں آتا ہے اور کبھی کَیْف کے معنی میں، تو تامل سے معلوم ہوا کہ انّی یہاں کَیْف کے معنی میں ہے کیونکہ اگر انّی کو اَیْن کے معنی میں لیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ تم اپنی بیوی کے ساتھ جس جگہ سے چاہو جماع کرو چنانچہ اس شکل میں بیوی کی دیر میں بھی جماع کا جواز لازم آتا ہے حالانکہ دیر میں جماع کرنا جائز نہیں ہے اور اس پر قرینہ یہ ہے کہ آیت میں لفظ حوٰنکم استعمال ہوا ہے جس کے معنی کھیتی کے ہیں اور کھیت وہ ہوتا ہے جس میں بیج ڈالنے سے

کچھ پیدا ہوا اور کوئی چیز اُگے، جبکہ درمیں بیج ڈالنے سے یعنی نطفہ منی ڈالنے سے کچھ بھی پیدا نہیں ہوتا، لہذا آیت شریفہ میں اُنّی بمعنی کَیْف ہے، کہ بیوی سے جس طرح چاہو جماع کرو یعنی لیٹ کر یا بیٹھ کر یا اس کے علاوہ۔

**اللفظ:** الْجَيْنُ وَالْجَيْنُ، وَالْجَيْنُ نَمِرٌ، الدِّبْسُ كَهْجُورٍ كَاشِرُهُ۔

ثُمَّ فَوْقَ الْمُشْكِلِ الْمُجْمَلِ وَهُوَ مَا اخْتَمَلَ وَجُوهًا فَصَارَ بِحَالٍ لَا يُوقَفُ عَلَى الْمُرَادِ بِهِ إِلَّا بَيَانٌ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ وَنَظِيرُهُ فِي الشَّرْعِيَّاتِ قَوْلُهُ تَعَالَى وَحَرَّمَ الرِّبَا فَإِنَّ الْمَفْهُومَ مِنَ الرِّبَا هُوَ الزِّيَادَةُ الْمُطْلَقَةُ وَهِيَ غَيْرُ مُرَادَةٍ بَلِ الْمُرَادُ الزِّيَادَةُ الْخَالِيَةُ عَنِ الْعَوَضِ فِي بَيْعِ الْمُقَدَّرَاتِ الْمُتَجَانِسَةِ وَاللَّفْظُ لَا دَلَالَهَ لَهُ عَلَى هَذَا فَلَا يُنَالُ الْمُرَادُ بِالتَّأْمُلِ.

### ترجمہ

پھر خفاء میں مشکل سے بڑھ کر مجمل ہے اور مجمل وہ لفظ ہے جو چند وجوہ یعنی چند معانی کا احتمال رکھے پس وہ اس حال میں ہو جائے کہ اس کی مراد پر متکلم کی طرف سے بیان آئے بغیر واقف نہ ہوا جائے، اور مجمل کی مثال شریعات یعنی احکام شرع میں قول باری تعالیٰ وَحَرَّمَ الرِّبَا ہے پس ربوا کا معنی و مفہوم مطلق زیادتی ہے مگر آیت میں وہ مراد نہیں ہے بلکہ مراد وہ زیادتی ہے کہ جو مقدرات متجانسہ یعنی قدری (مکیلی و موزونی) چیزوں کو ہم جنس کے ساتھ بیچنے کی صورت میں عوض سے خالی ہوا اور لفظ ربوا کے لئے اس مراد پر کوئی دلالت اور قرینہ بھی نہیں ہے پس غور و فکر کے ذریعہ ربوا کی مراد کو حاصل نہیں کیا جاسکتا۔

**نشریح:** مشکل کے بیان سے فارغ ہو کر اب مصنف قسم سوم یعنی مجمل کا بیان شروع کر رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ مجمل کی پوشیدگی مشکل سے بڑھ کر ہے کیونکہ مشکل کی مراد تو طلب و تامل سے ظاہر ہو سکتی ہے مگر مجمل کی مراد بغیر متکلم کے بیان کئے ظاہر ہی نہیں ہوتی۔

**مجمل کی تعریف:** مجمل وہ لفظ ہے جو چند وجوہات کا احتمال رکھنے کی بناء پر اس حال میں ہو جائے کہ متکلم کی طرف سے بیان آئے بغیر اس کی مراد معلوم نہ ہو، لہذا اگر متکلم کی طرف سے بیان قاطع آجائے تو یہ مفسر بن جائے گا، جیسے صلوٰۃ اور زکوٰۃ اور دیگر عبادات کی نصوص مجمل ہیں کہ ان کے لفظی معنی تو معلوم ہیں مگر ان کے محض لفظی معنی مراد نہیں ہیں لہذا حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ان کے بارے میں بیان شافی و قاطع آیا اور ان کی مراد دنیا پر روز روشن کی طرح واضح ہو گئی مثلاً صلوٰۃ کے لفظی معنی دعاء کے ہیں مگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی وضاحت فرمائی کہ صلوٰۃ سے مراد ایک مخصوص عبادت ہے یعنی ارکان مخصوصہ کو اوقات مخصوصہ میں ہیئت مخصوصہ کے ساتھ ادا کرنا صلوٰۃ ہے، اور صلوٰۃ اور زکوٰۃ قطعی الثبوت بھی ہیں، لہذا جب مجمل کا بیان قاطع اور شافی موجود ہو تو وہ مفسر کہلائے گا اور اگر مجمل کا بیان تو موجود ہو اور وہ بیان شافی بھی ہو مگر قطعی الثبوت نہ ہو بلکہ ظنی الثبوت ہو تو اب وہ مجمل موذِل کہلائے گا جیسے قرآن میں ہے



وامسحوا برؤسکم یہ آیت مسح کے بارے میں ہے مگر مقدار مسح کے بارے میں مجمل ہے جس کا بیان شافی تو آگیا اور تسلی ہوگئی کہ پیشانی کے بقدر مسح مراد ہے مگر بیان دلیل ظنی یعنی خبر واحد کے ذریعہ سے آیا ہے اور وہ، وہ حدیث ہے جو مغیرہ بن شعبہ سے مروی ہے جس کی تفصیل سابق میں گذر چکی ہے اور اگر مجمل کا بیان تو آئے مگر بیان غیر شافی ہو یعنی بیان آنے کے بعد بھی استفسار اور تاہل کی ضرورت باقی ہو تو اب وہ مجمل مشکل کہلائے گا، اور اس پر مشکل کے احکام جاری ہوں گے کہ اس کے معنی کو طلب کر کے اس میں غور کیا جائے اور مناسب مقام اس کی مراد متعین کی جائے جیسے اس کی مثال شرعیات میں اللہ کا قول و حرم الربوا ہے۔

**فائدہ:** مجمل کے اندر خفاء اور پوشیدگی کی تین وجہیں ہو سکتی ہیں، ۱۔ لفظ میں غرابت ہو یعنی لفظ اس کے معنی کا پتہ نہ ہو جیسے هَلُوْعًا کہ اس کی تفسیر بیان متکلم سے معلوم ہوئی یعنی اِنَّ الْاِنْسَانَ خَلَقَ هَلُوْعًا کے بعد اذا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزَوْعًا و اذا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوْعًا فرمایا یعنی انسان کو جب کوئی تکلیف پہنچتی ہے تو جزع فزع کرنے لگتا ہے اور جب کوئی خیر پہنچتی ہے تو بخیل بن جاتا ہے جیسے کسی نے کہا ہے: شعر

جب اپنی غرض تھی تو پلٹنا قبول تھا  
مطلب نکل گیا ہے تو پہچانتے نہیں

۲۔ معنی تو معلوم ہو مگر وہ معنی مراد نہ ہو جیسے صلوٰۃ، زکوٰۃ، ربوا ۳۔ معنی معلوم ہو مگر متعدد ہو اور ایک معنی کو متعین کرنے کے لئے وجہ ترجیح معدوم ہو، شرعیات میں مجمل کی مثال اللہ تعالیٰ کا قول و حرم الربوا ہے اس میں لفظ ربوا مجمل ہے اس کے معنی اگرچہ معلوم ہیں یعنی زیادتی مطلقہ مگر مطلقاً زیادتی تو حرام نہیں ہے کیونکہ بیع کے اندر بھی نفع اور زیادتی ہی مقصود ہوتی ہے جبکہ بیع جائز ہے حرام نہیں ہے معلوم ہوا کہ ربوا سے کوئی مخصوص زیادتی مراد ہے جس کو طلب و تاہل سے بھی نہیں جانا جاسکتا بلکہ متکلم کے بیان سے ہی مراد ظاہر ہو سکتی ہے، لہذا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الحنطۃ بالحنطۃ الخ یعنی حدیث میں بیان کردہ چھ چیزوں کو ان کی ہم جنس کے ساتھ برابر برابر اور ہاتھ در ہاتھ فروخت کرنا درست ہے (یعنی چاندی، سونا، گندم، جو، کھجور، نمک) اور وہ زیادتی جو عوض سے خالی ہو ربوا ہے مثلاً ایک کلو گندم کو ڈیڑھ کلو گندم کے عوض میں فروخت کرنے کی صورت میں آدھا کلو گندم ایسی زیادتی ہے جس کے عوض میں کچھ نہیں ہے لہذا یہ آدھا کلو گندم ربوا کہلائے گا اور ربوا حرام ہے، مگر حضور کی طرف سے بیان شافی اور قاطع نہیں آیا ہے کیونکہ حدیث بالا سے چھ چیزوں کا حکم تو معلوم ہو گیا لیکن ان کے علاوہ بھی بے شمار چیزوں میں ربوا ہے ان کا حکم معلوم نہیں ہوا لہذا فقہاء کرام نے غور و فکر کر کے علت تلاش کی چنانچہ حضرت امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ ربوا کی علت قدر مع اجنس ہے یعنی وہ زیادتی جو مقدرات متجانسہ یعنی مکملی اور موزونی چیزوں کو ہم جنس کے ساتھ بیچنے کی شکل میں عوض سے خالی ہو وہ ربوا ہوگا، دیکھئے یہ ایسے معنی ہیں جن کو آیت و حرم الربوا میں غور و فکر سے بھی نہیں حاصل کیا جاسکتا کیونکہ لفظ ربوا کی اس معنی پر کوئی دلائل بھی نہیں ہے چنانچہ ائمہ کرام نے حدیث الحنطۃ بالحنطۃ الخ سے علت ربوا کو مستنبط کیا اور امام

صاحبؒ نے فرمایا کہ قدری چیزوں کو اپنی ہم جنس کے ساتھ کمی و زیادتی کے ساتھ فروخت کرنا رہا ہوگا تو علت ربوہ قدر مع الجنس ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ علت ربوہ مطعومات میں طعمیت ہے اور اثمان میں شمیت ہے، لہذا جو چیزیں کھانے کی قبیل سے نہ ہوں اور نہ ہی اثمان یعنی سونا و چاندی کی قبیل سے ہوں تو ان میں کمی و زیادتی ربوہ نہیں کہلائے گی، اور امام مالکؒ کے نزدیک علت ربوہ نقدین میں تو شمیت ہے اور غیر نقدین میں ذخیرہ اندوزی کی صلاحیت ہونا ہے لہذا جو چیزیں ذخیرہ کی جاسکتی ہیں ان کی بیع میں کمی و زیادتی ربوہ ہوگی۔

ثُمَّ فَوْقَ الْمُجْمَلِ فِي الْخِفَاءِ الْمُتَشَابِهِ مِثَالُ الْمُتَشَابِهِ الْحُرُوفِ الْمُقْطَعَاتُ فِي أَوَائِلِ السُّورِ وَحُكْمُ الْمُجْمَلِ وَالْمُتَشَابِهِ اِعْتِقَادُ حَقِيقَةِ الْمُرَادِ بِهِ حَتَّى يَأْتِيَ الْبَيَانُ .

### ترجمہ

پھر پوشیدگی میں مجمل سے بڑھ کر متشابہ ہے، متشابہ کی مثال سورتوں کے شروع میں حروف مقطعات ہیں، اور مجمل اور متشابہ کا حکم ان میں سے ہر ایک کی مراد کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا ہے یہاں تک کہ متکلم کی طرف سے بیان آجائے (مجمل کا بیان دنیا میں اور متشابہ کا بیان عقبیٰ میں)

**تشریح:** مصنفؒ مجمل کے بیان سے فارغ ہو کر اب آخری قسم یعنی متشابہ کا بیان شروع فرما رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ متشابہ وہ ہے جس کی مراد نہ طلب و تامل سے ظاہر ہو اور نہ ہی متکلم کی طرف سے بیان آنے کی امید ہو، گویا متشابہ خفاء میں مجمل سے بڑھ کر ہے کیونکہ مجمل کے اندر تو متکلم کی جانب سے بیان آنے کی امید رہتی ہے مگر متشابہ کے اندر شارع کی طرف سے بیان آنے کی بھی امید نہیں رہتی، ہاں آخرت میں اس کی مراد واضح اور ظاہر کر دی جائے گی، متشابہ دوم پر ہے ۱۔ اس کے معنی بالکل ہی معلوم نہ ہوں جیسے حروف مقطعات الَمْ، حَمْ، صَ وغیرہ۔ ۲۔ لغوی معنی تو معلوم ہوں مگر مرادی معنی معلوم نہ ہوں، جیسے الرحمن علی العرش استویٰ میں استویٰ اور یداہ مبسوطتان میں لفظ ید اور ویبقی وجہ رِبْکَ میں وجہ کے لغوی معنی تو معلوم ہیں مگر اللہ کی شان کے مطابق ان الفاظ کی کیا مراد لی جائے معلوم نہیں ہے، کسی نے کیا ہی خوب کہا ہے

”تو دل میں تو آتا ہے سمجھ میں نہیں آتا بس جان گیا میں تیری پہچان یہی ہے“

مجمل اور متشابہ کا حکم، ان سے اللہ کی جو مراد ہو اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا یہاں تک کہ بیان آجائے یعنی مجمل کا بیان دنیا میں اور متشابہ کا بیان آخرت میں۔

**فائدہ:** متشابہ کے بارے میں امام صاحب کے نزدیک حق یہ ہے کہ اس کی مراد اللہ تعالیٰ بھی جانتے ہیں اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم بھی جانتے ہیں ورنہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اس کا خطاب کرنا مہمل ہو جائے گا اور علماء راہنہین فی العلم اس کی مراد کو نہیں جانتے ہیں، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ علماء راہنہین بھی اس کی مراد کو جانتے ہیں، اور یہ اختلاف اس

لئے پیدا ہوا کہ ہمارے نزدیک قرآن کی آیت وما یعلم تاویلہ الا اللہ والرأسخون فی العلم یقولون آمنا بہ میں الا اللہ پر وقف ہے اور والرأسخون فی العلم یقولون آمنا بہ جملہ مستانفہ ہے اور ان کے نزدیک والرأسخون فی العلم پر وقف ہے اور یقولون اس سے حال ہے مگر یہ اختلاف لفظی ہے کیونکہ جو حضرات یہ فرماتے ہیں کہ راسخین فی العلم ان کی مراد کو جانتے ہیں تو وہ کہتے ہیں کہ تاویل ظنی کو جانتے ہیں، جیسے اللہ کے ہاتھ سے مراد اس کی قدرت ہے، اور چہرہ سے مراد اس کی ذات ہے اور جو حضرات منع کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ تاویل حقیقی کو نہیں جانتے۔

فَصْلٌ فِيمَا يُتْرَكُ بِهِ حَقَائِقُ الْأَلْفَاظِ وَمَا يُتْرَكُ بِهِ حَقِيقَةُ اللَّفْظِ خَمْسَةُ أَنْوَاعٍ أَحَدُهَا دَلَالَةُ الْعُرْفِ وَذَلِكَ لِأَنَّ ثُبُوتَ الْأَحْكَامِ بِالْأَلْفَاظِ إِنَّمَا كَانَ لِدَلَالَةِ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنَى الْمُرَادِ لِلْمُتَكَلِّمِ فَإِذَا كَانَ الْمَعْنَى مُتَعَارِفًا بَيْنَ النَّاسِ كَانَ ذَلِكَ الْمَعْنَى الْمُتَعَارَفَ دَلِيلًا عَلَى أَنَّهُ هُوَ الْمُرَادُ بِهِ ظَاهِرًا فَيَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ الْحُكْمُ مِثْلُهُ لَوْ حَلَفَ لَا يَشْتَرِي رَأْسًا فَهُوَ عَلَى مَا تَعَارَفَهُ النَّاسُ فَلَا يَحْنُ بِرَأْسِ الْعُصْفُورِ وَالْحَمَامَةِ وَكَذَلِكَ لَوْ حَلَفَ لَا يَأْكُلُ بَيْضًا كَانَ ذَلِكَ عَلَى الْمُتَعَارَفِ فَلَا يَحْنُ بِتَنَاوُلِ بَيْضِ الْعُصْفُورِ وَالْحَمَامَةِ وَبِهَذَا ظَهَرَ أَنَّ تَرَكَ الْحَقِيقَةَ لَا يُوجِبُ الْمَصِيرَ إِلَى الْمَجَازِ بَلْ جَازَ أَنْ يَثْبُتَ بِهِ الْحَقِيقَةُ الْقَاصِرَةُ وَمِثْلُهُ تَقْيِيدُ الْعَامِّ بِالْبَعْضِ وَكَذَلِكَ لَوْ نَذَرَ حَجًّا أَوْ مَشْيًا إِلَى بَيْتِ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ أَنْ يَضْرِبَ بِتَوْبِهِ حَاطِيمَ الْكُفْبَةِ يَلْزَمُهُ الْحَجُّ بِأَفْعَالٍ مَعْلُومَةٍ لَوْجُودِ الْعُرْفِ .

### ترجمہ

یہ فصل اس چیز کے بیان میں واقع ہے کہ جس کی وجہ سے الفاظ کے حقیقی معانی کو ترک کر دیا جاتا ہے اور وہ چیز کہ جس کی وجہ سے لفظ کے حقیقی معنی کو ترک کر دیا جاتا ہے پانچ اقسام ہیں، ان پانچ اقسام میں سے ایک عرف (عرف عام یا عرف خاص) کی دلالت ہے اور وہ (یعنی دلالت عرف کی وجہ سے ترک حقیقت) اس لئے کہ الفاظ کے ذریعہ احکام کا ثبوت محض لفظ کے متکلم کے معنی مرادی پر دلالت کرنے کی وجہ سے ہے پس جب لفظ کے معنی لوگوں کے درمیان متعارف ہیں تو وہ معنی متعارف اس بات کی دلیل ہے کہ وہ معنی متعارف ہی لفظ (جو متکلم نے بولے ہیں) کی ظاہری مراد ہے لہذا اسی معنی متعارف پر حکم مرتب ہوگا (یعنی لفظ کے حقیقی معنی مراد ہونے کے بجائے لفظ کے متعارف معنی مراد ہوں گے) مثالہ الخ دلالت عرف کی وجہ سے ترک حقیقت کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ سر نہیں خریدے گا تو وہ قسم اس سر پر محمول ہوگی جس کو (عرف میں) لوگ جانتے پہچانتے ہوں پس وہ حالف، چڑیا اور کبوتر کے سر خریدنے سے حائل نہ ہوگا۔

اور اسی طرح (یعنی مسئلہ سابقہ میں دلالت عرف کی وجہ سے ترک حقیقت کی مثال کی طرح) اگر قسم کھائی کہ وہ اٹھا

نہیں کھائے گا تو اس کی یہ قسم متعارف انڈے پر محمول ہوگی، لہذا وہ شخص چڑیا اور کبوتری کے انڈے تناول کرنے سے حائث نہ ہوگا و بِهَذَا ظَهَرَ الْخ اور اس (مفہوم سے جو پہلے دو مسئلوں سے واضح ہوا) سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ ترک حقیقت، مجاز (ہی) کی طرف رجوع کو واجب نہیں کرتا بلکہ جائز ہے کہ اس (ترک حقیقت) سے حقیقت قاصرہ ثابت ہو جائے اور مفہوم حقیقت قاصرہ کی مثال عام کو بعض افراد کے ساتھ مقید کرنا (بھی) ہے۔

و كَذَلِكَ الْخ اور اسی طرح یعنی قول سابق کی طرح یہ مسئلہ بھی ہے کہ اگر کسی نے حج کی یا بیت اللہ کی طرف چلنے کی یا اپنے کپڑے سے حطیم کعبہ کو مارنے کی نذر مانی تو عرف کے پائے جانے کی وجہ سے اس نذر ماننے والے شخص کو متعینہ ارکان کے ساتھ حج کرنا لازم ہوگا۔

**تشریح:** اس فصل کے اندر ان پانچ چیزوں کو بیان کیا گیا ہے جن کی وجہ سے لفظ کے معنی حقیقی ترک کردئے جاتے ہیں اور حقیقی معنی کو ترک کرنے سے مجازی معنی ہی کی طرف رجوع کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ حقیقت قاصرہ مراد لینا بھی جائز ہے اور حقیقت کے بعض افراد مراد لینا حقیقت قاصرہ کہلاتا ہے اور کسی لفظ کے معنی کے عموم کو ختم کر کے بعض افراد کے ساتھ خاص کرنا بھی حقیقت قاصرہ ہے، پہلی چیز جس کی وجہ سے لفظ کے حقیقی معنی کو ترک کر دیا جاتا ہے دلالت عرف ہے یعنی لفظ کا کوئی معنی عرف عام یعنی عام لوگوں میں مشہور ہو گئے ہوں یا عرف خاص یعنی خاص لوگوں میں مشہور ہو گئے ہوں جو معنی حقیقی کے علاوہ ہوں تو لفظ کے تکلم سے یہی معنی مشہور مراد ہوں گے نہ کہ معنی حقیقی غیر مشہور، کیونکہ الفاظ کے ذریعہ احکام کا ثبوت لفظ کے متکلم کی مراد پر دلالت کرنے کی وجہ سے ہوتا ہے اور لفظ کے کوئی معنی عرف میں مشہور ہیں تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہی معنی متکلم کی مراد ہوگی بالفاظ دیگر الفاظ کی وضع افہام و تفہیم کے لئے ہوئی ہے تاکہ مخاطب الفاظ کو سن کر متکلم کی مراد سمجھ لے لہذا الفاظ کے جو معنی عرف میں مشہور ہیں وہی متکلم کی مراد ہوگی لہذا حکم اسی متعارف معنی پر مرتب ہوگا اور حقیقی معنی ترک کر دیئے جائیں گے۔

مثال: اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ میں سری نہیں خریدوں گا تو اس سے وہ سری مراد ہوگی جو عرف میں متعارف و مشہور ہے یعنی جو ہوٹلوں میں پکائی اور بیچی جاتی ہو، مثلاً گائے، بھینس، بکری وغیرہ کی سری، لہذا چڑیا اور کبوتری کی سری خریدنے سے وہ حائث نہ ہوگا، غور فرمائیے اگرچہ لفظ سری عام ہے جو گائے بکری کی طرح چڑیا اور کبوتری کی سری کو بھی شامل ہے مگر چونکہ چڑیا اور کبوتری کی سری کے لئے لفظ سری کا استعمال متعارف نہیں ہے اس لئے اسکے خریدنے سے حالف حائث نہ ہوگا دیکھئے اس مثال کے اندر دلالت عرف کی وجہ سے حقیقت کے بعض افراد مراد لیکر عام کو بعض افراد کے ساتھ مقید کر دیا گیا ہے اور اسی کا نام حقیقت قاصرہ ہے۔

و كَذَلِكَ لَوْ حَلَفَ الْخ اسی طرح یعنی ترک حقیقت کی دوسری مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں انڈا نہیں کھاؤں گا تو اس سے وہ انڈا مراد ہوگا جو عرف عام میں متعارف اور مشہور ہے مثلاً مرغی اور بطخ کا انڈا لہذا گوریا اور کبوتری کا انڈا کھانے سے وہ حائث نہ ہوگا، ظاہر ہے کہ انڈے کے مفہوم میں گوریا اور کبوتری اور اس کے علاوہ تمام

چیزوں کا انڈا شامل ہے مگر یہاں حقیقتِ قاصرہ مراد ہے یعنی حقیقت کے بعض افراد جو مشہور فی العرف ہیں وہ مراد ہیں، اور عام کو خاص بنا دینا بھی حقیقتِ قاصرہ ہی ہے نیز اس تقریر سے یہ بات بھی ظاہر ہوگئی کہ لفظ کے حقیقی معنی ترک کر دینے سے مجاز ہی کی طرف رجوع کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ حقیقتِ قاصرہ بھی مراد لی جاسکتی ہے، اور کسی لفظ کے عموم کو ختم کر کے اس کو بعض افراد کے ساتھ مقید کرنا بھی حقیقتِ قاصرہ ہی ہے۔

و كذلك لو نذر الخ اسی طرح اگر کسی حج کی نذر مانی، یا بیت اللہ کی طرف چلنے کی، یا اپنے کپڑے سے حطیم کو چھونے اور مارنے کی نذر مانی تو دلالت عرف کی وجہ سے اس شخص پر افعال معلومہ کے ساتھ حج کرنا لازم ہو جائے گا یعنی وہ حج جو عرف میں معبود و معروف ہے کیونکہ ان تینوں کلمات سے عرف عام میں حج بیت اللہ ہی مراد ہوتا ہے اگرچہ حج کے لغوی معنی محض قصد کرنے کے ہیں خواہ کسی بھی جگہ کا قصد ہو اور بیت اللہ کی طرف چلنے کی ظاہری مراد محض بیت اللہ کی طرف چلنا ہے خواہ زیارت کے ارادہ سے ہو، یا تجارت کے، اسی طرح حطیم کعبہ کو چھونے کی ظاہری مراد یہ ہے کہ حطیم پر کپڑا لگ جائے خواہ کوئی دوسرا آدمی ہی اس کا کپڑا اس پر مار دے یا صرف کپڑے کو حطیم پر مار دے اور حج نہ کرے مگر ان جملوں کی یہ مراد عرف میں مشہور نہیں ہے، لہذا مذکورہ چیزوں کی نذر ماننے کی شکل میں حج بارکانِ مخصوصہ یعنی وہ مکمل حج جس کو حاجی لوگ مکہ اور دوسرے مقامات پر جا کر ادا کرتے ہیں ادا کرنا لازم ہوگا یعنی احرام، طواف وغیرہ، گویا حقیقتِ قاصرہ مراد ہے کیونکہ عام سے جب خاص مراد لیا جائے تو وہ حقیقتِ قاصرہ ہی ہوتی ہے، حطیم، کعبہ کی برابر میں خالی پڑا ہوا وہ حصہ ہے جو میزابِ رحمت کی برابر میں ہے۔

فائدة: إِنْ ارَادَ الْحَالِفُ غَيْرَ مَا هُوَ مَفْهُومُ الْعَرَفِ فَإِنْ كَانَ فِيهِ ضَرَرًا عَلَيْهِ يُصَدَّقُ لِعَدَمِ التَّهْمَةِ وَإِنْ كَانَ فِيهِ نَفْعَةٌ فَلَا يُصَدَّقُ.

وَالثَّانِي قَدْ تَتَرَكَ الْحَقِيقَةُ بِدَلَالَةٍ فِي نَفْسِ الْكَلَامِ مِثَالُهُ إِذَا قَالَ كُلُّ مَمْلُوكٍ لِي فَهُوَ حُرٌّ لَمْ يُعْتَقْ مَكَاتِبُهُ وَلَا مَنْ أَعْتَقَ بَعْضَهُ إِلَّا إِذَا نَوَى دُخُولَهُمْ لِأَنَّ لَفْظَ الْمَمْلُوكِ مُطْلَقٌ يَتَنَاولُ الْمَمْلُوكَ مِنْ كُلِّ وَجْهِ وَالْمَكَاتِبُ لَيْسَ بِمَمْلُوكٍ مِنْ كُلِّ وَجْهِ وَلِهَذَا لَمْ يَجْزُ تَصْرِفُهُ فِيهِ وَلَا يَجِلُّ لَهُ وَطِى الْمَكَاتِبَةِ وَلَوْ تَزَوَّجَ الْمُكَاتِبُ بِنْتُ مَوْلَاهُ ثُمَّ مَاتَ الْمَوْلَى وَوَرِثَتْهُ الْبِنْتُ لَمْ يَفْسُدِ النِّكَاحُ وَإِذَا لَمْ يَكُنْ مَمْلُوكًا مِنْ كُلِّ وَجْهِ لَا يَدْخُلُ تَحْتَ لَفْظِ الْمَمْلُوكِ الْمُطْلَقِ وَهَذَا بِخِلَافِ الْمُدَبِّرِ وَأَمَ الْوَلَدُ فَإِنَّ الْمَلِكَ فِيهِمَا كَامِلٌ وَلِذَا حَلَّ وَطِى الْمُدَبِّرَةِ وَأَمَ الْوَلَدُ وَإِنَّمَا النِّقْصَانُ فِي الرِّقِّ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يَزُولُ بِالْمَوْتِ لَا مُحَالَةً وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا أَعْتَقَ الْمَكَاتِبَ عَنْ كَفَّارَةِ يَمِينِهِ أَوْ ظَهَارِهِ جَارَ وَلَا يَجُوزُ فِيهِمَا إِعْتَاقُ الْمُدَبِّرِ وَأَمَ الْوَلَدُ لِأَنَّ الْوَاجِبَ هُوَ التَّحْرِيرُ وَهُوَ إِبْثَاتُ الْحُرِّيَةِ بِإِزَالَةِ الرِّقِّ فَإِذَا كَانَ الرِّقُّ فِي الْمَكَاتِبِ كَامِلًا كَانَ تَحْرِيرُهُ تَحْرِيرًا مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ وَفِي الْمُدَبِّرِ وَأَمَ الْوَلَدُ لَمَّا كَانَ الرِّقُّ نَاقِصًا لَا يَكُونُ

## التَّخْوِيرُ تَخْوِيرًا مِنْ كُلِّ الْوُجُوهِ .

## ترجمہ

اور دوسری قسم (ان پانچ اقسام میں سے) کبھی حقیقت کو یعنی لفظ کے حقیقی معنی کو نفس کلام میں دلالت موجود ہونے کی وجہ سے ترک کر دیا جاتا ہے اس کی مثال (نفس کلام کی دلالت کی وجہ سے ترک حقیقت کی مثال) یہ ہے کہ جب مولیٰ کہے کہ میرا ہر مملوک آزاد ہے تو اس کے مکاتب آزاد نہیں کئے جائیں گے اور نہ وہ غلام جس کا بعض حصہ پہلے ہی آزاد کر دیا گیا ہو مگر جب مولیٰ لفظ مملوک میں ان لوگوں (مکاتب اور معتق البعض) کے دخول و شمول کی نیت کر لے اس لئے کہ لفظ مملوک مطلق ہے جو ہر اس شخص کو شامل ہے جو کئی اعتبار سے مملوک ہو جبکہ مکاتب کلی اعتبار سے یعنی کامل طور پر مملوک نہیں ہے اور اسی وجہ سے (یعنی مکاتب کے کامل مملوک نہ ہونے کی وجہ سے) مولیٰ کا مکاتب میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے اور نہ مولیٰ کے لئے مکاتبہ سے وطی کرنا حلال ہے اور اگر مکاتب اپنے مولیٰ کی لڑکی سے نکاح کر لے اور پھر مولیٰ کا انتقال ہو جائے اور مولیٰ کی لڑکی اس مکاتب کی وارث ہو جائے تو نکاح فاسد نہ ہوگا اور جب مکاتب کلی طور سے مملوک نہیں ہے تو وہ، لفظ مملوک مطلق کے تحت داخل (بھی) نہ ہوگا۔

وهذا الخ اور یہ (مکاتب اور معتق البعض کا لفظ مملوک کے تحت داخل نہ ہونا) مدبر اور ام ولد کے برخلاف ہے کیونکہ ان دونوں میں ملک کامل ہے اسی وجہ سے مولیٰ کا مدبرہ اور ام ولد سے وطی کرنا حلال ہے اور نقصان (مدبرہ اور ام ولد کے اندر) رقیقیت میں ہے اس طریقے سے کہ وہ مولیٰ کے مرنے سے یقینی طور سے زائل ہو جائے گی، وعلیٰ هذا الخ اور اسی فرق مذکور بین المکاتب والمدبر کی بناء پر ہم نے کہا کہ جب مولیٰ مکاتب کو اپنے کفارہ یمین یا کفارہ ظہار میں آزاد کرے تو جائز ہے اور ان دونوں کفاروں میں مدبر اور ام ولد کو آزاد کرنا جائز نہیں ہے اس لئے کہ کفارہ کے اندر واجب تحریر ہے اور تحریر رقیقیت کو زائل کر کے حریت یعنی آزادی کا ثابت کرنا ہے پس جب مکاتب میں رقیقیت کامل ہے تو اس کا آزاد کرنا کلی اعتبار سے آزاد کرنا ہے اور مدبر اور ام ولد میں جب رقیقیت ناقص ہے تو (ان کا) آزاد کرنا کلی اعتبار سے آزاد کرنا نہیں ہوگا۔

تشریح: دوسری چیز جس کی وجہ سے لفظ کے حقیقی معنی ترک کر دیئے جاتے ہیں اور حقیقت قاصرہ مراد ہوتی ہے نفس کلام کی دلالت ہے یعنی کلام کی اپنے بعض افراد پر کامل دلالت ہو اور بعض پر ناقص دلالت ہو جس طرح کلی مشکل کہ اپنے بعض افراد پر کئی کے ساتھ صادق آتی ہے اور بعض افراد پر زیادتی کے ساتھ، لہذا جب کلام کی اپنے بعض افراد پر کامل دلالت ہوتی ہے تو جب کلام کو بغیر نیت کے مطلق بولا جائے تو فرد کامل مراد ہوگا نہ کہ فرد ناقص چنانچہ اس کی مثال سمجھنے سے پہلے چند اصطلاحات ذہن نشین کر لیں، ”مملوک کامل“ وہ غلام اور باندی ہے جس پر آقا کو ملک رقبہ کے ساتھ ساتھ ملک تصرف بھی حاصل ہو، ملک رقبہ یعنی اس غلام اور باندی میں غلامیت اور رقیقیت موجود ہو اور ملک تصرف یعنی مولیٰ کو اس سے خدمت لینے اور وطی وغیرہ کرنے کا حق حاصل ہو۔

مکاتب و مکاتبہ: وہ غلام یا باندی جس سے مولیٰ نے یہ کہہ دیا ہو کہ اگر تو نے اتنے روپیہ مجھے ادا کر دے تو تو آزاد ہے اور غلام و باندی نے رضا مند ہو کر اس معاملہ کو تسلیم بھی کر لیا ہو، اور اس معاملہ کو عقد کتابت کہتے ہیں اور اس مال کو بدل کتابت، یاد رہے کہ مکاتب و مکاتبہ کے اندر غلامیت اور رقیّت بدرجہ اتم موجود ہوتی ہے، حدیث میں ہے المکاتب عبث مابقی علیہ درہم اور مکاتب و مکاتبہ میں رقیّت کے بدرجہ اتم موجود ہونے کی دلیل یہ ہے کہ رقیّت کامل اور تام وہ رقیّت کہلاتی ہے جس کا زائل ہونا یقینی نہ ہونا ظاہر ہے کہ مکاتب و مکاتبہ کی آزادی یقینی نہیں ہوتی کیونکہ ممکن ہے کہ وہ بدل کتابت کو ادا نہ کر سکیں اور اپنے آپ کو حسب سابق مولیٰ کے سپرد کر دیں البتہ مکاتب و مکاتبہ میں مولیٰ کی ملکیت ناقص ہوتی ہے کیونکہ عقد کتابت کے بعد مولیٰ ان کے اندر تصرف نہیں کر سکتا یعنی ان کو فروخت نہیں کر سکتا، اسی طرح مکاتبہ سے وطی نہیں کر سکتا، خدمت نہیں لے سکتا وغیرہ وغیرہ معلوم ہوا کہ مکاتب و مکاتبہ میں رقیّت کامل اور ملکیت ناقص ہوتی ہے اور مکاتب و مکاتبہ یا تو تصرفاً حریں رقیّت انسان کے اندر ایک حکمی کمزوری کا نام ہے جس کی وجہ سے وہ تصرف سے عاجز رہتا ہے اور ملکیت کا معنی کسی چیز کے مملوک ہونے کے ہیں خواہ وہ شیء غلام ہو، یا دیگر اشیاء، مگر غلاموں کے تذکرہ کے وقت مملوک سے مراد وہ غلام و باندی ہوتی ہیں جن کے اندر مولیٰ کی ملکیت ہو۔

معتق البعض: وہ غلام ہے جس کا بعض حصہ مولیٰ نے آزاد کر دیا ہو لہذا اب وہ غلام اپنے باقی حصہ کی آزادی کی سعی کرے و صورۃ الاستسعاء ان یواجرہ المولوی و یاخذ قیمۃ مابقی من اجرہ (شرح وقایہ) یعنی امام ابوحنیفہ کے نزدیک معتق البعض، مکاتب کی طرح ہے یعنی معتق البعض میں بقدر آزادی ملکیت زائل ہو گئی لہذا اس کے اندر بھی مکاتب کی طرح ملکیت ناقص ہے (معتق البعض کالمکاتب عند الامام فی انہ لا یباع ولا یورث ولا یتزوج ولا تقبل شہادۃ الخ)

مدبر: وہ غلام یا باندی ہے جس کو مولیٰ نے یہ کہہ دیا ہو کہ تو میرے مرنے کے بعد آزاد ہے، اس کے اندر ملکیت کامل ہے کہ مولیٰ اس کے اندر تصرف کر سکتا ہے مثلاً خدمت لینا اور مدبرہ سے وطی کرنا وغیرہ البتہ اس کے اندر رقیّت ناقص ہے کہ اس کا زوال یقینی ہے کیونکہ اس کی آزادی مولیٰ کی موت پر معلق ہے اور مولیٰ کی موت چونکہ یقینی ہے اس لئے مدبرہ کی رقیّت کا زوال بھی یقینی ہے کسی شاعر نے کہا ہے:

جان جانی ہے جا کر رہے گی، موت آنی ہے آکر رہے گی

یہ جا کر رہے گی وہ آکر رہے گی وہ آکر رہے گی یہ جا کر رہے گی

لہذا موت کا آنا یقینی ہے (التدبیر هو ایجاب العتق الحاصل بعد الموت بالفاظ تدل علیہ صریحاً او دلالتاً) (ہدایہ)

ام ولد: وہ باندی جس نے مولیٰ سے وطی کے نتیجے میں لڑکا جنا ہو، یہ بھی مولیٰ کے مرتے ہی مدبر کی طرح آزاد ہو جائے گی لہذا اس کے اندر رقیّت ناقص ہے کہ ملکیت کامل ہے کہ خدمت لینا، وطی کرنا وغیرہ تصرف کا مولیٰ کو حق حاصل

ہے البتہ مدبر اور ام ولد کو مولیٰ بیچ نہیں سکتا کیونکہ ان کی آزادی کو موت پر معلق کر چکا، قال صلی اللہ علیہ وسلم المدبر لا یباع ولا یوہب ولا یورث وهو حر من الثلث، قال النبیؐ اَعْتَقَهَا وَلَدَهَا وَقَالَ اَيُّمَا رَجُلٍ وَلَدَتْ اَمَةً فَهِيَ مَعْتَقَةٌ عَنْ ذُبُرٍ مِنْهُ (شرح وقایہ ص ۱۹۶، ج ۲)

اب آپ حضرات مصنفؒ کی عبارت کی تشریح سماعت فرمائیں اذا قال المولى كل مملوك لى فهو حر الخ (مولیٰ نے کہا کہ میرا ہر مملوک آزاد ہے) اس مثال میں مملوک کلی مشکک ہے اور مملوک کا اطلاق ظاہری ان تمام غلاموں پر ہوگا جن میں مولیٰ کی ملکیت ہوگوناقص ہی ہو مگر نفس کلام یعنی لفظ مملوک بوجہ مطلق ہونے کے فرد کامل پر دلالت کرتا ہے کیونکہ قاعدہ ہے اَلْمُطْلَقُ يَنْصَرِفُ اِلَى الْفَرْدِ الْكَامِلِ لِهَذَا يَمِينُ مَذْكُورٍ سِوَهُ غَلَامٍ اَزَادٍ هُوْنَ كَـ جَنِّ مِیْنِ مِلْكِيَّتِ كَامِلِ هُوَ اَوْ رُوْهُ مِنْ كَلِّ وَجْهِ مَمْلُوكٍ هُوْنَ لِهَذَا مَكَاتِبُ اَوْ مَعْتَقُ الْبَعْضِ اَزَادِنَهُ هُوْنَ كَـ كِیُونَكِ اَنْ مِیْنِ مِلْكِيَّتِ نَاقِصٍ هِیْ اَوْ رِیْہِ مِنْ كَلِّ وَجْهِ مَمْلُوكٍ نَحِیْسِ هِیْنِ جِیْسَا كَـ اَوْ پَر مَذْكُورِ هُوَا كَـ اَنْ كَـ اَنْدَرِ مَوْلٰی تَقْرَفِ نَحِیْسِ كَر سَكْتَا جَب تَبِكْ كَـ وَہِ بَدَلِ كِتَابَتِ سَ عَاجِزَہِ هُوَا جَاكِیْنِ، نِیْزِ مَوْلٰی كَـ لَئِیْ مَكَاتِبَہِ سَ وَطِی كَر نَا بَہِیْ حَلَالِ نَحِیْسِ ہِیْ، مَخْصَرِیْہِ ہِیْ كَـ مَكَاتِبِ مِیْنِ اَزَادِی كِی بُوَا جَاتِی ہِیْ اَسَ لَئِیْ وَہِ مَمْلُوكٍ كَامِلِ نَہِ بَا، ہَا اِگَرِ مَوْلٰی اَسَ یَمِیْنِ مِیْنِ مَكَاتِبِ اَوْ مَعْتَقُ الْبَعْضِ كِی اَزَادِی كِی بَہِیْ نِیْتِ كَر لَیْ تُو دَر سَتِ ہِیْ جَبَكِہِ مَكَاتِبِ اَوْ مَعْتَقُ الْبَعْضِ كِی اَزَادِی مِیْنِ مَوْلٰی كَا ہِیْ نَقْصَانِ ہِیْ اَوْ رِیْتِ كِی ضَرُورَتِ اَسَ لَئِیْ پُڑِی كَـ مَكَاتِبِ اَوْ مَعْتَقُ الْبَعْضِ مِیْنِ حَقِیْقَتِ كَا مَتْرُوكِ هُوَا بِنَہِزَلِہِ جَازِ كَـ ہِیْ لَہْزَادِہِ دَوْنُوْنِ نِیْتِ كَـ سَا تَہِہِیْ لَفْظِ سَ مَرَادِ ہُو سَكْتِ ہِیْنِ وَرَہِ نَحِیْسِ۔

ولو تزوج الخ اس عبارت سے یہ بات ثابت کرنی مقصود ہے کہ مکاتب میں ملکیت ناقص ہے چنانچہ اگر مکاتب نے اپنے مولیٰ کی بیٹی سے نکاح کر لیا پھر مولیٰ مر گیا تو بیٹی اپنے باپ کی میراث کی مستحق ہوگی اور اپنے شوہر مکاتب کی مالکہ بن جائے گی یعنی بدل کتابت کی مالکہ بن جائے گی اور جب زوجین میں سے کوئی ایک دوسرے کا مالک بن جائے تو نکاح فاسد ہو جاتا ہے حالانکہ یہاں نکاح فاسد نہیں ہوا، معلوم ہوا کہ مکاتب کے اندر مولیٰ کی ملکیت ناقص ہوتی ہے کیونکہ اگر مکاتب کے اندر مولیٰ کی ملکیت کامل ہوتی تو اب مولیٰ کے مرنے کے بعد اس مکاتب میں مولیٰ کی لڑکی کو جو اس وقت اس مکاتب کی زوجہ ہے کامل ملکیت حاصل ہوتی اور نکاح فاسد ہو جاتا حالانکہ نکاح فاسد نہیں ہوتا معلوم ہوا مکاتب میں ناقص ملکیت ہوتی ہے تو جب ملکیت ناقص ہے تو کل مملوك الخ کہنے سے مکاتب مملوک مطلق کے تحت داخل نہ ہوگا اور آزاد نہیں ہوگا۔

**فائدہ:** اگر مکاتب بدل کتابت کو ادا کرنے سے عاجز ہو جائے تو اب مکاتب چونکہ خالص غلام بن جائے گا اور اس غلام کی بیوی یعنی مولیٰ کی لڑکی اس کی وارث ہونے کی وجہ سے اس کی مالکہ بن جائے گی تو اب نکاح فاسد ہو جائیگا۔

**فائدہ:** جب مکاتب غلام ہے تو غلامیت کے ساتھ ساتھ اس پر مال لازم کرنا کیسے درست ہے؟  
الجواب: استحساناً (بدائع) نیز مکاتب نے رضا مندی سے اپنا فائدہ دیکھتے ہوئے اپنے اوپر لزوم مال کا عقد کیا ہے



نہ کہ زبردستی۔

**فائدہ:** مکاتب میں وراثت نہیں چلتی یعنی اگر مولیٰ مر جائے تو مکاتب علیٰ حالہ مکاتب ہی رہے گا، جب تک بدل کتابت کو ادا کرنے سے عاجز نہ ہو جائے، لہذا مولیٰ کے انتقال کے بعد اس کا کوئی وارث نہ ہوگا اور اگر وہ بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہو گیا تو اب وہ خالص غلام بن گیا، مکاتب نہیں رہا، لہذا اب اس میں وراثت جاری ہوگی، وھذا بخلاف المدبر وام والولد الخ برخلاف مدبر اور ام ولد کے کہ ان دونوں میں ملکیت کامل ہے کیونکہ مولیٰ ان میں تصرف کر سکتا ہے مثلاً ان سے خدمت لے سکتا ہے اور مدبرہ وام ولد سے وطی کر سکتا ہے وغیرہ، البتہ رقیقیت ان دونوں کے اندر ناقص ہے کہ اس کا زائل ہونا یقینی ہے کیونکہ مولیٰ کے مرتے ہی مدبر اور ام ولد دونوں آزاد ہو جائیں گے لہذا جب مدبر اور ام ولد میں ملکیت کامل ہے تو مولیٰ کے کل مملوک لی فھو حر کہنے کے نتیجہ میں وہ دونوں آزاد ہو جائیں گے۔

وعلیٰ ھذا قلنا الخ مصنف فرماتے ہیں کہ جب آپ نے مکاتب اور مدبر میں فرق جان لیا تو اسی فرق مذکور کی بناء پر ہم کہتے ہیں کہ مولیٰ اگر کفارہ یمین و ظہار میں مکاتب کو آزاد کرنا چاہے تو کر سکتا ہے کیونکہ مکاتب کے اندر رقیقیت کامل موجود ہے لہذا اس کو آزاد کرنا من جمیع الوجوہ آزاد کرنا ہے مگر کفارہ یمین و ظہار میں مدبر وام ولد کو آزاد نہیں کیا جاسکتا کیونکہ کفارہ میں تحریر رقبۃ واجب ہے قرآن میں ﴿فمنحویہ رقبۃ﴾ اور تحریر نام ہے رقیقیت کو زائل کر کے حریت اور آزادی کو ثابت کرنے کا حالانکہ مدبر اور ام ولد میں رقیقیت ناقص ہے تو ان کو آزاد کرنا مکمل اور من کل الوجوہ آزاد کرنا نہیں ہے وانما نقصان سے اسی طرف اشارہ ہے گویا معترض یہ کہہ سکتا ہے کہ جب مدبر اور ام ولد میں ملکیت کامل ہے تو ان کو کفارہ میں آزاد کیوں نہیں کیا جاسکتا تو جواب یہ ہے کہ کفارہ میں اصل تحریر ہے اور تحریر نام ہے زوال رقیقیت کا اور رقیقیت ان دونوں میں کمزور اور ناقص ہے نہ کہ کامل، اس لئے ان کو کفارہ میں آزاد نہیں کیا جاسکتا، ظاہر ہے کہ مدبر اور ام ولد کی آزادی تو یقینی ہے ہی، تو اگر ان کو کفارہ میں آزاد کیا جائے تو اس میں مولیٰ کا سراسر فائدہ ہے اور ان کے اندر رقیقیت ناقص اس لئے ہے کہ اس کا زوال مولیٰ کی موت ہوتے ہی یقینی ہے برخلاف مکاتب کو آزاد کرنے کے کہ اس کے اندر رقیقیت کامل ہے، ظاہر ہے کہ مکاتب مولیٰ کا غلام ہے اور اس کی غلامیت اور رقیقیت میں کسی طرح کی کوئی کمی نہیں ہے ہاں البتہ اس میں ملکیت ناقص ہے مگر آزاد کرنے میں رقیقیت کو دیکھا جاتا ہے نہ کہ ملکیت کو، لہذا اس کو آزاد کرنا مکمل اور من کل الوجوہ آزاد کرنا ہے۔

**فائدہ:** المطلق ینصرف الی الفرد الکامل کا تعلق ذات سے ہے اور المطلق یجری علی اطلاقہ کا تعلق صفات سے ہے مثلاً مؤمن غلام، یا کافر، صغیر یا کبیر۔

وَالثَّالِثُ قَدْ تَرَكُ الْحَقِيقَةَ بَدَلًا لِّسِيَاقِ الْكَلَامِ قَالَ فِي السَّبْرِ الْكَبِيرِ إِذَا قَالَ الْمُسْلِمُ لِلْحَرَبِيِّ إِنِّزِلْ كَانَ آمِنًا وَلَوْ قَالَ إِنِّزِلْ إِنْ كُنْتُ رَجُلًا فَتَزَلْ لَا يَكُونُ آمِنًا وَلَوْ قَالَ الْحَرَبِيُّ

الْأَمَانُ الْأَمَانُ فَقَالَ الْمُسْلِمُ الْأَمَانُ الْأَمَانُ كَانَ آمِنًا وَلَوْ قَالَ الْأَمَانُ سَتَعْلَمُ مَا تَلْقَى غَدًا وَلَا تَعَجَلْ حَتَّى تَرَى فَنَزَلَ لَا يَكُونُ آمِنًا وَلَوْ قَالَ اشْتَرِ لِي جَارِيَةً لَتُعْذِمَنِي فَاشْتَرَى الْعَمِيَاءَ أَوْ الشَّلَاءَ لَا يَجُوزُ وَلَوْ قَالَ اشْتَرِ لِي جَارِيَةً حَتَّى أَطَاهَا فَاشْتَرَى أُخْتَهُ مِنَ الرِّضَاعِ لَا يَكُونُ عَنِ الْمُؤَكَّلِ .

### ترجمہ

اور تیسری قسم کبھی لفظ کے حقیقی معنی کو سیاق کلام یعنی طرز کلام کی دلالت کی وجہ سے ترک کر دیا جاتا ہے، امام محمدؒ نے سیر کبیر میں فرمایا کہ جب مسلمان نے حربی سے کہا اتر آ، تو وہ مامون یعنی امن پانے والا ہوگا، اور اگر مسلمان نے کہا اِنزِلْ اِنْ كُنْتَ رَجُلًا یعنی اتر آ، اگر تو مرد ہے پس وہ حربی قلعہ یا محفوظ جگہ سے اتر آیا تو وہ امن پانے والا نہ ہوگا اور اگر حربی نے الْأَمَانُ الْأَمَانُ کہا یعنی مجھے امن دیدو پس مسلمان نے جواب میں الْأَمَانُ الْأَمَانُ کہہ دیا یعنی میں نے تجھ کو امن دیدیا، تو وہ امن پانے والا ہوگا اور اگر مسلمان نے کہا الْأَمَانُ سَتَعْلَمُ مَا تَلْقَى غَدًا وَلَا تَعَجَلْ حَتَّى تَرَى یعنی مسلمان نے کہا امان، عنقریب جان لے گا جو تجھے کل پیش آئے گا اور جلدی نہ کر دیکھ تو سہی، پھر وہ حربی قلعہ سے اتر آیا تو وہ امن پانے والا نہ ہوگا۔

ولو قَالَ اشْتَرِ لِي جَارِيَةً الخ اور اگر کسی نے کسی آدمی سے کہا کہ میرے لئے ایک باندی خرید کر لاء، تاکہ وہ میری خدمت کرے پس اس نے نابینا یا لنگی باندی خریدی تو یہ خریدنا اس کے لئے جائز نہ ہوگا اور اگر کہا کہ میرے لئے ایک باندی خرید کر لاء تاکہ میں اس سے وطی کروں پس اس نے موکل کی رضاعی بہن خریدی تو یہ خریدنا موکل کی طرف سے نہ ہوگا۔

**تشریح:** تیسری چیز جس کی وجہ سے لفظ کے حقیقی معنی ترک کر دئے جاتے ہیں سیاق کلام یعنی اسلوب اور طرز کلام کی دلالت ہے اور سیاق کلام سے مراد وہ قرینہ لفظیہ ہے جو کلام کیساتھ لاحق ہو یعنی اصل کلام سے پہلے ہو یا بعد میں **ہائدہ:** سیاق کا استعمال اگرچہ قرینہ متاخرہ میں ہوتا ہے مگر یہاں مطلقاً قرینہ مراد ہے اصل کلام سے پہلے ہو (جس کو دراصل سابق کہتے ہیں) یا اصل کلام کے آخر میں ہو۔

**قرینہ:** وہ شئی ہے جو بلا وضع کے تعین مراد پر دلالت کرے، قرینہ کی تسمیہ مع امثلہ ملاحظہ ہو ”مشکل ترکیبوں کا حل“ میں، مثال: اگر کوئی مسلمان کسی مقید و محصور حربی سے کہے اِنزِلْ (اتر جا) تو وہ مامون سمجھا جائے گا اور اِنزِلْ حقیقی معنی پر محمول ہوگا یعنی اس جملہ سے حربی کو امن دے کر اتر آنے کی اجازت دینا مقصود ہے، لہذا اگر وہ حربی اتر آئے تو اس کو قتل کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ امن دینے کے بعد قتل کرنا دھوکہ اور غداری ہے، لیکن اگر وہ مسلمان اس طرح کہے اِنزِلْ اِنْ كُنْتَ رَجُلًا (اتر آ اگر تو مرد ہے) تو اس کا اِنْ كُنْتَ رَجُلًا کہنا ایسا قرینہ لفظیہ متاخرہ ہے جو دلالت کر رہا ہے کہ اس کی مراد ”اِنزِلْ“ سے حقیقی معنی یعنی امن دے کر اترنے کی اجازت دینا مقصود نہیں ہے بلکہ مجازاً تو بیخ و تمجیز مراد ہے، کہ

اگر تیرے اندر ہمت اور مردانگی ہے تو اتر آ، (ابھی پتہ چل جائے گا) جیسے بولتے ہیں کہ اگر تیری ماں نے دودھ پلایا ہے تو آ جا لہذا اگر وہ حربی اتر آئے تو امن پانے والا نہیں سمجھا جائے گا کیونکہ اس نے متکلم کی مراد کے خلاف عمل کیا ہے، ظاہر ہے کہ متکلم کی مراد یہ تھی کہ تیرے اندر اتر آنے کی ہمت اور قدرت نہیں ہے۔

دوسری مثال: اگر حربی امان طلب کرے یعنی یہ کہے الامان، الامان ای اعطونی الامان الامان اور اس کے جواب میں مسلمان بھی الامان الامان کہہ دے یعنی اعطیتک الامان الامان تو وہ حربی مامون سمجھا جائیگا کیونکہ یہاں متکلم مسلم کے کلام کو حقیقی معنی سے پھیرنے والا کوئی قرینہ موجود نہیں ہے لیکن اگر وہ مسلمان اس طرح تکلم کرے الامان ستعلم ما تلقی غذا (ہاں امان ہے ابھی پتہ چل جائے گا جس مصیبت سے تو دوچار ہوگا)

یایوں کہے الامان لا تعجل حتی تروی ہاں امان ہے ارے جلدی مت مچا، یہاں تک کہ دیکھ لے گا تو میری شجاعت اور ہمت کو (کہ کیا کچھ تمہارے ساتھ ہونے والا ہے) لہذا اگر وہ حربی اتر آیا تو وہ مامون نہ سمجھا جائے گا کیونکہ عرف عام میں اس طرح کے جملے مخاطب پر زبرد تو بخ اور اپنی ہمت و شجاعت کو ظاہر کرنے کے لئے بولے جاتے ہیں نہ کہ حقیقتاً امن دینے کے لئے، لہذا ستعلم الخ کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہوگا کہ قلعے سے اتر آ، اور کل تجھ کو معلوم ہوگا کہ میں تیرا کس قدر اعزاز و اکرام کرتا ہوں۔

نوٹ: یہاں بھی قرینہ لفظیہ متاخرہ موجود ہے یعنی ستعلم ما تلقی غذا اور ولا تعجل حتی تروی لہذا متکلم کے کلام سے دونوں جگہ مجاز از جرد تو بخ مراد ہوگی اور حقیقی معنی ترک کر دیئے جائیں گے اور وہ مخاطب مامون نہ ہوگا۔  
نوٹ: غذا کا لفظ جس طرح آئندہ کل کے لئے استعمال ہوتا ہے اسی طرح مطلق آئندہ وقت کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے۔

حادثہ: اگر کوئی یہ اشکال کرے کہ انزل اور الامان کے حقیقی معنی امان دینا ہے اور مجازی معنی امن نہ دینا ہے تو استعارہ ثانی پائے جانے کے باوجود کیسے صحیح ہوگا یعنی امن دینے کی بعد زبرد تو بخ کیسے مراد ہو سکتی ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایک چیز کا استعارہ اس کی ضد کے ساتھ تکلم اور تنبیہ کے موقع پر درست ہے جیسے بزدل کو شیر کہہ دیا جائے یا بخیل کو تخی کہہ دیا جائے اور اسی قبیل سے قول باری تعالیٰ فبشرهم بعذاب الیم ہے یعنی کفار کو عذاب کی بشارت دیدو (حالانکہ بشارت اچھی خبر کو کہتے ہیں)

تیسری مثال: ایک شخص نے دوسرے کو وکیل بنایا کہ آپ میرے لئے ایک باندی خرید کر لاؤ تاکہ وہ میری خدمت کرے پس وکیل نے نایبنا، یا اپانج باندی خریدی تو وکیل کے لئے یہ جائز نہیں ہے، لہذا وہ خود اس کے دام بھرے گا اور نقصان برداشت کرے گا کیونکہ موکل کی یہ قید بڑھانا کہ وہ میری خدمت کرے ایسا قرینہ ہے جو دلالت کر رہا ہے کہ وہ باندی خدمت کرنے کے قابل ہو، اندھی اور اپانج نہ ہو، کیونکہ اندھی، اپانج، تو خود محتاج خدمت ہے چہ جائیکہ وہ دوسروں کی خدمت کرے، اگرچہ لفظ جاریدۃ بوجہ مطلق ہونے کے تمام قسم کی باندیوں کو شامل ہے خواہ اندھی ہو، یا معذور ہو، یا

تندرست، اور یہی اس کے حقیقی معنی تھے اور قاعدہ بھی ہے المطلق یجوز علی اطلاقہ یعنی اوصاف کے اعتبار سے مطلق اپنے اطلاق پر جاری رہتا ہے) اور دوسرا قاعدہ ہے المطلق ینصرف الی الفرد الکامل تو اس کا تعلق ذات سے ہے کہ مطلق سے ذات کے اعتبار سے فردِ کامل مراد ہوتا ہے جیسا کہ یہاں لُحی، یا اندھی باندی، یا مَوَکَل کی رضاعی بہن، آدمیت اور انسان ہونے کے اعتبار سے فردِ کامل ہیں اور صفات یعنی صفتِ بینائی یا غیر بینائی یا صفتِ صحت اور مرض کے اعتبار سے مطلق ہیں مگر بوجہ قرینہ لفظیہ کے حقیقی معنی متروک ہو جائیں گے اور صحیح اور بینا، اور خدمت کرنے والی باندی مراد ہوگی، گویا اس مثال میں حقیقت کو ترک کر کے حقیقتِ قاصرہ مراد لیا گیا ہے۔

چوتھی مثال: اگر کوئی شخص کسی کو وکیل بنائے کہ میرے لئے ایک باندی خرید کر لاؤ تا کہ میں اس سے وطی کروں پس وکیل نے اس کی رضاعی بہن خرید لی تو چونکہ اس سے وطی کرنا مَوَکَل کے لئے حلال نہیں ہے اس لئے اس باندی کو مَوَکَل نہیں رکھے گا کیونکہ مَوَکَل کا وطی کی قید کو ظاہر کرنا قرینہ لفظیہ ہے کہ باندی کے حقیقی معنی مراد نہیں ہے یعنی مطلق باندی کہ جو ہر طرح کی باندی کو شامل ہے بلکہ ایسی باندی مراد ہے جس کے ساتھ مَوَکَل کے لئے وطی حلال ہو، یہاں بھی حقیقت کو ترک کر کے حقیقتِ قاصرہ مراد ہے۔

#### اختیاری مطالعہ

النحو واللفظ: انزل باب ضرب سے صیغہ امر، الامان باب مع کا مصدر، تلقی باب مع سے مضارع کا صیغہ واحد مذکر حاضر (یا نا، ملاقات کرنا) لا تعجل باب مع سے نہی کا واحد مذکر حاضر (جلدی کرنا) العمیاء اعمی کا مؤنث (نا بینا) الشلاء (س) لتجا ہونا، واحد مذکر أشل ہے، أطا (س) وطی کرنا روندنا۔

اجزاء: قوله انزل ان کنس رجلاً انزل باعتبار وضع خاص، عام، مشترک وموول میں سے خاص ہے، مطلق ومتعید میں سے مطلق ہے امر و نہی میں سے امر ہے اور باعتبار استعمال حقیقت و مجاز صریح و کنایہ میں سے حقیقت ہے اور صریح ہے اور حقیقت کی تینوں قسموں میں سے حقیقتِ مستعملہ ہے اور باعتبار وضوح لفظ ظاہر، نص، مفسر و محکم، میں سے ظاہر ہے اور باعتبار ترک حقیقت اقسامِ خمسہ میں سے قسمِ ثالث ہے۔

وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا وَقَعَ الذُّبَابُ فِي طَعَامٍ أَحَدِكُمْ فَاْمَقْلُوهُ ثُمَّ انْقُلُوهُ فَإِنَّ فِي إِحْدَىٰ جَنَاحَيْهِ دَاءٌ وَفِي الْأُخْرَىٰ دَوَاءٌ وَإِنَّهُ لَيَقْدِمُ الدَّاءُ عَلَى الدَّوَاءِ دَلَّ سِيَاقُ الْكَلَامِ عَلَى أَنَّ الْمَقْلَ لِدَفْعِ الْأَذَىٰ عَنَّا لَا لِأَمْرِ تَعَبُّدِي حَقًّا لِلشَّرْعِ فَلَا يَكُونُ لِلْإِجَابِ وَقَوْلُهُ تَعَالَىٰ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ عَقِيبَ قَوْلِهِ تَعَالَىٰ وَمِنْهُمْ مَنْ يُلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ ذِكْرَ الْأَصْنَافِ لِقَطْعِ طَمَعِهِمْ مِنَ الصَّدَقَاتِ بَيَانِ الْمَصَارِفِ لَهَا فَلَا يَتَوَقَّفُ الْخُرُوجُ عَنِ الْعَهْدَةِ عَلَى الْأَدَاءِ إِلَى الْكُلِّ.

#### ترجمہ

اور اسی اصل (کہ سیاقِ کلام کی دلالت کی وجہ سے لفظ کے حقیقی معنی کو ترک کر دیا جاتا ہے) کی بناء پر ہم نے نبی

صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کے بارے میں کہا کہ جب تم میں سے کسی کے کھانے میں کبھی گر جائے تو اس کو کھانے میں ڈبو دو، پھر اس کو نکال ڈالو، کیونکہ اس کے دو پروں میں سے ایک میں بیماری ہے اور دوسرے میں دوا ہے اور کبھی بیماری کو دوا پر مقدم کرتی ہے (یعنی بیماری والے پر کبھی کھانے کے اندر پہلے ڈالتی ہے) تو سیاق کلام نے اس بات پر دلالت کی کہ کبھی کا کھانے کے اندر ڈبونا ہم سے تکلیف کو دور کرنے کے لئے ہے نہ کہ بطور حق شرع امر تعبدی کے لئے، پس کبھی کو کھانے میں ڈبونے کا حکم وجوب کے لئے نہ ہوگا، اور اللہ کا قول **انما الصدقات للفقراء الخ** اللہ کے قول ومنہم مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ کے بعد اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مصارف صدقات کے اقسام و اصناف کا ذکر، صدقہ کے مصارف کو بیان کر کے منافقین کے صدقات کے متعلق لالچ کو ختم کرنے کے لئے ہے لہذا ذمہ داری سے سبکدوش ہونا تمام اقسام کی جانب زکوٰۃ و صدقات ادا کرنے پر موقوف نہ ہوگا۔

**تشریح:** سیاق کلام کی وجہ سے حقیقی معنی کو ترک کرنے کی پانچویں مثال یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب تم میں سے کسی کے کھانے میں کبھی گر جائے تو اولاً اس کو کھانے میں ڈبو دو اور پھر اس کو نکال باہر کر دو، کیونکہ اس کے ایک پڑ میں بیماری ہوتی ہے اور دوسرے پڑ میں دوا، اور وہ بیماری والے پڑ کو ہی کھانے میں اولاً گراتی ہے لہذا اس حدیث میں **امقلوا صیغہ امر** ہے جو حقیقتاً وجوب کے لئے آتا ہے گویا کبھی کا کھانے میں گرنے کے بعد اس کو ڈبونا ضروری ہے مگر یہاں سیاق کلام **فان فی احدى جناحيه داء وفي الاخرى دواء** دلالت کر رہا ہے کہ کبھی کو ڈبونے کا حکم ہم سے تکلیف کو دور کرنے کے لئے ہے کہ دوسرے پڑ کے ڈبونے سے اس بیماری کا تدارک ہو جائے گا لہذا صیغہ امر یہاں وجوب کے لئے نہیں ہے، جو اس کے حقیقی معنی ہیں کہ کبھی کا ڈبونا کوئی امر شرعی برائے عبادت ہو بلکہ مجازاً یہ حکم شفقت پر محمول ہے اور شفقت میں جو حکم کیا جاتا ہے اس کے ماننے اور نہ ماننے کا اختیار رہتا ہے لہذا حدیث کے اندر صیغہ امر وجوب کے لئے نہیں بلکہ تخیر کے لئے ہے۔

**چھٹی مثال:** ارشاد باری تعالیٰ **انما الصدقات للفقراء الخ** کے اندر آٹھ مصارف صدقات بیان کئے گئے ہیں اب امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ان آٹھ مصارف کو لفظ **واو** کے ساتھ بیان فرمایا ہے اور **واو** مطلق جمع کے لئے آتا ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ زکوٰۃ میں ان آٹھوں مستحقین کو جمع کیا جائے اور ہر ایک کے لئے چونکہ جمع کا صیغہ استعمال کیا ہے اور لام برائے استحقاق ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ ادا کی گئی زکوٰۃ کے لئے ہر قسم کے کم از کم تین تین افراد کو زکوٰۃ کا پیسہ پہنچانا ضروری ہے امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ آیت کے حقیقی معنی اور مراد تو وہی ہے جو امام شافعیؒ نے بیان فرمائی ہے مگر اس حقیقی معنی کے ترک کرنے پر قریہ لفظیہ سابقہ آیت ہے یعنی **ومنہم من یلمزک فی الصدقات فان اعطوا منها رضاء وان لم یعطوا منها اذا هم یسخطون** اس آیت کا خلاصہ یہ ہے کہ بعض منافقین تقسیم صدقات کے سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر بدگمانیاں اور طعنہ زنی کرتے تھے کہ آپ تقسیم صدقات میں انصاف سے کام نہیں لیتے بلکہ اپنے ہم خیال لوگوں کو وافر مقدار میں صدقات کا مال دیتے ہیں اور جس کو چاہتے ہیں نہیں دیتے، اور ان منافقین کا مقصد یہ ہوتا تھا

کہ کچھ مال ہمیں بھی مل جائے تو اللہ تعالیٰ نے مصارف صدقات بیان کر کے ان کی بیجا طمع اور لالچ کو ختم کر دیا کہ مصارف صدقات فلاں فلاں حضرات ہیں تم نہیں ہو لہذا زکوٰۃ کی ادائیگی سے عہدہ برا ہونے کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ زکوٰۃ کو ہر ہر صنف کے تین تین افراد تک پہنچایا جائے لہذا کسی ایک کو بھی اگر زکوٰۃ دیدی گئی تو ادا ہو جائے گی یہ مثال اس قرینہ لفظیہ کی ہے جو کلام یعنی انما الصدقات سے مقدم ہے اور وہ قول باری تعالیٰ ومنہم من یلمزک ہے اور اس قرینہ کی وجہ سے حقیقی معنی متروک ہو کر مجازی معنی مراد ہوں گے۔

**فائدہ:** مصارف ثمانیہ ۱۰ فقراء، وہ شخص کہ جس کے پاس اس کی ضرورت کے نصف سے بھی کم مال ہو ۲ مساکین ۳ زکوٰۃ وصول کرنے کے سلسلے میں عمل کرنے والے یعنی قاسم، وکاتب، وحاشر حاسب ۴ مولفۃ القلوب یعنی جن کے دل کفر اور اسلام کے بین بین معلق ہوں ۵ مکاتین کی آزادی کیلئے ۶ مقررین ۷ مجاہدین ۸ مسافریں

### اختیاری مطالعہ

**النحو واللغة:** وفي الرقاب ای مصروفین فی فَلَکِ الرقاب وفي سبیل اللہ ای القانمین بالجہاد وابن السبیل ای المسافرین المؤلفۃ قلوبہم ای الذین اسلموا واسلامہم ضعیف او کان اسلامہم قویاً لکن یتوقع باعطاء ہم اسلام غیر ہم الرقاب (کاتین کی گردن چھڑانا)

**اعتراض:** ابھی چند سطور قبل آپ نے امام شافعی کا قول نقل کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ ان مصارف ثمانیہ کو جمع کے صیغے کے ساتھ بیان کیا ہے تو اعتراض یہ ہے کہ المؤلفۃ قلوبہم میں مولفۃ واحد ہے نہ کہ جمع، اسی طرح ابن السبیل واحد ہے نہ کہ جمع **الجواب:** مؤلفۃ صیغہ اسم مفعول کا فاعل چونکہ اسم ظاہر ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب فاعل اسم ظاہر ہو تو فعل وشبہ فعل ہمیشہ واحد کا صیغہ ہوتا ہے لہذا مؤلفۃ کو واحد استعمال کیا گیا ہے اور اس کے فاعل لفظ قلوب سے صاف ظاہر ہے کہ اس سے مراد جمع ہے، اسی طرح بقرینہ دیگر الفاظ ابن سے مراد ابناء ہے یعنی جمع، اسی وجہ سے مفسرین نے ابن السبیل کا ترجمہ مسافرین (جمع کے ساتھ) کیا ہے، الذباب مکھی (ج) اذبتہ وذبان وذبت اقلوا (نصر) امر کا جمع ذکر حاضر جناح پر (ج) اجنبۃ۔ **فائدہ:** فقیر وہ شخص کہلاتا ہے جس کے پاس اس کی ضرورت کے بقدر مال نہ ہو بلکہ اس کی ضرورت کے نصف حصہ سے بھی کم ہو مثلاً دس روپیہ کی ضرورت کے موقع پر اس کے پاس پانچ روپیہ سے کم ہوں اور مسکین وہ شخص ہے جس کے پاس اس کی ضرورت کے نصف سے کچھ زائد مال ہو مثلاً دس روپیہ کی ضرورت کے موقع پر اس کے پاس پانچ روپیہ سے زائد ہوں مثلاً سات روپیہ (اعراب القرآن) جلالین کے حاشیہ میں ہے کہ امام صاحب کے نزدیک فقیر وہ شخص ہے جس کے پاس ادنیٰ شئی ہو اور مسکین وہ ہے جس کے پاس کچھ نہ ہو گویا مسکین کی حالت فقیر کے مقابلہ میں کمزور تر ہے لقولہ تعالیٰ ومسکیناً ذا متربیۃ رہا یہ اشکال کہ مسکین کی حالت زیادہ قوی ہوتی ہے اور اس پر اس آیت سے استدلال واما السفینۃ فکانتم لمساکین صحیح ہے (اس آیت میں مسکین کے لئے کشتی کا ثبوت ہے) تو ممکن ہے ان لوگوں کو ترجمہ مسکین کہہ دیا ہو نیز یہ بھی ممکن ہے کہ انہوں نے کشتی کو عاریت پر لیا ہو یا یہ لوگ مزدور ہوں اور کشتی ان کی ملکیت میں نہ ہو (بیضاوی)

وَالرَّابِعُ قَدْ تَنَزَّكَ الْحَقِيقَةُ بِدَلَالَةٍ مِنْ قَبْلِ الْمُتَكَلِّمِ مِثْلَهُ قَوْلُهُ تَعَالَى فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ وَذَلِكَ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى حَكِيمٌ وَالْكَفَرُ قَبِيحٌ وَالْحَكِيمُ لَا يَأْمُرُ بِهِ فَيَتَرَكَ دَلَالَةً

## الْلَفْظُ عَلَى الْأَمْرِ بِحُكْمَةِ الْأَمْرِ

## ترجمہ

اور چوتھی قسم کبھی حقیقت کو یعنی لفظ کے حقیقی معنی کو ایسی دلالت کی وجہ سے ترک کر دیا جاتا ہے جو صاحب کلام کی طرف سے پائی جائے، اس کی مثال (دلالت من قبل المتکلم کی بناء پر ترک حقیقت کی مثال) اللہ تعالیٰ کا قول فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ہے (جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے) اور یہ (یعنی ترک حقیقت) اس لئے کہ اللہ تعالیٰ حکیم ہیں (حکمت و دانائی کے مالک ہیں) اور کفر قبیح اور بری چیز ہے اور حکیم قبیح چیز کا حکم نہیں دیتا پس امر یعنی اللہ تعالیٰ کے حکیم ہونے کی وجہ سے امر (یعنی کفر کے بجالانے کا اختیار) پر لفظ (فليکفر) کی دلالت کو ترک کر دیا جائے گا

**تشریح:** چوتھی چیز جس کی وجہ سے لفظ کے حقیقی معنی ترک کر دئے جاتے ہیں متکلم کی طرف سے پائی جانے والی دلالت ہے یعنی متکلم کی حالت اور اس کی شان معنی حقیقی کے ترک پر قرینہ ہو مثال جیسے اللہ تعالیٰ کا قول فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ”جو ایمان لانا چاہے ایمان لے آئے اور جو کفر اختیار کرنا چاہے کفر اختیار کرے“ اس آیت کے حقیقی اور ظاہری معنی تو یہ ہیں کہ بندہ کو ایمان اور کفر دونوں میں سے کسی ایک چیز کا اختیار دینا ہے لیکن ان دونوں میں سے ایک کفر بھی ہے اور کفر قبیح چیز ہے جبکہ اللہ تعالیٰ حکیم ہیں اور حکیم کا کوئی کام حکمت سے خالی نہیں ہوتا کما یقال واللہ حکیم وفعلی الحکیم لا یخلو عن الحکمة، معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ قبیح چیز یعنی کفر کا اختیار نہیں دے سکتے قال اللہ تعالیٰ وینبہی عن الفحشاء والمنکر لہذا اس آیت کے حقیقی معنی (بوجہ دلالت حال متکلم) متروک ہیں اور مجازاً زجر و توبیخ مقصود ہے جیسے کوئی استاد کسی طالب علم سے غصہ کی حالت میں کہے، پڑھ یا نہ پڑھ، ڈوب مر، مراد زجر و توبیخ ہے گویا صیغہ امر (فليکفر) کا تقاضا کفر کو بجالانا ہے اور زجر و توبیخ اس کی ضد ہے یعنی کفر کو نہ بجالانا اور ایک لفظ بول کر اس کی ضد مراد لینا مجاز ہے، ایک شاعر کہتا ہے:

دَرْفِضِ مُحَمَّدٍ هُوَ وَهَآءُ جَسَّاسٍ جِی جَاہِ  
نہ آئے آتش دوزخ میں جائے جس کا جی جَاہِ

دوسرے مصرعہ سے زجر و توبیخ مراد ہے، صاحب نور الانوار اور صاحب اصول بزدوی نے فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر والی مثال کو تیسری قسم (یعنی سیاق کلام کی وجہ سے لفظ کے حقیقی معنی کو ترک کر دیا جاتا ہے) میں داخل کیا ہے چنانچہ فرمایا ہے کہ ترک حقیقت پر قرینہ متاخرہ قول باری تعالیٰ اِنَّا اَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا دال ہے مگر مصنف کتاب نے قول باری تعالیٰ اِنَّا اَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا کو ذکر کئے بغیر محض دلالت من قبل المتکلم کی وجہ سے اس کو چوتھی قسم میں شمار کیا ہے کیونکہ اگر قرآن میں اِنَّا اَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا بھی نہ ہوتا تب بھی متکلم کی طرف سے یہ دلالت موجود ہے کہ یہاں فليکفر کے حقیقی معنی مراد نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کفر کا اختیار نہیں دے سکتے، لہذا امر یعنی اللہ کی حکمت کے پیش نظر امر پر لفظ کی دلالت کو ترک کر دیا جائے گا اور صیغہ امر سے بجائے کفر کا اختیار دینے کے زجر و تنبیہ مراد ہوگی۔

وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا إِذَا وَكَّلَ بِشِرَاءِ اللَّحْمِ فَإِنْ كَانَ مُسَافِرًا نَزَلَ عَلَى الطَّرِيقِ فَهُوَ عَلَى الْمَطْبُوحِ  
أَوْ عَلَى الْمَشْوِيِّ وَإِنْ كَانَ صَاحِبَ مَنْزِلٍ فَهُوَ عَلَى النَّيِّ.

### ترجمہ

اور اسی اصل (کہ متکلم کی طرف سے پائی جانے والی دلالت کی وجہ سے لفظ کے حقیقی معنی کو ترک کر دیا جاتا ہے) کی بناء پر ہم نے کہا کہ جب کسی آدمی نے کسی دوسرے کو گوشت خریدنے کا وکیل بنایا تو اگر وہ مؤکل ایسا مسافر ہے جو راستہ پر اتر اہوا ہے تو شرائع اللحم کی توکیل پکے ہوئے گوشت پر یا بجھنے ہوئے گوشت پر محمول ہوگی اور اگر وہ مؤکل صاحب خانہ ہے (یعنی اپنے گھر پر ہے) تو توکیل بשרاء اللحم کچے گوشت پر محمول ہوگی۔

**تشریح:** دلالت من قبل المتکلم کی وجہ سے ترک حقیقت کی دوسری مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی کو گوشت خریدنے کا وکیل بنایا تو اگرچہ گوشت لفظ کے اعتبار سے مطلق ہے گوشت کچا ہو یا پکا ہوا کھانا، لیکن معنی حقیقی یعنی گوشت کا مطلق ہونا حالت متکلم کی دلالت کی بناء پر متروک ہو جائے گا اور خاص معنی مراد ہوں گے اور یہاں ترک حقیقت حقیقت قاصرہ کی بناء پر ہے کیونکہ عموم اور اطلاق کو ختم کر کے مخصوص اور مقید معنی مراد لینا حقیقت قاصرہ کہلاتا ہے لہذا گوشت خریدنے کا حکم دینے والا مؤکل اگر مسافر ہے اور راستہ و اسٹیشن وغیرہ پر ٹھہرا ہوا ہے تو یہاں گوشت خریدنے کی وکالت سے پکے ہوئے یا بجھنے ہوئے گوشت خریدنے کی وکالت مراد ہوگی کیونکہ کچا گوشت خرید کر اس کو پکانے کے اسباب مصالحہ، آگ، برتن وغیرہ کا مہیا ہونا سفر میں بڑا مشکل کام ہے اور اگر وہ مؤکل بجائے سفر کے گھر میں ہے تو چونکہ گھروں میں ہر طرح کے اسباب مہیا ہوتے ہیں تو اب گوشت خریدنے کی توکیل کچے گوشت پر محمول ہوگی لہذا دونوں شکلوں میں متکلم کی حالت دلالت کر رہی ہے کہ گوشت خریدنے کے حکم سے مطلق گوشت خریدنا مراد نہیں ہے بلکہ حالت سفر پکے ہوئے گوشت کے خریدنے پر دال ہے اور حالت حضر کچے گوشت کے خریدنے پر دال ہے لہذا خلاف ورزی کی شکل میں نقصان کا ذمہ دار وکیل ہو گا نہ کہ مؤکل۔

**فائدہ:** اور اگر مسافرین اس طرح کے حضرات ہیں کہ اپنی گاڑی پر سوار ہیں اور کھانا پکانے کے اسباب و آلات بھی ان کے ہمراہ ہیں اور جہاں چاہتے ہیں گاڑی روک کر از خود کھانا بنانے کا نظم و نسق کرتے ہیں جیسے زائرین حضرات تو اب ان لوگوں کا حکم صاحب منزل جیسا ہوگا یعنی گوشت خریدنے کی توکیل کچے گوشت پر محمول ہوگی اس کے برخلاف اگر کوئی صاحب خانہ تو ہے مگر اس کے حالات و قرائن سے معلوم ہو جائے کہ اس کی مراد اس وقت گوشت خریدنے کی توکیل سے پکا ہوا گوشت ہے تو یہ توکیل پکے ہوئے گوشت خریدنے پر محمول ہوگی گویا حال متکلم کی دلالت کا اعتبار ہے

النحو واللغة: النبی کیا یا نیم پختہ گوشت المشوی باب ضرب سے اسم مفعول، گوشت کو آگ میں بھونا شواء (ض) خریدنا، بیچنا، مسافراً نزل مرکب توصلی ہے۔



وَمِنْ هَذَا النَّوعِ يَبِينُ الْقَوْرُ مِثَالُهُ إِذَا قَالَ تَعَالَ تَعَدَّ مَعِيَ فَقَالَ وَاللَّهِ لَا أَتَعَدِّي يَنْصَرِفُ ذَلِكَ إِلَى الْغَدَاءِ الْمَدْعُو إِلَيْهِ حَتَّى لَوْ تَعَدِّي بَعْدَ ذَلِكَ فِي مَنْزِلِهِ مَعَهُ أَوْ مَعَ غَيْرِهِ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ لَا يَحْنُثُ وَكَذَا إِذَا قَامَتِ الْمَرْأَةُ تُرِيدُ الْخُرُوجَ فَقَالَ الزَّوْجُ إِنَّ خَرَجْتَ فَأَنْتِ كَذَّاءٌ كَانَ الْحُكْمُ مَقْصُورًا عَلَى الْحَالِ حَتَّى لَوْ خَرَجْتَ بَعْدَ ذَلِكَ لَا يَحْنُثُ .

### ترجمہ

اور اسی نوع سے (یعنی دلالت من قبل المحکم کی وجہ سے ترک حقیقت کی نوع سے) یمین نور یعنی فوری اور وقتی قسم بھی ہے، اس کی مثال یہ ہے جب کوئی آدمی کسی دوسرے سے کہے آؤ میرے ساتھ صبح کا کھانا کھا لو پس اس نے جواب دیا واللہ میں صبح کا کھانا نہیں کھاؤں گا تو اس کی یہ قسم صبح کے اس کھانے کی طرف منصرف اور راجع ہوگی جس کی طرف اس کو بلایا گیا ہے حتیٰ کہ اگر اس حالف نے اس کے بعد (اس کھانے کے ختم ہو جانے کے بعد جس کی طرف اس کو بلایا تھا) داعی کے گھر میں داعی کے ساتھ یا اس کے علاوہ کے ساتھ اسی روز صبح کا کھانا کھالیا تو وہ حانث نہ ہوگا و کذا الخ اور ایسے ہی (یعنی یمین فوری کی طرح یہ قضیہ بھی ہے) جب عورت کھڑی ہوئی حال یہ ہے کہ وہ عورت گھر سے نکلنے کا ارادہ کرتی ہے پس شوہر نے کہا اگر تو گھر سے نکلی تو تو ایسی ہے (مثلاً تجھ کو طلاق ہے) تو حکم طلاق اسی وقتی حالت پر محدود و منحصر ہے مگر حتیٰ کہ اگر وہ عورت اس کے بعد گھر سے نکل گئی تو شوہر حانث نہ ہوگا یعنی عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی۔

**تشریح:** اسی نوع یعنی حال متکلم کی دلالت کی وجہ سے لفظ کے حقیقی معنی متروک ہو جانے کے قیاس سے یمین نور بھی ہے اور حال متکلم کی دلالت کی وجہ سے لفظ کے حقیقی معنی متروک ہونے کی یہ تیسری مثال ہے یعنی وہ قسم جو کسی خاص سبب کے تحت وقتی اور فوری طریقے سے کھائی جائے، اس یمین کے اندر اگرچہ بظاہر استمرار ہوتا ہے مگر حال متکلم کی دلالت کی بناء پر وہ استمرار متروک ہو کر ایک عارضی اور وقتی قسم مراد ہوتی ہے، مثلاً کسی آدمی نے کسی دوسرے آدمی کو صبح کے کھانے کے لئے بلایا اس نے جواب میں کہا اللہ کی قسم میں صبح کا کھانا نہیں کھاؤں گا تو اگرچہ اس حالف نے مطلقاً صبح کا کھانا کھانے کی نفی کی ہے جو زمانے کے اعتبار سے بھی مطلق ہے یعنی میں صبح کا کھانا نہ اب کھاؤں گا نہ بعد میں، اور یہ قسم مکان کے اعتبار سے بھی مطلق ہے یعنی نہ تیرے گھر کے اندر، میں صبح کا کھانا کھاؤں گا اور نہ کسی اور جگہ، اور یہ قسم حالت کے اعتبار سے بھی مطلق ہے یعنی نہ تیرے ساتھ صبح کا کھانا کھاؤں گا اور نہ اکیلا، اور یہی لا اتعدی کے حقیقی معنی ہیں اور اس معنی حقیقی کا تقاضہ یہ ہے کہ حالف جب بھی اور جہاں بھی اور جس کے ساتھ بھی صبح کا کھانا کھائے تو حانث ہو جائے مگر اس قسم کے حقیقی معنی (اطلاق و استمرار) مراد نہیں ہوتے، بلکہ غصہ یا کسی اور سبب سے یہ قسم وقتی قسم ہوتی ہے اور حالف کی مراد اس کھانے کی نفی کرنا مقصود ہوتی ہے جس کی طرف اس کو بلایا جا رہا ہے لہذا اس متعین کھانے کے ختم ہو جانے کے بعد اگر حالف نے اس کے گھر میں اسی داعی کے ساتھ یا اس کے علاوہ کسی اور کے ساتھ اسی دن یا بعد میں صبح کا کھانا کھالیا تو

حادث نہیں ہوگا لہذا اس مسئلہ میں اطلاق معنی جو حقیقی معنی ہیں مراد نہیں ہیں بلکہ حالف کا مقصد خاص اس کھانے کو رد کرنا ہے جس کی طرف اس کو بلایا جا رہا ہے، اور یہاں ترک حقیقت پہلے مسئلہ کی طرح حقیقت قاصرہ کی وجہ سے ہے۔

چوتھی مثال: کسی شخص کی بیوی گھر سے باہر نکلنے کے ارادہ سے کھڑی ہوئی تو شوہر نے کہا کہ اگر تو گھر سے باہر نکلے گی تو تجھ کو طلاق، تو اگرچہ شوہر کا یہ قول اپنے معنی حقیقی کے اعتبار سے عام ہے یعنی جس وقت بھی گھر سے باہر نکلے طلاق واقع ہو جائے، مگر شوہر کی حالت دلالت کر رہی ہے کہ گھر سے باہر نکلنے کو منع کرنا خاص اسی وقت کے ساتھ مخصوص ہے نہ کہ مطلقاً ممکن ہے کہ بیوی کے باہر نکلنے پر منع کرنے کا سبب غصہ ہو جو محض وقتی شئی ہے لہذا ذوال غصہ کے بعد عورت پر گھر سے عدم خروج کی پابندی بھی زائل ہوگئی، لہذا اگر عورت اس وقت کے بعد گھر سے باہر نکل جائے تو طلاق واقع نہ ہوگی اور یہاں عموم وقت مراد نہ ہو کہ خصوص وقت مراد ہے اور یہ حقیقت قاصرہ ہے بالفاظ دیگر مطلق بول کر مقید مراد لینا یا عام بول کر خاص مراد لینا مجاز مرسل بھی ہے لہذا یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ مذکورہ مثال میں شوہر کے قول إِنْ خَرَجْتَ الْخ سے مجازاً خاص اسی وقت کے خروج کی نفی مراد ہے۔

النحو واللغة: تَغْدَى صِيغَةً رَافِعَةً بِمَعْنَى أَتَى، تَرِيدُ الْخُرُوجَ الْمَرْءُ مِنْهَا سے حال واقع ہے۔

وَالْخَامِسُ قَدْ تَرَكَ الْحَقِيقَةَ بِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ بِأَنَّ كَانَ الْمَحَلَّ لَا يَقْبَلُ حَقِيقَةَ اللَّفْظِ وَمِثَالُهُ اِنْعِقَادُ نِكَاحِ الْحُرَّةِ بِلَفْظِ الْبَيْعِ وَالْهَبَةِ وَالتَّمْلِيكِ وَالصَّدَقَةِ وَقَوْلُهُ لِعَبْدِهِ وَهُوَ مَعْرُوفُ النَّسَبِ مِنْ غَيْرِهِ هَذَا ابْنِي وَكَذَا إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ وَهُوَ أَكْبَرُ سِنًا مِنَ الْمَوْلَى هَذَا ابْنِي كَانَ مَجَازًا عَنِ الْعِنَى عِنْدَ ابْنِ حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ خِلَافًا لَهُمَا بِنَاءً عَلَى مَا ذَكَرْنَا أَنَّ الْمَجَازَ خَلَفَ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِي حَقِّ اللَّفْظِ عِنْدَهُ وَفِي حَقِّ الْحُكْمِ عِنْدَهُمَا.

### ترجمہ

اور پانچویں قسم کبھی لفظ کے حقیقی معنی کو محل کلام کی دلالت کی وجہ سے ترک کر دیا جاتا ہے بایں طور کہ محل، لفظ کے حقیقی معنی کو قبول نہ کرتا ہو اور محل کلام کی دلالت کی وجہ سے ترک حقیقت کی مثال لفظ بیع اور ہبہ اور تملیک اور صدقہ سے آزاد عورت کے نکاح کا منعقد ہونا ہے اور (اسی طرح) مولیٰ کا اپنے غلام سے هَذَا ابْنِي کہنا ہے در انحالیکہ وہ غلام مولیٰ کے علاوہ کسی اور سے معروف النسب ہو اور ایسے ہی جب مولیٰ اپنے غلام سے هَذَا ابْنِي کہے در انحالیکہ وہ غلام اپنے مولیٰ سے عمر میں بڑا ہو تو مولیٰ کا یہ قول امام صاحب کے نزدیک عتق سے مجاز ہوگا (یعنی مولیٰ کے هَذَا ابْنِي کہنے سے مجازاً اس غلام کو آزاد کرنا مراد ہوگا) صاحبین کے برخلاف، اس قاعدہ پر بناء کرتے ہوئے جس کو ہم نے (ما قبل حقیقت کے بیان میں) ذکر کر دیا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ لفظ کے حق میں ہے اور صاحبین کے نزدیک حکم کے حق میں۔

**تشریح:** پانچویں چیز جس کی وجہ سے لفظ کے حقیقی معنی ترک کر دیئے جاتے ہیں محل کلام کی دلالت ہے یعنی لفظ جس موقع محل میں استعمال ہو رہا ہے وہ محل لفظ کے حقیقی معنی کا مصداق بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو لہذا حقیقی معنی متروک ہو کر مجازی معنی مراد ہوں گے۔

**مثال:** آزاد عورت کسی مرد سے کہے بَعَثْتُ نَفْسِي مِنْكَ (میں نے تیرے ہاتھ اپنے کو بیچ دیا) اسی طرح وَهَبْتُ لَكَ نَفْسِي، مَلَكَتُكَ نَفْسِي، تَصَدَّقْتُ لَكَ نَفْسِي ان الفاظ کا محل استعمال (آزاد عورت) اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ ان الفاظ کے حقیقی معنی مراد لئے جائیں یعنی تملیک رقبہ و ذات، کیونکہ آزاد عورت کو نہ بیچا جاسکتا ہے اور نہ ہیہ کیا جاسکتا ہے اور نہ مملوک بنایا جاسکتا ہے اور نہ صدقہ کیا جاسکتا ہے لہذا حقیقی معنی ترک کر دیئے جائیں گے اور مجازی معنی مراد ہوں گے (امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اور صاحبینؒ کے نزدیک بھی) یعنی ان الفاظ سے نکاح منعقد ہو جائے گا بشرطیکہ مرد اس عورت کے ایجاب کو قبول فرمائے۔

**نوٹ:** ان الفاظ کا تذکرہ پچھلے صفحات پر گذر چکا ہے کہ یہ الفاظ ملک رقبہ کے واسطے سے ملک متعہ کے سبب ہیں اور ملک متعہ ہی مقصود نکاح ہے لہذا سبب بول کر مسبب مراد لینا یعنی ہیہ، تملیک، صدقہ اور بیع بول کر مجازاً نکاح مراد لینا درست ہے، اسی طرح اگر مولیٰ اپنے معروف النسب غلام سے هذا ابني کہے یا اپنے سے بڑی عمر والے غلام کو هذا ابني کہے تو یہاں حقیقی معنی مراد نہیں ہو سکتے کیونکہ محل کلام یعنی دوسرے کا بیٹا اپنا بیٹا بننے اور اپنے سے زیادہ عمر کا غلام اپنا بیٹا بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا لہذا مجازی معنی مراد ہوں گے اور غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ حقیقی بیٹا اگر مملوک بن جائے تو فوراً آزاد ہو جاتا ہے، حدیث ہے من ملک ذا رحم محرم منه عتق علیہ گویا مولیٰ نے ملزوم یعنی ابن بول کر لازم یعنی آزادی مراد لی ہے اور ملزوم بول کر لازم مراد لینا مجاز ہے اور مذکورہ دونوں صورتوں میں غلام کا آزاد ہونا امام صاحبؒ کے مسلک کے مطابق ہے کیونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ محض لفظ کے حق میں ہوتا ہے یعنی معنی حقیقی و معنی مجازی مراد لینے کی صورت میں ترکیب نحوی صحیح ہونی چاہیے، اور صاحبینؒ کے نزدیک کلام لغو ہو جائے گا اور غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ حکم کے حق میں ہوتا ہے یعنی معنی حقیقی ممکن العمل ہونا چاہیے اور یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ دوسرے کا معروف النسب غلام یا اپنی عمر سے زیادہ عمر کا غلام ہرگز اپنا بیٹا بننے کا احتمال نہیں رکھتا لہذا صاحبینؒ کے نزدیک کلام لغو ہو جائے گا اور اس کا تفصیلی بیان حقیقت و مجاز کی بحث میں گذر چکا ہے، مَنْ شَاءَ فَلْيُرْجِعْ إِلَيْهِ

فصل فی مُتَعَلِّقَاتِ النُّصُوصِ نَعْنِي بِهَا عِبَارَةَ النَّصِّ وَإِشَارَتَهُ وَدَلَالَتَهُ وَاقْتِصَاءَهُ فَأَمَّا عِبَارَةُ النَّصِّ فَهِيَ مَا سَبَقَ الْكَلَامَ لِأَجْلِهِ وَأُرِيدُ بِهِ قَصْداً وَأَمَّا إِشَارَةُ النَّصِّ فَهِيَ مَا ثَبَتَ بِنَظْمِ النَّصِّ مِنْ غَيْرِ زِيَادَةٍ وَهُوَ غَيْرُ ظَاهِرٍ مِنْ كُلِّ وَجْهِ وَلَا سَبَقَ الْكَلَامَ لِأَجْلِهِ مِثْلَهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ الْآيَةُ فَإِنَّهُ سَبَقَ لِبَيَانِ اسْتِحْقَاقِ الْغَنِيمَةِ فَصَارَ نَصّاً فِي ذَلِكَ وَقَدْ ثَبَتَ فَقَرُهُمْ بِنَظْمِ النَّصِّ فَكَانَ إِشَارَةً إِلَى أَنَّ اسْتِثْلَاءَ الْكَافِرِ عَلَى مَالِ الْمُسْلِمِ

سَبَبُ لُثْبُوتِ الْمَلِكِ لِلْكَافِرِ اِذْ لَوْ كَانَتْ الْأَمْوَالُ بَاقِيَةً عَلَىٰ مَلِكِهِمْ لَا يَثْبُتُ فَقْرُهُمْ .

### ترجمہ

(یہ) فصل نصوص کے متعلقات کے بیان میں ہے ہم متعلقات سے عبارت النص، اشارۃ النص، دلالت النص اور اقتضاء النص مراد لیتے ہیں، بہر حال عبارت النص (تعریف اس حکم کی کر رہے ہیں جو عبارت النص سے ثابت ہو لہذا عبارت یہ ہونی چاہیے الحکم الثابت بعبارۃ النص) پس وہ حکم وہ ہے جس کی وجہ سے کلام لایا گیا ہو اور کلام سے بالقصد اسی حکم کو مراد لیا گیا ہو، اور بہر حال اشارۃ النص (ای الحکم الثابت باشارۃ النص) پس وہ حکم وہ ہے کہ جو نص کے لفظ سے (اس میں) کسی لفظ کو زیادہ کئے بغیر ثابت ہو اور وہ حکم پورے طور پر ظاہر نہ ہو (بلکہ من وجہ ظاہر ہو) اور نہ ہی اس حکم کی وجہ سے کلام کو لایا اور چلایا گیا ہو، مثلاً الخ مذکورہ دونوں قسموں میں سے ہر ایک کی مثال اللہ تعالیٰ کے قول للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم الآية میں ہے پس یہ قول باری تعالیٰ غنیمت کے استحقاق یعنی مال غنیمت کے مستحقین حضرات کو بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے تو یہ قول باری تعالیٰ اس (استحقاق غنیمت) میں نص ہو گیا اور ان مہاجرین کا فقر (فقر ہونا) نص کے لفظ فقراء سے ثابت ہو گیا پس یہ نص (قول مذکور سے) اس جانب اشارہ ہے کہ مسلمان کے مال پر کفار کا قبضہ کرنا کافر کے لئے (اس مال میں) ثبوت ملک کا سبب ہے کیونکہ اگر مسلمانوں کے اموال ان کی اپنی ملک پر باقی رہتے تو ان کا فقر ثابت نہ ہوتا (یعنی ان کو فقراء کہنا درست نہ ہوتا حالانکہ قول باری میں ان کو فقیر کہا گیا ہے کما فی قوله تعالیٰ للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا الخ)

**تشریح:** متعلقات جمع متعلق بفتح اللام مشتق من التعلق وهو التمسك والاستدلال اگر متعلقات کو لام کے فتح کے ساتھ پڑھیں تو اس کو ظرف مان کر ترجمہ یہ کریں گے یہ فصل ان چیزوں کے بیان میں ہے جو تمسک اور استدلال کے محل ہیں یعنی نصوص کے بیان میں، متعلقات النصوص میں اضافت بیانیہ ہے یعنی مضاف، مضاف الیہ کی جنس سے ہے گویا مضاف اور مضاف الیہ دونوں شیء واحد ہیں، لہذا متعلقات اور نصوص شیء واحد ہوئے جیسا کہ ترجمہ سے ظاہر ہے اور اگر مُتَعَلِّق کو مصدر میسی مانیں تو اب متعلقات النصوص سے مراد استدلال بالنصوص ہوگا یعنی یہ فصل نصوص (عبارۃ النص وغیرہ) سے استدلال کرنے کے بیان میں ہے معنی بہا الخ مصنف فرماتے ہیں کہ متعلقات نصوص سے مراد عبارت النص، اشارۃ النص، دلالت النص اور اقتضاء النص ہیں، کیونکہ استدلال و مجتہد انہیں چاروں کو استدلال میں پیش کرتا ہے، اس سے نص اور عبارت النص میں ایک فرق بھی ظاہر ہو گیا یعنی فصل فی المتطلبات کے اندر مصنف نے نص کی تعریف وہی کی ہے جو یہاں اس فصل میں عبارت النص کی ہے مگر فرق یہ ہے کہ اس فصل میں نص سے عین نص مراد ہے اور اس فصل میں استدلال بالنص مراد ہے۔

نص اور عبارت النص میں دوسرا فرق: نص کے اندر سوق کلام مقصود اصلی ہوتا ہے جبکہ عبارت النص عام ہے وہ حکم جو عبارت النص سے ثابت ہو خواہ مقصود اصلی ہو یا نہ ہو پس یہ ظاہر اور نص دونوں کو شامل ہوگا مثلاً فانکحوا ما طاب لکم

من النساء منثنی وثلاث ورباع میں عبارت النص سے دو چیزیں سمجھی گئیں ۱۔ اباحت نکاح ۲۔ بیان عدد، اگرچہ اس آیت کا مقصود بیان عدد ہے مگر چونکہ اباحت نکاح بھی نص ہی کی عبارت سے معلوم ہوئی ہے اس لئے اباحت نکاح کے بارے میں بھی یہی کہا جائے گا کہ یہ بھی عبارت النص سے ہی ثابت ہے، لہذا دونوں چیزیں عبارت النص سے ثابت ہیں اور نص اور ظاہر کے اعتبار سے فانکحوا ما طاب لکم من النساء منثنی وثلاث ورباع کے اندر بیان عدد نص ہے اور اباحت نکاح ظاہر ہے، لہذا عبارت النص سے وہ عبارت اور کلام مراد ہے جس سے معانی اور احکام ثابت ہوں خواہ وہ عبارت نص ہو یا ظاہر، مفسر ہو یا محکم، حقیقت ہو یا مجاز، یا اس کے علاوہ۔

**دلیل حصر:** نص کی دلالت حکم پر نفس لفظ سے ہوگی یا نہیں، پہلی شکل دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو لفظ اسی مقصد کے لئے لایا گیا ہے تو عبارت النص ہے اور اگر لفظ کو اس مقصد کے لئے نہیں لایا گیا بلکہ وہ معنی غور و فکر سے معلوم ہوں تو اشارۃ النص ہے اور اگر حکم پر دلالت نفس لفظ سے نہیں ہے تو پھر بھی دو حال سے خالی نہیں، یہ دلالت باعتبار لغت کے ہوگی یا باعتبار عقل و شرع کے، پہلی شکل میں دلالت النص ہے اور دوسری شکل میں اقتضاء النص۔

عبارۃ النص کی تعریف: مصنف نے جو تعریف بیان کی ہے وہ عبارت النص کی نہیں ہے کیونکہ عبارت النص تو محض عبارت اور الفاظ ہوتے ہیں نہ کہ معنی بلکہ یہ اس حکم کی تعریف کی ہے، جو عبارت النص سے ثابت ہوتا ہے اور بطریق التزام اس عبارت سے عبارت النص کی تعریف بھی سمجھ میں آجاتی ہے لہذا ہر دو کی تعریف علیحدہ علیحدہ سماعت فرمائیں، الحکم الثابت بعبارۃ النص فهو ما سبق الکلام الخ وہ حکم جو عبارت النص سے ثابت ہو پس وہ، وہ حکم ہے جس کے لئے کلام کو چلایا گیا ہو اور مقصود کلام وہی حکم ہو اصلاً یا تبعاً۔ **نوٹ:** آرئد کا عطف سبق پر ہے۔

عبارۃ النص: وہ عبارت اور کلام ہے جس سے ایسا حکم ثابت ہو جس کے لئے کلام لایا گیا ہو وہ حکم اصلاً ہو جیسے فانکحوا ما طاب لکم میں بیان عد و یا تبعاً ہو جیسے آیت مذکورہ میں اباحت نکاح۔

اشارۃ النص کی تعریف: فہی ما ثبت الخ یہ بھی اس حکم کی تعریف ہے جو اشارۃ النص سے ثابت ہوتا ہے پس وہ (ثابت باشارۃ النص) وہ حکم ہے جو ثابت بعبارۃ النص کی طرح نظم نص سے ثابت ہو بغیر کسی زیادتی کے اور وہ پورے طور پر ظاہر نہ ہو (بلکہ من وجہ ظاہر ہو اور من وجہ ظاہر نہ ہو) اور نہ ہی اس کے لئے کلام لایا گیا ہو بلکہ غور و فکر کے بعد ضمناً مفہوم ہوتا ہو۔

**فوائد قیود:** بنظم النص سے دلالت النص سے احتراز مقصود ہے کیونکہ وہ نص کے معنی سے مفہوم ہوتا ہے نہ کہ لفظ سے اور من غیر زیادۃ سے اقتضاء النص سے احتراز ہو گیا کیونکہ اقتضاء النص زیادتی عبارت سے ثابت ہوتی ہے وَلَا سَبَقَ الْكَلَامَ لِأَجْلِهِ سے عبارت النص سے احتراز ہو گیا۔

عبارۃ النص و اشارۃ النص کی مثال۔ للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم مال غنیمت ان فقراء مهاجرين کے لئے ہے جو اپنے گھروں اور مالوں سے نکال دیئے گئے اور جدا کر دیئے گئے ہوں یہ

آیت مال غنیمت کے مستحقین کو بیان کرنے کی غرض سے لائی گئی ہے اور اس آیت میں فقراء مہاجرین کا مستحقین غنیمت ہونا ثابت ہو رہا ہے لہذا استحقاق غنیمت کو بیان کرنے میں یہ آیت نص ہے اور نظم نص یعنی لفظ للفقراء میں غور کرنے سے مہاجرین کا فقیر ہونا بھی معلوم ہو گیا کیونکہ ان کا وہ مال جس کو وہ مکہ میں بوقت ہجرت چھوڑ آئے تھے ان کی ملکیت سے نکل گیا اور کفار کے قبضہ کرنے کی وجہ سے اس میں کفار کی ملکیت ثابت ہو گئی، معلوم ہوا کفار کا مسلمانوں کے اموال پر استیلاء یعنی قبضہ کرنا کفار کی ان اموال پر ملکیت ثابت ہونے کا سبب ہے، کیونکہ اگر مال ان کی ملکیت میں باقی رہتا تو اللہ تعالیٰ ان کو فقراء نہ کہتا کیونکہ فقیر اس کو کہتے ہیں جس کی ملکیت میں کچھ نہ ہو یا کم از کم بقدر نصاب کوئی چیز نہ ہو (معارف القرآن) اس کو فقیر نہیں کہتے جس کا مال کچھ دوری پر ہو بلکہ وہ مالدار ہی کہلائے گا اور اس پر زکوٰۃ بھی واجب ہوگی لہذا لفظ للفقراء میں غور و فکر کرنے سے ان مہاجرین کے فقیر ہونے اور ان کے اموال کے ان کی ملکیتوں سے نکل جانے کی طرف اشارہ ملتا ہے، لہذا مہاجرین مکہ کا فقیر ہونا محض اشارۃ النص سے ثابت ہے، کلام کو اس مقصد کیلئے چلایا نہیں گیا ہے

**اعتراض:** لفظ فقراء سے یہ تو معلوم ہو گیا کہ مال ان مہاجرین کی ملکیت سے نکل گیا تو یہ اشارۃ النص ہے مگر یہ کس لفظ سے معلوم ہوا کہ مال کافروں کی ملکیت میں داخل ہو گیا ظاہر ہے کہ آیت میں اس بات پر کوئی لفظ دلالت نہیں کرتا حالانکہ اشارۃ النص کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ نظم نص سے ثابت ہو لہذا مصنف کا یہ کہنا کہ **فکان اشارۃ الی انّ سبیلہ الکافر الخ صحیح نہ ہونا چاہئے۔**

**جواب:** الشیء اذا ثبت ثبت بکوازمہ ایک قاعدہ ہے کہ جب کوئی چیز ثابت ہوتی ہے تو اپنے لوازمات کے ساتھ ثابت ہوتی ہے لہذا مال جب مہاجرین کی ملک سے نکل گیا تو ضرور وہ کسی نہ کسی کی ملکیت میں داخل ہو گیا کیونکہ حدیث ہے لا ضیاع فی الاسلام (اسلام میں بربادی نہیں ہے کہ مال ایک شخص کی ملک سے تو نکل گیا ہو مگر کسی کی بھی ملک میں داخل نہ ہوا ہو) لہذا وہ مال بربناء استیلاء کفار لزوماً کفار کی ملکیت میں داخل ہوگا لہذا آیت کے اندر غور و فکر کرنے سے دو باتیں معلوم ہوئیں یعنی مہاجرین کی ملکیت سے ان کے اموال کا نکل جانا اور کفار کی ملکیت میں داخل ہو جانا، مصنف کتاب نے اس مفہوم کو اپنے الفاظ وقد ثبت فقرهم بنظم النص فکان اشارۃ الی انّ استیلاء الخ سے بیان کیا ہے۔

**اشارۃ النص کی تعریف:** اشارۃ النص وہ عبارت ہے جس سے ایسا حکم ثابت ہو جس کے لئے کلام نہ لایا گیا ہو بلکہ محض غور و فکر سے وہ حکم مفہوم ہوتا ہو، عبارت کی تشریح تو مکمل ہو چکی، اور یہ سبق قدرے محنت چاہتا ہے، انشاء اللہ تھوڑی سی محنت سے سمجھ میں آجائے گا۔

طے ہی ہو جاتا ہے کیسا مرحلہ دشوار ہو چلتے چلتے ہوتی ہے نزدیک منزل دور کی

ختیاری مطالعہ میں بھی الحمد للہ اہم باتیں آگئی ہیں مَن شَاءَ فلیطالع۔

## اختیاری مطالعہ

**نوٹ:** غنیمت سے مراد یہاں مال فی یعنی وہ مال ہے جو بغیر جہاد و قتال کے کفار سے حاصل ہوا ہو یا اس طور کہ وہ اپنا مال چھوڑ کر بھاگ گئے ہوں یا رضامندی سے بصورتِ جزیہ و خراج وغیرہ ان سے حاصل ہوا ہو (معارف ج ۸، ص ۳۶۸، پارہ ۲۸) **ہائفندہ:** لفظ نظم احتراماً استعمال کیا ہے مگر مراد لفظ ہے کیونکہ نظم کے معنی موتیوں کے پرونے کے ہیں اور لفظ کے معنی پھینکنے ہیں۔

**النحو واللغة:** نعنی (ض) جمع متکلم مضارع اشارتہ ای اشارۃ النص ھکذا دلالتہ واقتضائہ وارید ای ارید الحکم بہ ای بالکلام فہمی ما ثبت لفظ ھی کے بجائے ہو ہوتا چاہیے کیونکہ اس کا مشار الیہ الحکم الثابت باشارۃ النص ہے للفقراء ترکیب نحوی کے اعتبار سے ماقبل کی آیت ما افاء اللہ علی رسولہ من اھل القرئ فللہ وللرسول ولذی القربی میں لذی القربی سے بدل ہے۔ (معارف القرآن ج ۸، ص ۳۶۸، پارہ ۲۸) الاستیلاء باب استفعال کا مصدر بمعنی غلبہ و قبضہ۔

**ہائفندہ:** اعتراض ہو سکتا ہے کہ ممکن ہے مہاجرین کے لئے لفظ فقراء اس لئے بولا گیا ہو کہ ان کے پاس شروع ہی سے مال نہ ہو، تو جواب یہ ہے کہ ایسا نہیں ہے بلکہ ان حضرات کے پاس مال تھا جیسا کہ اس آیت کے لفظ من دیار ھم و اموال ھم سے ظاہر ہے لہذا یہ بات ثابت ہو گئی کہ فقراء کے لفظ میں غور و فکر کرنے سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ مہاجرین کے مال پر کفار کا قبضہ کرنا کفار کی ملکیت کا سبب ہے جس بناء پر مہاجرین کو فقراء کہا گیا ہے۔

**ہائفندہ:** ابھی ابھی آپ نے فرمایا کہ کفار کا اموال مسلمانین پر قبضہ کرنا کفار کی ملکیت کا سبب ہے تو معلوم ہوا کہ کفار کو مسلمانوں پر ایک سبیل حاصل ہے حالانکہ قرآن میں فرمایا گیا ہے وَلَنْ یَجْعَلَ اللّٰهُ لِلْکَافِرِیْنَ عَلٰی الْمُؤْمِنِیْنَ سَبِیْلًا

**الجواب:** وَلَنْ یَجْعَلَ النّٰعِ میں مؤمنین کی ذات پر کفار کی سبیل اور قبضہ کی نفی کی گئی ہے نہ کہ ان کے اموال پر سبیل اور قبضہ کی۔ **ہائفندہ:** معترض یہ کہہ سکتا ہے کہ ممکن ہے مہاجرین کی ملکیت سے ان کا مال نکل گیا ہو اور کفار کی ملکیت میں داخل نہ ہوا ہو بلکہ وہ اموال اللہ کی ملکیت پر باقی ہو جیسا کہ بیت المال، لہذا اس صورت میں مال کا ضیاع اور بربادی نہیں پائی گئی۔

**الجواب:** ہم نے مہاجرین کے مال کو کفار کی ملکیت میں داخل ہونے کو عدم القائل بالفصل کی وجہ سے ثابت کیا ہے اور یہ اجماع کی ایک قسم ہے جس کا بیان آگے آئے گا اور وہ یہ ہے کہ جو شخص اموال مہاجرین کو ان کی ملکیتوں سے نکلنے کا قائل ہے وہ کفار کی ملکیت میں داخل ہونے کا بھی قائل ہے اور جو شخص مہاجرین کی ملکیت کے عدم زوال کا قائل ہے وہ کفار کی ملکیت کے عدم ثبوت کا بھی قائل ہے، تیسری شکل جو معترض نے ذکر کی ہے اس کا کوئی قائل نہیں لہذا اجماع کی وجہ سے وہ شکل باطل ہے۔

وَيُخْرِجُ مِنْهُ الْحُكْمُ فِي مَسْأَلَةِ الْإِسْتِیْلَاءِ وَحُكْمُ ثُبُوتِ الْمِلْكِ لِلتَّاجِرِ بِالشِّرَاءِ مِنْهُمْ وَتَصَرُّفَاتِهِ مِنَ الْبَيْعِ وَالْهَبَةِ وَالْإِعْتَاقِ وَحُكْمُ ثُبُوتِ الْإِسْتِغْنَامِ وَثُبُوتِ الْمِلْكِ لِلْعَزَازِيِّ وَعَجْزِ الْمَالِكِ عَنْ انْتِزَاعِهِ مِنْ يَدِهِ وَتَفْرِيعَاتُهُ.

### ترجمہ

اور اس سے (یعنی مذکورہ نص کے اشارہ سے یعنی ثبوت الفقر للمہاجرین و خروج الاموال عن ملکهم سے) مسئلہ استیلاء میں حکم کی اور کفار سے خریدنے کی وجہ سے مشتری تاجر کے حق میں ثبوت ملک اور اس کے تصرفات مثلاً بیع، ہبہ اور عتاق کے حکم کی اور استغنام یعنی کفار کے قبضہ کردہ اموال کو مال غنیمت بنانے کے ثبوت (کے حکم کی) اور اس مال میں غازی و مجاہد کے لئے ملک کے ثبوت (کے حکم کی) اور اس سامان کو غازی کے ہاتھ اور قبضہ سے نکالنے اور چھین لینے سے مالک قدیم کے عاجز ہونے کے حکم کی اور حکم کی دیگر تفریعات (مقبوضہ مال پر کلی تصرف مثلاً حل و طی عتاق وغیرہ) کی تخریج کی جائے گی۔

**تشریح:** منہ الخ ای من ثبوت الفقر للمہاجرین و خروج الاموال عن ملکهم یعنی جب یہ بات تسلیم کر لی گئی کہ اموال مہاجرین ان کی ملکیت سے نکل گئے اور مہاجرین کے لئے فقر ثابت ہو گیا تو دلالت التزامی کے طریقے سے چند باتیں معلوم ہو گئیں، گویا یوں کہہ سکتے ہیں کہ لفظ کی دلالت حکم اور معنی پر اشارۃً النص کے طریقے سے کبھی تو موضوع لہ کے جزء پر ہوتی ہے اور کبھی لازم پر، لہذا بطریق التزام چند باتیں اور معلوم ہو گئیں۔

۱۔ مسئلہ استیلاء: یعنی مہاجرین کے مال پر کفار کے قبضہ کرنے کی وجہ سے کفار کی ملکیت ثابت ہو جائے گی، بعض نسخوں میں استیلاء ہے، یعنی اگر کفار کا قبضہ کردہ مال مسلمانوں کی باندیاں ہیں اور کفار نے ان کو ام ولد بنالیا تو کفار سے نسب ثابت ہو جائے گا کیونکہ کفار کے قبضہ کرنے کے بعد وہ باندیاں کفار کی مملوکہ بن گئیں۔

۲۔ و حکم ثبوت الملك الخ: اگر کوئی تاجر کفار سے اس قبضہ کردہ مال کو خرید لے تو تاجر کی ملکیت ثابت ہو جائے گی اور اس کا تصرف بیع، ہبہ وغیرہ سب درست ہوگا اور اگر وہ مال غلام ہو تو اس کو آزاد کرنا بھی درست ہوگا کیونکہ تاجر نے اس مال کو اس کے مالک سے خریدا ہے۔

۳۔ و حکم ثبوت الاستغنام و حکم ثبوت الملك للغازی: اگر پھر دوبارہ کفار سے مقابلہ ہو جائے اور مسلمان اس مال پر قابض ہو جائیں تو اس مال کو مال غنیمت بنانا صحیح ہوگا، اور مجاہدین کی ملکیت ثابت ہو جائے گی۔

۴۔ و عجز المالك الخ تقسیم کے بعد مالک قدیم کسی مجاہد سے اپنے اس سابق مال کو چھین لینے کا استحقاق نہیں رکھتا بلکہ مجاہد اور غازی کے قبضہ سے اس مال کو حاصل کرنے کے سلسلہ میں مالک قدیم عاجز مانا جائے گا، البتہ مال غنیمت کے تقسیم ہونے سے پہلے اپنے کسی سامان کو لینا چاہے تو لے سکتا ہے۔

و تفریعاتہ اس کا عطف و حکم پر ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر مجاہد اپنے حصہ کے مال پر کوئی تصرف کرنا چاہے مثلاً بیع، ہبہ تو درست ہے، نیز اگر مجاہد سے وہ مال تلف ہو جائے تو چونکہ وہ اس کا اپنا مال ہے لہذا اس پر کوئی ضمان وغیرہ لازم نہ ہوگا اسی طرح اگر وہ مال غنیمت باندی ہے تو غازی کا اس سے طی کرنا جائز ہے، اسی طرح اگر وہ مال غنیمت غلام و باندی ہے تو غازی کے لئے اس کا آزاد کرنا بھی جائز ہے۔



وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفْعُ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى ثُمَّ اتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ  
فَالْإِمْسَاكُ فِي أَوَّلِ الصُّبْحِ يَتَحَقَّقُ مَعَ الْجَنَابَةِ لِأَنَّ مِنْ ضَرُورَةِ حَلِّ الْمُبَاشَرَةِ إِلَى الصُّبْحِ أَنَّ  
يَكُونُ الْجُزْءُ الْأَوَّلُ مِنَ النَّهَارِ مَعَ وُجُودِ الْجَنَابَةِ وَالْإِمْسَاكُ فِي ذَلِكَ الْجُزْءِ صَوْمٌ أَمْرٌ الْخِيَالُ  
بِاتِّمَامِهِ فَكَانَ هَذَا إِشَارَةً إِلَى أَنَّ الْجَنَابَةَ لَا تَنَافِي الصُّومِ وَلَزِمَ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ الْمَضْمُضَةَ  
وَالِاسْتِشْقَ لَا يُنَافِي بَقَاءَ الصُّومِ وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ أَنَّ مَنْ ذَاقَ شَيْئًا بِفِيهِ لَمْ يَفْسُدْ صَوْمُهُ فَإِنَّهُ لَوْ  
كَانَ الْمَاءُ مَالِحًا يَجِدُ طَعْمَهُ عِنْدَ الْمَضْمُضَةِ لَا يَفْسُدُ بِهِ الصُّومُ وَعُلِمَ مِنْهُ حُكْمُ الْإِحْتِلَامِ  
وَالِاحْتِجَامِ وَالِإِدْهَانِ لِأَنَّ الْكِتَابَ لَمَّا سَمَّى الْإِمْسَاكَ الْإِذَا لَزِمَ بِوَاسِطَةِ الْإِنْتِهَاءِ عَنِ الْأَشْيَاءِ  
الْثَلَاثَةِ الْمَذْكُورَةِ فِي أَوَّلِ الصُّبْحِ صَوْمًا عُلِمَ أَنَّ رُكْنَ الصُّومِ يَتِمُّ بِالْإِنْتِهَاءِ عَنِ الْأَشْيَاءِ الثَّلَاثَةِ .

### ترجمہ

اور اسی طرح یعنی قول سابق للفقراء المهاجرين الخ کی طرح قول باری تعالیٰ احل لکم لیلۃ الصیام  
الرفث ہے، قول باری تعالیٰ ثم اتموا الصیام الی اللیل تک، پس صبح کے اول حصہ میں امساک یعنی اکل و شرب  
اور جماع سے رکنا جنابت کے (پائے جانے کے) ساتھ متحقق ہوگا، اس لئے کہ صبح تک مباشرت یعنی وطی کے حلال  
ہونے کے لئے ضروری ہے کہ دن کا جزء اول جنابت کے ساتھ ہو، اور اس جزء نہار میں امساک روزہ ہے جس کے پورا  
کرنے کا بندہ مکلف کو حکم دیا گیا ہے، فكان هذا الخ پس یہ یعنی قول باری تعالیٰ فالآن باشروهن الی قولہ ثم  
اتموا الصیام الی اللیل یعنی رات کے آخری حصہ تک اکل و شرب اور جماع کا حلال ہونا اس جانب اشارہ ہے کہ  
جنابت روزہ کے منافی نہیں ہے ولزم من ذلك الخ اور اس سے یعنی جنابت کے روزہ کے منافی نہ ہونے سے یہ بات  
التزاماً ثابت ہوگی کہ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا بقاء صوم کے منافی نہیں ہیں، ويتفرع منه الخ اور اس سے یعنی  
مضمضہ و استنشاق کے روزہ کے منافی نہ ہونے سے یہ مسئلہ متفرع ہوگا کہ جس شخص نے (بحالت صوم) اپنے منہ سے کوئی  
چیز چمکی تو اس کا روزہ فاسد نہ ہوگا کیونکہ اگر پانی ایسا نمکین ہو کہ جس (نمکین پانی) کا ذائقہ روزہ دار کلی کرتے وقت محسوس  
کرے تو اس سے (نمکین پانی کی وجہ سے) اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا ہے، وعلم منه الخ اور قول باری ثم اتموا  
الصیام الی اللیل سے (روزہ کی حالت میں) احتلام یعنی خواب میں غسل کی حاجت ہونے اور بچھنے لگوانے اور تیل  
لگانے کا حکم بھی معلوم ہو گیا اس لئے کہ کتاب اللہ (ثم اتموا الصیام الی اللیل) نے جب اس امساک کا نام روزہ  
رکھا ہے جو صبح کے جزء اول میں مذکورہ تین چیزوں (اکل، شرب اور جماع) سے باز رہنے اور رکنے کے واسطے سے لازم  
آئے تو یہ بات معلوم ہوگی کہ رکن صوم (امساک) صرف تین چیزوں سے رکنے کے ذریعہ پورا ہو جاتا ہے۔

تشریح: مصنف فرماتے ہیں کہ اسی طرح یعنی قول سابق للفقراء المهاجرين الخ کی طرح عبارة النص

واشارة النص کی دوسری مثال قول باری تعالیٰ واحلّ لکم لیلۃ الصیام الرفث الی قولہ تعالیٰ ثم اتموا الصیام الی اللیل بھی ہے، لفظ اُحِلّ سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ جو چیز اس کے ذریعہ حلال کی گئی ہے وہ چیز اس سے قبل حرام تھی لہذا صبح بخاری وغیرہ میں بروایت براء بن عازبؓ مذکور ہے کہ ابتداء جب رمضان کے روزے فرض کئے گئے تو افطار کے بعد کھانے پینے اور بیویوں کے ساتھ اختلاط کی صرف اس وقت تک اجازت تھی جب تک آدمی نہ سوئے بلکہ جاگتا رہے اور سونے کے بعد یہ سب چیزیں حرام ہو جاتی تھیں، بعض صحابہ کرام کو اس شکل میں مشکلات پیش آئیں اسی طرح بعض صحابہ سونے کے بعد اپنی بیویوں کے ساتھ اختلاط میں مبتلا ہو کر پریشان ہوئے تو اللہ نے یہ حکم منسوخ کر کے یہ آیت نازل فرمائی جس میں غروب آفتاب کے بعد سے لے کر طلوع صبح صادق تک پوری رات کھانے پینے اور مباشرت کی اجازت ہے، اسی حکم کو بیان کرنے کے لئے یہ آیت لائی گئی ہے لہذا اس حکم کو بیان کرنے میں یہ آیت عبارتہ النص ہے، پھر قول باری تعالیٰ ثم اتموا الصیام الی اللیل کے ذریعہ حکم یہ ہے کہ پھر (صبح صادق سے) رات (آنے) تک روزہ پورا کرو، لہذا اُحِلّ لکم ستم اتموا الصیام الی اللیل تک کے قول سے اشارہ اس جانب ہے کہ روزہ جنابت کے منافی نہیں ہے بلکہ امساک یعنی روزہ اول صبح میں جنابت کے ساتھ تحقق ہوگا کیونکہ جب رات کے آخری حصہ تک مباشرت حلال ہے تو دن کا اول حصہ جس سے روزہ شروع ہوگا بحالت جنابت پایا گیا اس لئے کہ رات کے آخری جز اور دن کے شروع جز کے درمیان کوئی ایسا وقت موجود نہیں ہے جس میں وہ غسل کر لے کیونکہ غسل ایک ممتد شئی ہے جس کو بجالانے کے لئے کچھ انتظام اور وقت درکار ہے، لہذا جب کسی شخص نے رات کے بالکل آخری حصہ تک جماع کیا تو ظاہر ہے کہ دن کا اول حصہ جس سے روزہ شروع ہو چکا ہے اس میں وہ جنبی ہے پھر بحالت جنابت صبح کے اول جز میں مذکورہ تین چیزوں سے رکنے کا نام روزہ ہے جس کے پورا کرنے کا اللہ نے حکم دیا ہے ظاہر ہے کہ پورا کرنا شروع کرنے کے بعد ہی ہوگا، معلوم ہوا کہ روزہ جنابت کی حالت میں شروع ہوا لہذا روزہ جنابت کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ اگر روزہ جنابت کے منافی ہوتا تو روزہ کا وجود نہ ہوتا حالانکہ روزہ موجود ہے لہذا روزہ جنابت کے منافی نہیں ہے کیونکہ شئی اپنے منافی کے ساتھ نہیں پائی جاتی۔ (بدائع ص ۲۳۰، ج ۲) پھر چونکہ نماز و تلاوت وغیرہ کرنے کے لئے غسل جنابت کرنا پڑے گا اور غسل میں کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا فرض ہے، معلوم ہوا کہ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا بھی روزہ باقی رہنے کے منافی نہیں ہے پھر چونکہ بعض پانی جو کلی میں استعمال ہو رہا ہے نمکین ہوتا ہے جس کا ذائقہ زبان پر محسوس ہوتا ہے اور اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اگر روزہ دار کسی چیز کو چکھ کر تھوک دے، تو روزہ فاسد نہ ہوگا کیونکہ جب نمکین پانی کے ذریعہ کلی کرنے اور اس کے چکھنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا تو پانی کے علاوہ دوسری شئی کے چکھنے سے بھی روزہ فاسد نہیں ہوگا، و علم منه الخ ثم اتموا الصیام الی اللیل کے اندر اس روزہ کو پورا کرنے کا حکم ہے جو اول صبح میں مذکورہ تین چیزوں سے رکنے کا نام تھا یعنی کھانے، پینے اور جماع سے، کیونکہ روزہ کی رات میں صبح تک کے لئے ان کی حلت کو بیان کیا گیا ہے کما فی قولہ تعالیٰ اُحِلّ لکم لیلۃ الصیام الرفث الی قولہ تعالیٰ

وَكُلُّوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ پھر اس کے بعد حکم ہے ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مذکورہ تین چیزوں کے علاوہ مثلاً احتلام، اور تیل لگانے اور پچھنے وغیرہ لگوانے سے روزہ فاسد نہ ہوگا کیونکہ کتاب اللہ نے اُس اساک کا نام روزہ رکھا ہے جو اول صبح میں مذکورہ تین چیزوں (اکل و شرب اور جماع) سے رکنے کے واسطے سے لازم آئے تو اس سے یہ بات بالکل واضح ہو گئی کہ رکنِ صوم اشیاء مثلہ مذکورہ سے باز رہنے سے تام ہو جائے گا، گویا روزہ نام ہے مذکورہ تین چیزوں سے رکنے کا لہذا خواب میں نہانے کی حاجت ہونا، یا تیل لگانا، یا فصد اور سینگ لگانا روزہ کے منافی نہیں ہے، یعنی ان تمام امور کے ارتکاب سے روزہ فاسد نہیں ہوگا اور حدیث یعنی افطر الحاجم والمحجوم پچھنے لگانے والا اور پچھنے لگوانے والا دونوں کا افطار ہو گیا، یعنی روزہ ٹوٹ گیا تو اس حدیث میں وقوعِ افطار کو بتلانا مقصود نہیں ہے بلکہ احتمالِ افطار و قربِ افطار کو بتلانا ہے یعنی حاجم اور محجوم اس بات کے قریب ہیں کہ ان کا روزہ فاسد ہو جائے، یعنی حاجم کا روزہ تو اس لئے فساد کے قریب ہے کہ جب وہ منہ لگا کر خون نکالے گا تو خون کا اس کے پیٹ میں جانے کا احتمال ہے اور محجوم کا روزہ بوجہ ضعف، فساد کے قریب ہے کہ کمزوری میں آدمی عموماً روزہ توڑ ہی دیتا ہے۔

### اختیاری مطالعہ

**النحو واللغة:** الرَفْعُ اى الجماع اتموا باب افعال سے صیغہ امر جَلَّ مصدر ففتح الحاء وبکسر با صوم امر العبد الخ مرکب توصلی ہے اشارة منصوب بوجہ خبر کان لا ینافی بقاء الصوم فعل مضارع کی ضمیر علی سبیل البدلیت مضمضہ واستمحاق دونوں کی طرف راجع ہے اور جب ضمیر کا مرجع مذکور اور مؤنث دونوں ہوں تو قریب لفظ کا اعتبار ہوتا ہے لا ینافی اى کل واحد منهما اَنْ من ذاق الخ بتاویل مفرد یتفزع کا فاعل ہے فانه لو کان الماء انه کی ضمیر منصوب متصل یا تو ضمیر شان ہے یا پھر اس کا مرجع من ذاق ہے اى فانه یجذ طعمه عند المضمضة لو کان الماء مالحاً وعلم منه اى من قوله تعالى ثم اتموا الصيام الخ عَلِمَ اَنْ رکن الخ یہ لہذا کا جواب ہے۔

**اجبر:** قوله اتموا الصيام، الصيام خاص عام مشترک ومؤول میں سے عام ہے اور عام کی دونوں قسموں میں سے عام خص عنہ البعض ہے کیونکہ مریض اور مسافر کو افطار کرنے کی اجازت ہے وَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِعَازًا استعمال حقیقت و مجاز، صریح و کنایہ میں سے حقیقت ہے اور صریح ہے اور حقیقت کی تینوں قسموں میں سے حقیقت مستعملہ ہے اور باعتبار وضوح لفظ ظاہر نص، مفسر و محکم میں سے ظاہر ہے اور باعتبار دلالت علی المعنی عبارة النص و اشارة النص اور دلالة النص واقضاء النص میں سے عبارة النص ہے۔

وَعَلَىٰ هَٰذَا يُخْرَجُ الْحُكْمُ فِي مَسْأَلَةِ التَّيَبُّتِ فَإِنَّ قَصْدَ الْإِتْيَانِ بِالْمَأْمُورِ بِهِ إِنَّمَا يَلْزَمُ عِنْدَ تَوَجُّهِ الْأَمْرِ وَالْأَمْرُ إِنَّمَا يَتَوَجَّهُ بَعْدَ الْجُزْءِ الْأَوَّلِ لِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ.

### ترجمہ

اور اس پر یعنی نص (فَالْآنَ بَاشِرُوهُمْ وَأَبْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا إِلَىٰ قَوْلِهِ تَعَالَىٰ ثُمَّ

اتموا الصیام الی اللیل کے موجب و مقتضی پر تنبیہ کے مسئلہ میں یعنی روزہ کی رات سے نیت کرنے کے مسئلہ میں حکم کی تخریج کی جائے گی (یعنی ہمارے نزدیک رمضان کے روزہ کی رات سے نیت کرنا ضروری نہیں) کیونکہ مامور بہ کو بجالانے کا ارادہ امر متوجہ ہونے کے وقت لازم ہوتا ہے اور امر جزء اول کے بعد متوجہ ہوتا ہے کیونکہ ارشاد باری ہے ثم اتموا الصیام الی اللیل۔

**تشریح:** مصنف فرماتے ہیں کہ اس قول باری تعالیٰ یعنی وکلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابيض من الخیط الاسود من الفجر ثم اتموا الصیام الی اللیل کے موجب سے مسئلہ تنبیہ کا حکم بھی معلوم ہو جائے گا یعنی رمضان کے روزہ کی نیت رات ہی سے کرنا ضروری ہے یا نہیں اس سلسلہ میں امام شافعی فرماتے ہیں کہ قضاء و کفارہ اور مذکور مطلقہ کے روزوں میں رات ہی سے نیت کرنا ضروری ہے تو اسی طرح صوم رمضان میں بھی رات ہی سے نیت کرنا ضروری ہے دلیل ایک حدیث ہے جو ابھی چند سطروں کے بعد آرہی ہے، حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک رات سے نیت کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ دو پہر سے پہلے پہلے نیت کر سکتا ہے کیونکہ نیت نام ہے قصد و ارادہ کا اور مامور بہ کو بجالانے کا ارادہ اسی وقت ضروری ہے جبکہ امر متوجہ ہو اور روزہ کا امر صبح کے جز اول کے بعد متوجہ ہو رہا ہے یعنی قول باری تعالیٰ ثم اتموا الصیام الی اللیل صبح کے جزء اول کے بعد متوجہ ہوا، کیونکہ جزء اول تک تو اکل، شرب اور جماع کو مباح فرمایا گیا ہے لہذا جزء اول سے روزہ شروع ہوا جس کو قول باری تعالیٰ ثم اتموا الصیام کے ذریعہ پورا کرنے کا حکم دیا گیا ہے، ظاہر ہے کہ پورا کرنا شروع کرنے کے بعد ہی ہوگا، معلوم ہوا کہ روزہ جزء اول سے شروع ہو چکا ہے جس کو ثم کے ذریعہ پورا کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور ثم تعقیب مع التراخی کے لئے آتا ہے، معلوم ہوا کہ ثم اتموا الصیام الی اللیل کے ذریعہ امر اول النہار سے مؤخر ہو کر متوجہ ہوا ہے یعنی صبح کے جزء اول کے بعد امر متوجہ ہوا ہے لہذا مامور بہ کو بجالانے کا قصد و ارادہ جس کو نیت کہتے ہیں اس میں بھی تاخیر درست ہے کیونکہ مامور بہ کو بجالانے کا قصد امر کے متوجہ ہونے کے بعد ہی لازم ہے نہ کہ اس سے پہلے لہذا امر کے متوجہ ہونے سے پہلے (رات میں) نیت ضروری نہ ہوگی البتہ عملاً باللیلین بقدر الامکان کی وجہ سے رات میں نیت کرنا صرف جائز ہوگا اور روزہ چونکہ رکن واحد مستند الی اللیل ہے اور نیت اس بات کو متعین کرنے کے لئے ہے کہ روزہ اللہ کے لئے ہے تو اگر نصف النہار سے پہلے پہلے نیت پائی گئی تو چونکہ یوم کے اکثر حصہ میں نیت پائی گئی اس لئے لَئِلَا تُخْشَرُ حُكْمُ الْكَلِّ کی وجہ سے روزہ صحیح ہوگا اور اس کی جانب وجود کو جانب فوات پر ترجیح ہوگی نیز تاخیر نیت کے ثبوت میں ہدایہ میں ایک حدیث بھی نقل کی گئی ہے شَهِدَ الْأَعْرَابِيُّ بِرُؤْيَةِ الْهَلَالِ الْأَمْنِ أَكَلًا فَلَا يَأْكُلُ بَقِيَّةَ يَوْمِهِ وَمَنْ لَمْ يَأْكُلْ فَلْيَصُمْ بِالْفَاظِ دِغِيرًا بِاتِّمَامِ الصَّوْمِ أَوَّلَ النَّهَارِ سے مترافی ہے اور امر باتمام الصوم، امر بالنیۃ بھی ہے کیونکہ شرعاً صوم کے لئے نیت ضروری ہے پس ثابت ہو گیا کہ روزہ نیت متاخرہ کے ساتھ درست ہے، نیز حضرت عائشہ سے ایک حدیث نقلی روزہ کے بارے میں مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کبھی صبح میں گھر آ کر پوچھتے کہ کچھ کھانے کے لئے ہے اگر یہ جواب دیا جاتا کہ نہیں تو فرماتے کہ پھر

میں روزہ دار ہوں اور اگر کہا جاتا کہ ہے تو تناول فرما لیتے۔ (مزید تحقیق بدائع ۲۴۰، ج ۲ میں ہے)  
 اور امام شافعیؒ کی متدل حدیث یعنی لا صیام لمن لم یعزم الصوم من اللیل (اس شخص کا روزہ نہیں ہے جو رات سے روزہ کی نیت نہ کرے) خبر آحاد میں سے ہے جو قرآن کی ناسخ نہیں بن سکتی لہذا یہ حدیث کمال پر محمول ہے جیسے لا دین لمن لا عہد لہ اور لا صلوة لجار المسجد الا فی المسجد کے اندر کمال کی نفی مقصود ہے۔ بدائع ۲۴۱

وَأَمَّا دَلَالَةُ النَّصِّ فَهِيَ مَا عَلِمَ عِلَّةَ لِلْحُكْمِ الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ لَعَلَّ لَا اجْتِهَادًا وَلَا اسْتِنْبَاطًا مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا تَقُلْ لَهُمَا آيٌ وَلَا تُنْهَرُهُمَا فَالْعَالِمُ بِأَوْضَاعِ اللَّغَةِ يَفْهَمُ بِأَوَّلِ السَّمَاعِ أَنَّ تَحْرِيمَ التَّائِيْفِ لِيَذْفَعَ الْأَذَى عَنْهُمَا وَحُكْمُ هَذَا النَّوعِ عُمُومُ الْحُكْمِ الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ لِعُمُومِ عَلَيْهِ وَلِهَذَا الْمَعْنَى قُلْنَا بِتَحْرِيمِ الضَّرْبِ وَالشَّتْمِ وَالْإِسْتِخْدَامِ عَنِ الْآبِ بِسَبَبِ الْإِجَارَةِ وَالْحَبْسِ بِسَبَبِ الدِّينِ أَوْ الْقَتْلِ قِصَاصًا .

### ترجمہ

اور بہر حال دلالت النص تو وہ ایسا معنی ہے جس کا حکم منصوص علیہ (وہ حکم جس پر نص وارد ہوئی ہو) کے لئے علت ہونا از روئے لغت و عرف معلوم ہوا ہونہ کہ اجتہاد و استنباط سے اس کی مثال (اس معنی کی مثال جس کا حکم منصوص علیہ کے لئے علت ہو ثالثہ معلوم ہوا ہو) اللہ تعالیٰ کے قول وَلَا تَقُلْ لَهُمَا آيٌ وَلَا تُنْهَرُهُمَا (پ ۱۵) میں ہے پس لغت عرب کی وضعوں و محاوروں کو جاننے والا اول سماع یعنی سنتے ہی سمجھ جائے گا کہ والدین کو آف کہنے کا حرام ہونا ان دونوں سے تکلیف کو دور کرنے کی غرض سے ہے و حکمُ هذا النوع الخ اور اس نوع یعنی دلالت النص کا حکم اس حکم کی علت کے عام ہونے کی وجہ سے حکم منصوص علیہ کا عام ہونا ہے وَلِهَذَا الْمَعْنَى الخ اور اسی معنی (علت کے عام ہونے کی وجہ سے حکم کا عام ہونا) کی وجہ سے ہم نے والدین کی پٹائی کرنے، گالی دینے، کرایہ داری کے طور پر باب سے خدمت لینے (ماں کا ذکر اس لئے نہیں کیا کہ عموماً عورتوں سے مزدوری وغیرہ کا کام نہیں لیا جاتا) اور قرض کی وجہ سے ان کو قید کرنے اور قصاص میں قتل کرنے کے حرام ہونے کو کہا ہے۔

**تشریح:** دلالت النص کی تعریف: دلالت النص وہ ایسا معنی ہے جس کا حکم منصوص علیہ کے لئے علت ہونا معلوم ہو باعتبار لغت کے نہ کہ اجتہاد و استنباط سے گویا دلالت النص سے جو معنی معلوم ہوتے ہیں وہی معنی حکم کی علت ہوتے ہیں۔

**فوائد قیود:** آ سے مراد معنی التزامی ہیں لفظ مراد نہیں ہے لہذا عبارة النص و إشارة النص خارج ہو گئے کیونکہ ان دونوں کا تعلق الفاظ سے ہے نہ کہ معانی سے ہے، اور لفظ کہہ کر اقتضاء النص سے احتراز ہو گیا کیونکہ وہ شرعاً یا عقلاً معلوم ہوتی ہے نہ کہ لفظ اور لا اجتہاد ولا استنباط کہہ کر علت قیاس سے احتراز ہو گیا کیونکہ علت قیاس استنباط سے جانی

جاتی ہے اسی بناء پر اس کو غیر فقیہ نہیں جان سکتا جبکہ دلالت النص کی مراد غیر فقیہ بھی جان لیتا ہے بشرطیکہ وہ لغت اور محاورہ سے واقف ہو اور یہاں لغت سے معنی لغوی مراد نہیں ہے بلکہ وہ معنی الترامی مراد ہیں کہ اہل زبان جس کو نص کے سننے کے بعد سمجھتا ہے۔

دلالت النص کی مثال: ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما ہے اس کے اندر أف کہنے کا حرام ہونا تو حکم منصوص علیہ ہے جو عبارتہ النص سے جانا گیا ہے لیکن عالم لغت اس کو سنتے ہی فوراً سمجھ لے گا کہ أف کہنے کے حرام ہونے کی علت والدین سے تکلیف کو دفع کرنا ہے لہذا حکم منصوص علیہ کی اس علت سے بطور دلالت النص کے ہر اس کام کا حرام ہونا معلوم ہو گیا جس سے والدین کو تکلیف پہنچے مثلاً والدین کی پٹائی کرنا، والدین کو گالی دینا، بطور کراہیہ والدین سے خدمت لینا اور مزدوری کرانا اور بسبب قرض والدین کو مقید کر دینا، اور قصاص میں والدین کو قتل کرنا وغیرہ وغیرہ، گویا مار پٹائی، گالی گلوچ کے حرام ہونے پر کوئی لفظ دلالت نہیں کر رہا ہے، بلکہ ان چیزوں کا حرام ہونا اس علت سے پہچانا گیا ہے جس کو اہل زبان حکم منصوص علیہ کو سنتے ہی فوراً سمجھ لیتا ہے، دلالت النص کا حکم جہاں جہاں حکم منصوص علیہ کی علت پائی جائے گی حکم بھی پایا جائے گا لہذا جو کام والدین کی ایذا کا سبب ہو وہ کام حرام ہو گا اسی وجہ سے والدین کو ضرب و شتم وغیرہ کرنا حرام ہو گا جیسا کہ اس کی تشریح کر دی گئی ہے۔

### النحو واللغة

لفظ: ترکیب میں علم فعل مجہول کی اس نسبت سے تیز واقع ہے جو نائب فاعل کی طرف ہے ای علم ذلك من حيث اللغة لاستنباطا میں لازائدہ ہے، أف ایک آواز کا نام ہے جو تنگ دلی پر دلالت کرتی ہے ۲ اسم فعل بمعنی اتضجر۔ (دیکھئے مشکل ترکیبوں کا حل)

ثُمَّ دَلَالَةُ النَّصِّ بِمَنْزِلَةِ النَّصِّ حَتَّى صَحَّ اثْبَاتُ الْعُقُوبَةِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ قَالَ أَصْحَابُنَا وَجَبَتْ الْكَفَّارَةُ بِالْوُقَاعِ بِالنَّصِّ ، بِالْأَنْحِلِ وَالشَّرْبِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ .

### ترجمہ

پھر دلالت النص قطعی ہونے میں بمنزلہ نص کے ہے حتیٰ کہ دلالت النص سے عقوبت یعنی حدود و کفارات کا ثابت کرنا صحیح ہے ہمارے اصحاب یعنی علماء احناف نے فرمایا کہ روزہ کی حالت میں جماع کی وجہ سے کفارہ نص (عبارتہ النص) سے ثابت ہے (اور) قصد اکھانے پینے کی وجہ سے کفارہ دلالت النص سے ثابت ہے۔

تشریح: دلالت النص بمنزلہ نص کے ہے یعنی جس طرح نص سے ثابت شدہ حکم قطعی ہوتا ہے اسی طرح دلالت النص سے بھی ثابت شدہ حکم قطعی ہو گا لہذا عقوبات و کفارات کا ثبوت جس طرح نص سے ہوتا ہے اسی طرح دلالت النص سے بھی ہو گا، معلوم ہوا کہ دلالت النص دلیل قطعی ہے کیونکہ اگر یہ دلیل ظنی ہوتی تو اس سے عقوبات اور حدود ثابت نہ ہوتیں کیونکہ حدود و شبہات سے دفع ہو جاتی ہیں، چنانچہ ہمارے اصحاب یعنی احناف نے فرمایا کہ جماع کی وجہ سے کفارہ کا

ثبوت عبارة النص سے ہے اور وہ حدیث اعرابی ہے جس کے اندر یہ بیان فرمایا ہے کہ ایک اعرابی نے بحالت صوم جماع کر لیا پھر اس نے حضور کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا یا رسول اللہ هلکث و اهلکث یعنی میں برباد ہو گیا اور دوسرے کو بھی برباد کر دیا، حضور نے پوچھا کیا ہوا؟ تو اس نے کہا کہ روزہ کی حالت میں میں نے اپنی بیوی سے جماع کر لیا تو اس پر حضور نے ارشاد فرمایا کہ ایک غلام بطور کفارہ کے آزاد کرو، اس نے کہا کہ حضرت میں تو اپنی اس گردن کے علاوہ کسی رقبہ کا مالک ہی نہیں ہوں بلکہ نہایت غریب شخص ہوں، اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دو ماہ کے روزے رکھ، اس نے جواب دیا کہ اے اللہ کے رسول ایک روزہ کی حالت میں تو میں اس مصیبت میں گرفتار ہوا یعنی ایک روزہ بھی پورا نہ کر سکا بلکہ جماع کر بیٹھا تو دو ماہ کے روزے کی میں کیسے طاقت رکھ سکتا ہوں اس کے بعد حضور نے فرمایا کہ ساٹھ مساکین کو کھانا کھلا دے، اس نے جواب دیا کہ میں اس کی بھی طاقت نہیں رکھتا ہوں اس کے بعد حضور نے اس کو کچھ کھجور دے جانے کا حکم دیا اور کہا کہ ان کو فقرا پر تقسیم کر دو، اس نے کہا کہ اے اللہ کے رسول مجھ سے زیادہ کون فقیر ہوگا اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہنس کر فرمایا کہ پھر تو ہی کھالے اور اپنے اہل و عیال کو کھلا دے اور تیرے بعد کسی کے لئے یہ مقدار کافی نہ ہوگی، غور فرمائیے یہ حکم اس لئے نہیں کہ وہ اعرابی تھا یا صحابی رسول تھا بلکہ اس حکم منصوص علیہ یعنی حدیث کو سن کر اہل زبان سمجھ لے گا کہ اس حکم کی علت افساد صوم یعنی قصد روزہ توڑنا ہے لہذا جہاں یہ علت پائی جائے گی وہاں حکم (وجوب کفارہ) بھی پایا جائے گا لہذا بطور دلالت النص یہ بات معلوم ہوگئی کہ اگر کسی نے بحالت صوم قصد کچھ کھاپی لیا تو روزہ فاسد ہو جائے گا، اور اس کو کفارہ دینا ہوگا کیونکہ یہاں بھی وہی علت موجود ہے جو جماع کرنے کی صورت میں تھی یعنی افساد صوم یعنی قصد روزہ فاسد کرنا تو اس علت کا حکم یعنی کفارہ کا واجب ہونا ثابت ہوگا، اسی طرح مثلاً حضرت ماعز اسلمی گورجم کئے جانے کا ثبوت عبارة النص سے ہے اور وہ حدیث رسول ہے رُوِيَ أَنَّ مَاعِزًا زَنَى وَهُوَ مُحْصَنٌ فَامَرَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِرَجْمِهِ مگر یہ حکم رجم اس لئے نہیں کہ ان کا نام ”ماعز“ تھا یا وہ صحابی رسول تھے یا فلاں جگہ کے رہنے والے تھے بلکہ اس حکم کی علت کو عالم لغت و اہل زبان فوراً سمجھ لے گا کہ اس حکم کی علت بحالت احسان یعنی شادی شدہ ہونے کی حالت میں زنا کرنا ہے، لہذا جہاں بھی علت موجود ہوگی وہاں یہ حکم نافذ ہوگا یعنی وجوب رجم لہذا غیر ماعز اسلمی کو حد زنا لگانا دلالت النص سے ثابت ہوا۔

**النحو:** بالا کل الخ اس سے پہلے فعل محذوف ہے ای وجبت الکفارة بالا کل .

وَعَلَىٰ إِبْتِغَارِ هَذَا الْمَعْنَى قِيلَ يُدَارُ الْحُكْمُ عَلَىٰ تِلْكَ الْعِلَّةِ قَالَ الْإِمَامُ الْقَاضِي أَبُو زَيْدٍ لَوْ أَنَّ قَوْمًا يَعْتَدُونَ النَّافِيَةَ كَرَامَةً لَا يَحْرُمُ عَلَيْهِمْ تَأْفِيفُ الْأَبْوِينَ . وَكَذَلِكَ قُلْنَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَىٰ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَوَدَّيَ الْآيَةَ وَلَوْ فَرَضْنَا بَيْنَهُمَا لَا يَمْنَعُ الْعَاقِدِينَ عَنِ السَّعْيِ إِلَى الْجُمُعَةِ بَأَنَّ كَانَا فِي سَفِينَةٍ تَجْرِي إِلَى الْجَامِعِ لَا يَكْرَهُ الْبَيْعُ . وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا إِذَا حَلَفَ لَا يَضْرِبُ امْرَأَتَهُ

فَمَدَّ شَعْرَهَا أَوْ عَصَاهَا أَوْ خَنْقَهَا يَحْنُكُ إِذَا كَانَ بِوَجْهِ الْإِيلَامِ وَلَوْ وَجَدَ صُورَةَ الضَّرْبِ وَمَدَّ  
الشَّعْرَ عِنْدَ الْمَلَاعِبَةِ دُونَ الْإِيلَامِ لَا يَحْنُكُ وَمَنْ حَلَفَ لَا يَضْرِبُ فَلَانًا فَضْرَبَهُ بَعْدَ مَوْتِهِ  
لَا يَحْنُكُ لِانْعِدَامِ مَعْنَى الضَّرْبِ وَهُوَ الْإِيلَامُ وَكَذَا لَوْ حَلَفَ لَا يَتَكَلَّمُ فَلَانًا فَكَلَّمَهُ بَعْدَ مَوْتِهِ  
لَا يَحْنُكُ لِانْعِدَامِ الْإِفْهَامِ وَبِإِعْتِبَارِ هَذَا الْمَعْنَى يُقَالُ إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ لَحْمًا فَأَكَلَ لَحْمَ السَّمَكِ  
أَوْ الْجَوَادِ لَا يَحْنُكُ وَلَوْ أَكَلَ لَحْمَ الْخِنْزِيرِ أَوْ الْإِنْسَانَ يَحْنُكُ لِأَنَّ الْعَالِمَ بِأَوَّلِ السَّمَاعِ يَعْلَمُ  
أَنَّ الْحَامِلَ عَلَى هَذَا الِیْمَنِ إِنَّمَا هُوَ الْإِحْتِرَازُ عَمَّا يَنْشَأُ مِنَ الدَّمِّ فَيَكُونُ الْإِحْتِرَازُ عَنْ تَنَاوُلِ  
الدَّمَوِيَّاتِ فَيُذَارُ الْحُكْمُ عَلَى ذَلِكَ .

### ترجمہ

اور اسی معنی یعنی دلالتہ النص کے قطعی ہونے کا اعتبار کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ حکم کو اس علت پر دائر کیا جائے گا  
(یعنی نص کے حکم کو اس حکم کی علت پر وجوداً وعدماً دائر کیا جاتا ہے) امام قاضی ابوزیدؒ نے فرمایا کہ اگر کوئی قوم والدین کے  
حق میں اُن کہنے کو اعزاز و اکرام شمار کرتی ہو تو ان پر والدین کو ناف کہنا حرام نہ ہوگا، اور اسی طرح (یعنی علت کے معدوم  
ہونے سے حکم کے معدوم ہونے کی دوسری مثال سماعت ہو) ہم نے قول باری تعالیٰ یا ایہا الذین امنوا اذا نودی  
للصلوة الخ کے بارے میں کہا ہے کہ اگر ہم ایسی کوئی بیع فرض کر لیں جو بائع و مشتری کو سعی الی الجمعة سے نہ روکے،  
بایں طور کہ وہ دونوں ایسی کشتی میں سوار ہوں جو جامع مسجد کی طرف جارہی ہو تو بیع مکروہ نہ ہوگی۔ وعلیٰ هذا الخ اور  
اسی اصل پر کہ حکم کا مدار وجوداً وعدماً اس کی علت پر دائر ہوتا ہے ہم نے کہا جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی کو نہیں  
مارے گا پس (اس کے بعد) اس نے اس کے بال پکڑ کر کھینچے یا اس کو دانتوں سے کاٹا یا اس کا گلا دبایا تو وہ حانث  
ہو جائے گا جبکہ مذکورہ امور میں سے ہر ایک تکلیف پہنچانے کی غرض سے ہو اور اگر مارنے کی صورت اور بال کھینچنا بغیر  
ایلام کے، ملاعبت یعنی ہنسی مذاق کے وقت پایا گیا ہو تو وہ حانث نہ ہوگا۔ ومن حلف الخ اور جس شخص نے قسم کھائی  
کہ وہ فلاں کو نہیں مارے گا پھر اس نے اُس کو اُس کے مرنے کے بعد مارا تو وہ شخص معنی ضرب یعنی ایلام کے معدوم ہونے  
کی وجہ سے حانث نہ ہوگا۔ وکذا لو حلف الخ اور اسی طرح (یعنی مسئلہ سابقہ میں حکم کے اپنی علت پر دائر ہونے کی  
طرح) اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں سے گفتگو نہیں کرے گا پھر اس نے اس شخص سے اس کی موت کے بعد گفتگو کی تو وہ  
حالف افہام و تفہیم کے نہ پائے جانے کی وجہ سے حانث نہ ہوگا۔ وباعتبار الخ اور اسی معنی (کہ حکم کا مدار اس کی علت  
پر ہوتا ہے اور علت کے معدوم ہونے سے حکم بھی معدوم ہو جاتا ہے) کا اعتبار کرتے ہوئے کہا جائے گا جب کسی نے قسم  
کھائی کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا پھر اس نے مچھلی یا مڈی کا گوشت کھالیا تو وہ حانث نہ ہوگا اور اگر خنزیر یا انسان کا گوشت  
کھالیا تو وہ حانث ہو جائے گا اس لئے کہ لغت اور محاورہ کو جاننے اور سمجھنے والا سنتے ہی یہ بات جان لے گا کہ اس قسم پر



ابھارنے والی چیز اس گوشت سے احتراز ہے جو خون سے پیدا ہوتا ہے پس دمویات یعنی خون سے پیدا شدہ چیزوں کے تناول کرنے سے احتراز مراد ہوگا لہذا حکم کو اسی پر دائر کیا جائیگا۔

**تشریح:** وعلى اعتبار هذا المعنى الخ یعنی دلالتہ النص کے قطعی ہونے کا اعتبار کرتے ہوئے فرمایا گیا ہے کہ جہاں حکم کی علت موجود ہوگی حکم بھی موجود ہوگا اور جہاں علت معدوم ہوگی حکم بھی معدوم ہوگا گویا حکم کا مدار اس کی علت پر ہوگا لہذا اسی ضابطہ پر چند مسائل متفرع کئے جاتے ہیں ۱۔ قال القاضی الخ قاضی ابوزید فرماتے ہیں کہ اگرچہ قرآن کی آیت ولا تقبل لهما اقب کے اندر والدین کو اف کہنا مطلقاً ممنوع قرار دیا گیا ہے مگر چونکہ حکم کا مدار اس کی علت پر ہوتا ہے لہذا اگر کوئی قوم والدین کے حق میں اف کہنے کو اعزاز و اکرام سمجھتی ہو تو ان کیلئے والدین کو اف کہنا حرام نہ ہوگا کیونکہ علت (ایذا رسانی) موجود نہیں ہے لہذا حکم (تحریم تافیف) بھی موجود نہ ہوگا کسی شاعر نے کیا خوب کہا ہے:

لگتی ہیں گالیاں بھی تیرے منہ سے کیا بھلی

قربان تیرے جاؤں ایک بار پھر سہی

لہذا جب کوئی قوم اف کہنے کو اکرام و اعزاز سمجھتی ہو تو ان پر اپنے والدین کو اف کہنا حرام نہ ہوگا۔

۲۔ وكذلك الخ اور اسی وجہ سے کہ حکم کا مدار علت پر ہوتا ہے ہم نے کہا کہ قرآن کی آیت یا ایہا الذین امنوا اذا نودی للصلاة من یوم الجمعة فاسعوا الی ذکر اللہ میں اذان جمعہ کے بعد خرید و فروخت کو اس علت کی بناء پر منع کیا گیا ہے کہ سعی الی الجمعة میں خلل واقع ہوگا اور اگر ہم فرض کر لیں کہ اگر کوئی شخص اس طرح بیع کرے کہ وہ بیع عاقدین کو سعی الی الجمعة سے نہ روکے یعنی اس بیع سے سعی الی الجمعة میں خلل واقع نہ ہو مثلاً متعاقدین ایسی کشتی میں سوار ہوں جو جامع مسجد کی طرف جارہی ہو تو پھر بیع کرنا مکروہ نہیں ہوگا کیونکہ علت معدوم ہے یعنی سعی الی الجمعة میں رکاوٹ اور خلل ہوتا۔

۳۔ وعلى هذا قلنا الخ اسی سابقہ قاعدہ (یعنی حکم کا مدار وجوداً وعدماً علت پر ہوتا ہے) پر بناء کرتے ہوئے ہم نے کہا کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو نہ مارنے کی قسم کھائی تو اس قسم کی علت بیوی کو تکلیف نہ دینا ہے لہذا اگر شوہر نے ایسا کوئی کام کیا جس سے بیوی کو تکلیف پہنچے، مثلاً تکلیف پہنچانے کی غرض سے اس کے بال کھینچے یا اس کو دانتوں سے کاٹا یا اس کا گلابا یا تو حائض ہو جائے گا، اگرچہ مارنا نہیں پایا گیا مگر چونکہ علت موجود ہے یعنی تکلیف دینا تو حکم بھی موجود ہوگا یعنی حائض ہونا اور اگر ضرب کی صورت اور بال کا کھینچنا ملامت یعنی بطور ہنسی مذاق کے ہونہ کہ بغرض تکلیف رسانی تو اب حائض نہ ہوگا لعدم العلة وهو الایذاء۔

۴۔ ومن خلف الخ کسی شخص نے کسی آدمی کو نہ مارنے کی قسم کھائی پھر اس کو بعد الموت مارا تو حائض نہ ہوگا کیونکہ نہ مارنے کی قسم کی علت عدم ایذا تھی یعنی اس کو تکلیف نہ پہنچانا، ظاہر ہے کہ بعد الموت مردہ آدمی کو مارنے سے اس کو ایذا نہ ہوگی، لہذا یہاں ضرب کے معنی معدوم ہیں یعنی ایلام، اور تکلیف دینا فاذا لم یوجد العلة ای الایذاء لم

یوجد الحکم وهو الحث الخ . کسی نے کیا ہی خوب کہا ہے:

جو خود ہی مر رہا ہو اس کو گر مارا تو کیا مارا

کسی بے کس کو اے بیدار گر مارا تو کیا مارا

۵۔ وکذا لو حلف الخ کسی شخص نے قسم کھائی کہ میں فلاں سے کلام نہیں کروں گا پھر بعد الموت اس مردہ کے پاس جا کر اس کی طرف متوجہ ہو کر اس سے کلام کیا تو حادث نہ ہوگا کیونکہ کلام کا مقصود اور اس کی علت و غرض باہم افہام و تفہیم ہے اور وہ یہاں نہیں پائی گئی لہذا وہ شخص حادث نہ ہوگا۔

۶۔ وباعتبار هذا المعنى الخ اسی معنی یعنی الحکم یدور علی العلة وجوداً و عدماً کا اعتبار کرتے ہوئے کہا جائے گا کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ میں گوشت نہیں کھاؤں گا پھر اس نے مچھلی اور مڈی کا گوشت کھالیا تو وہ حادث نہ ہوگا اور اگر انسان یا خنزیر کا گوشت کھالیا تو حادث ہو جائے گا کیونکہ لغت و محاورہ کو جاننے والا فوراً سمجھ لیتا ہے کہ اس قسم کے کھانے کا باعث ان چیزوں سے بچنا ہے جن کا گوشت خون سے پیدا ہوا ہو، اور مچھلی اور مڈی میں خون نہیں ہوتا بلکہ مچھلی میں سرخ رنگ کی رطوبت ہوتی ہے کیونکہ خون کی پہچان یہ ہے کہ وہ دھوپ میں سوکھ جانے کے بعد سیاہ ہو جاتا ہے اور مچھلی کی سرخ رطوبت جو خون کے مشابہ ہے سوکھنے کے بعد سفید ہو جاتی ہے، نہ کہ سیاہ، لہذا لفظ کو مطلق بولنے کی شکل میں فرد کامل مراد ہوگا حالانکہ مچھلی کے گوشت میں گوشت ہونے کے معنی اس میں خون نہ ہونے کی وجہ سے ناقص ہیں، کیونکہ لحم مشتق من الالتحام ہے اور الالتحام کے معنی قوت اور شدت کے ہیں اور خون کے بغیر قوت اور شدت پیدا نہیں ہو سکتی، اور مچھلی میں خون نہیں ہوتا کیونکہ دموی یعنی خون رکھنے والے جانور صرف پانی میں گزر بسر نہیں کرتے لہذا یہ قسم مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگی نیز مچھلی اور مڈی بغیر ذبح کئے ہی حلال ہیں لہذا اگر ان کے اندر خون ہوا کرتا تو ان کو ذبح کئے جانے کا حکم ہوتا، لہذا یہ قسم لحم السمک کو شامل نہ ہوگی مگر یہ جب ہے جب حالف نے یہ جملہ بلا نیت بولا ہو اور اگر حلف کرتے وقت لحم السمک کے بھی نہ کھانے کی نیت کی ہے تو اب یہ قسم لحم السمک کو بھی شامل ہوگی چنانچہ اس کے تناول کرنے کی صورت میں حالف حادث ہو جائے گا، لہذا جب مچھلی اور مڈی میں علت موجود نہیں تو حکم یعنی حادث ہونا بھی موجود نہ ہوگا، دوسری بات یہ ہے کہ عرف عام میں گوشت کا اطلاق مچھلی اور مڈی کے گوشت پر نہیں ہوتا اور مچھلی فروش کو عرف عام میں گوشت فروش نہیں کہا جاتا، بلکہ مچھلی فروش کو عربی عرف میں تاک کہتے ہیں اور گوشت فروش کو کلام جبکہ قسم کا مدار عرف پر ہی ہوتا ہے اگرچہ قرآن میں مچھلی کے گوشت کو گوشت کہا ہے یعنی وَمِنْ كُلِّ تَاكُلُونَ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا مگر وہ مجازاً ہے نہ کہ اس معنی کے اعتبار سے جس کا ہم نے اعتبار کیا ہے یعنی ایسا گوشت جو خون سے بنا ہو، رہا انسان اور خنزیر کا گوشت تو چونکہ ان دونوں کا گوشت خون سے بنا ہے اس لئے حلف مذکور میں حالف ان دونوں چیزوں کے گوشت کھانے سے حادث ہو جائے گا، خلاصہ کلام یہ ہے کہ جب اس بیمین کا باعث ان چیزوں سے احتراز کرنا ہے جن کا گوشت خون سے بنے، لہذا دمویات یعنی خون رکھنے والی چیزوں کے تناول کرنے سے ہی احتراز مقصود ہوگا اور حکم کو اسی پر دائر

کر دیا جائے گا یعنی حالف اگر رموی چیز کو تناول کرے گا تو حائث ہوگا ورنہ نہیں۔

### اختیاری مطالعہ

فیدار الحكم على ذلك اى على اكل اللحم الذى نشأ من الدم ۲ اى على كون اللحم ناشيا من الدم وجوداً وعدماً، مسائل يمين كوتجھنے کے لئے ایک ضابطہ سمجھ لینا بہت مفید ہے اور وہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے یہاں تو یمین کا مدار حقیقت لغویہ پر ہے اور امام مالکؒ کے یہاں استعمال قرآنی پر، اور امام احمدؒ کے یہاں نیت پر، اور ہمارے یہاں عرف پر، بشرطیکہ حالف نے قتل معنی کی نیت نہ کی ہو لہذا گوشت نہ کھانے کی قسم میں امام مالکؒ کے یہاں پھلی کا گوشت کھانے سے بھی حائث ہو جائے گا کیونکہ قرآن میں پھلی کے گوشت کو گوشت کہا ہے یعنی لحماً طریاً (تروتازہ گوشت)۔

النحو واللغة: التائيف مصدر تفعيل غَضَ (س) كائناً، خَنَقَ (ن) كَلَا غَوْثًا الملاءمة مصدر مفاعلت السمك مجھلی (ج) سموك وسماك واسماك، الجراد نڈی واحد جرادة، بيعا لا يمنع العاقلین مرکب توصیلی ہے۔

وَأَمَّا الْمُقْتَضَى فَهُوَ زِيَادَةُ عَلَى النَّصِّ لَا يَتَحَقَّقُ مَعْنَى النَّصِّ إِلَّا بِهِ كَأَنَّ النَّصَّ اقْتِضَاءَهُ لِيَصِحَّ فِي نَفْسِهِ مَعْنَاهُ مِثَالُهُ فِي الشَّرْعِيَّاتِ قَوْلُهُ أَنْتَ طَالِقٌ فَإِنَّ هَذَا نَعْتُ الْمَرْأَةِ إِلَّا أَنَّ النَّعْتَ يَقْتَضِي الْمَصْدَرَ فَكَأَنَّ الْمَصْدَرَ مَوْجُودٌ بِطَرِيقِ الْاِقْتِضَاءِ وَإِذَا قَالَ أَعْتَقَ عَبْدَكَ عَنِّي بِأَلْفِ دِرْهَمٍ فَقَالَ أَعْتَقْتُ يَقَعُ الْعِتْقُ عَنِ الْأَمْرِ فَيَجِبُ عَلَيْهِ الْأَلْفُ وَلَوْ كَانَ الْأَمْرُ نَوَى بِهِ الْكُفَّارَةَ يَقَعُ عَمَّا نَوَى وَذَلِكَ لِأَنَّ قَوْلَهُ أَعْتَقَهُ عَنِّي بِأَلْفِ دِرْهَمٍ يَقْتَضِي مَعْنَى قَوْلِهِ بَعْدَهُ عَنِّي بِأَلْفٍ ثُمَّ كُنْ وَكَيْلِي بِالْإِعْتِقَاقِ فَأَعْتَقَهُ عَنِّي فَيَثْبُتُ الْبَيْعُ بِطَرِيقِ الْاِقْتِضَاءِ وَيَثْبُتُ الْقَبُولُ كَذَلِكَ لِأَنَّهُ رُكْنٌ فِي بَابِ الْبَيْعِ وَلِهَذَا قَالَ أَبُو يُوسُفَ إِذَا قَالَ أَعْتَقَ عَبْدَكَ عَنِّي بِغَيْرِ شَيْءٍ فَقَالَ أَعْتَقْتُ يَقَعُ الْعِتْقُ عَنِ الْأَمْرِ وَيَكُونُ هَذَا مُقْتَضِيًا لِلْهَبَةِ وَالتَّوَكُّلِ وَلَا يَحْتَاجُ فِيهِ إِلَى الْقَبْضِ لِأَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ الْقَبُولِ فِي بَابِ الْبَيْعِ وَلَكِنَّا نَقُولُ الْقَبُولُ رُكْنٌ فِي بَابِ الْبَيْعِ فَإِذَا أَثْبَتْنَا الْبَيْعَ اقْتِضَاءً أَثْبَتْنَا الْقَبُولَ ضَرُورَةً بِخِلَافِ الْقَبْضِ فِي بَابِ الْهَبَةِ فَإِنَّهُ لَيْسَ بِرُكْنٍ فِي الْهَبَةِ لِيَكُونَ الْحُكْمُ بِالْهَبَةِ بِطَرِيقِ الْاِقْتِضَاءِ حُكْمًا بِالْقَبْضِ . وَحُكْمُ الْمُقْتَضَى أَنَّهُ يَثْبُتُ بِطَرِيقِ الضَّرُورَةِ فَيَقْدَرُ بِقَدْرِ الضَّرُورَةِ وَلِهَذَا قُلْنَا إِذَا قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ وَنَوَى بِهِ الثَّلَاثَ لَا يَصِحُّ لِأَنَّ الطَّلَاقَ يَقْدَرُ مَذْكُورًا بِطَرِيقِ الْاِقْتِضَاءِ فَيَقْدَرُ بِقَدْرِ الضَّرُورَةِ وَالضَّرُورَةُ تَرْتَفِعُ بِالْوَاحِدِ فَيَقْدَرُ مَذْكُورًا فِي حَقِّ الْوَاحِدِ .

### ترجمہ

اور بہر حال مقتضی تو وہ نص پر ایسی زیادتی ہے کہ جس کے بغیر نص کے معنی متحقق اور صحیح نہ ہوں، گویا نص نے ہی اس زیادتی کا (مزید کا) تقاضا کیا ہے تاکہ نص کے معنی فی نفسہ صحیح ہو جائیں اس کی مثال شریعات یعنی احکام شرع میں

قائل کا قول انتہا طالق ہے پس یہ (لفظ طالق) عورت کی صفت ہے مگر بے شک صفت (صیغہ صفت جو کہ مشتق ہوتا ہے) مصدر یعنی مشتق منہ کا تقاضہ کرتا ہے تو گویا مصدر (قائل کے قول میں) بطریق اقتضاء موجود ہے، و اذا قال الخ اور جب کوئی شخص کہے کہ تو اپنے غلام کو میری جانب سے ایک ہزار درہم کے بدلے میں آزاد کر دے چنانچہ اس نے کہا اعتقت میں نے آزاد کر دیا، تو آزادی امر یعنی حکم دینے والے کی طرف سے واقع ہوگی لہذا اس پر ایک ہزار درہم واجب ہوں گے اور اگر امر اس عتق سے کفارہ کی نیت کر لے تو عتق اسی چیز کی طرف سے واقع ہوگا جس کی آمر نے نیت کی ہے و ذلک الخ اور یہ یعنی عتق کا آمر کی طرف سے واقع ہونا اس لئے ہے کہ اس کا قول اَعْتَقَهُ عَنِّي بِالْفِ درهم اس کے قول بَعْدُ الخ کے معنی کا تقاضہ کرتا ہے یعنی تو اس غلام کو ہزار درہم میں مجھ کو فروخت کر دے پھر اس کو آزاد کرنے کا میری طرف سے وکیل بن جا اور اس کو میری طرف سے آزاد کر دے، لہذا بیع اقتضاء انص کے طریقے سے ثابت ہوگی اور قبول بھی اسی طرح (اقتضاء انص سے ثابت ہوگا) کیونکہ قبول بیع میں رکن ہے ولہذا قال ابو یوسف الخ اور اسی وجہ سے (کہ مسئلہ سابقہ میں قائل کے قول میں بیع اور توکیل اور قبول میں سے ہر ایک اقتضاء انص سے ثابت ہو کر عتق آمر کی طرف سے واقع ہوا تھا) امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ جب کوئی شخص یہ کہے کہ تو اپنے غلام کو بغیر کسی عوض کے میری طرف سے آزاد کر دے چنانچہ مامور نے کہا اعتقت میں نے آزاد کر دیا تو عتق آمر کی طرف سے واقع ہوگا اور اس کا یہ قول (اعتق عبدك عنی بغیر شیئی) ہبہ اور توکیل کا مقتضی ہوگا اور اس ہبہ میں قبضہ کی طرف محتاجی نہ ہوگی اس لئے کہ قبضہ (ہبہ کے اندر) اس درجہ میں ہے جیسا کہ قبول بیع میں لیکن امام ابو یوسفؒ کے رد میں ہم کہیں گے (یعنی طرفین) کہ قبول تو مسئلہ بیع میں رکن ہے تو جب ہم نے (قائل کے سابقہ قول کے اندر) اقتضاء بیع کو ثابت مان لیا تو قبول کو بھی ضرورۃً ثابت مانا، برخلاف مسئلہ ہبہ میں قبضہ کے، کہ قبضہ ہبہ میں رکن نہیں ہے کہ قائل کے قول میں اقتضاء انص کے طریقے سے ہبہ کا حکم ہونا قبضہ کا بھی حکم ہو جائے و حکم المقتضی الخ اور مقتضی کا حکم یہ ہے کہ وہ بطور ضرورت کے ثابت ہوتا ہے لہذا اس کو بقدر ضرورت مقدر مانا جائے گا اور اسی وجہ سے (کہ مقتضی بطور ضرورت کے ثابت ہوتا ہے) ہم نے کہا کہ جب کسی نے انت طالق کہا اور اس قول سے تین طلاقوں کی نیت کی تو یہ صحیح نہیں ہوگا اس لئے کہ طلاق کو بطریق اقتضاء مذکور فرض کیا گیا ہے پس طلاق کو بقدر ضرورت ہی مقدر مانا جائے گا اور ضرورت ایک طلاق سے پوری ہو جاتی ہے لہذا صرف ایک عدد کے حق میں طلاق کو مذکور فرض کیا جائے گا (یعنی صرف ایک طلاق واقع ہوگی نہ کہ دو یا تین)

**تشریح:** اقتضاء انص کی تعریف: اقتضاء مصدر بمعنی اسم مفعول ہے یعنی مقتضی (جس کا تقاضہ کیا جائے) لفظ لا یتحقق لفظ زیادۃ کی صفت ہے اور زیادۃ مصدر بمعنی اسم مفعول (مزید) ہے۔  
تعریف مقتضی: مقتضی پس وہ نص پر ایسی زیادتی ہے کہ جس کے بغیر نص کے معنی صحیح نہ ہوں۔  
مقتضی کی وجہ تسمیہ: کَانَ النَّصِّ الخ گویا نص نے ہی اس زیادتی کا تقاضہ کیا ہے تاکہ فی نفسہ اس کے معنی

درست ہو جائیں تو نص مقتضی (بصیغہ اسم فاعل) ہے اور وہ زیادتی مقتضی (بصیغہ اسم مفعول) ہے اور نص کا اس زیادتی کو چاہنا اقتضاء ہے گویا مقتضی اور مقتضی کے مابین نسبت اقتضاء کہلاتی ہے مثلاً فتحریر رقبۃ کے اندر کفارہ میں غلام کا آزاد کرنا ثابت ہوا ہے مگر نص اس بات کی مقتضی ہے کہ رقبۃ کے بعد مملوکتہ مقدر مانا جائے کیونکہ بغیر اپنی ملکیت کے غلام کی آزادی تحقق ہی نہیں ہوگی حدیث میں ہے لا عتق فیما لا یملکہ ابن آدم جس کا ابن آدم مالک نہیں اس کا عتق صحیح نہیں ہے لہذا آیت مذکورہ میں مملوکتہ کی زیادتی مقتضی کہلائے گی اور یہ زیادتی اس درجہ کی ہے کہ اگر نص پر اس کا اضافہ نہ کیا گیا تو نص کے معنی فی نفسہ صحیح نہ ہوں گے۔

مثالہ الخ احکام شرع میں مقتضی کی مثال: اَنْتَ طَالِقٌ ہے تو اگر چہ طالق اپنے موصوف محذوف امرأۃ کی صفت بن کر مبتدا کی خبر ہے اور جملہ تامہ ہے مگر چونکہ طالق صیغہ صفت یعنی صیغہ اسم فاعل ہے اور یہ اسامائے مشفقہ میں سے ایک ہے اور ہر اسم مشتق اپنے مشتق منہ یعنی مصدر پر دلالت کرتا ہے (جس طرح فعل اپنے مصدر پر دلالت کرتا ہے) اس لئے لفظ طالق کے تقاضہ کرنے کی بناء پر طلاق مصدر کو مقدر مانا جائے گا گویا قائل نے اَنْتَ طَالِقٌ طلاقاً کہا ہے لہذا اَنْتَ طَالِقٌ مقتضی (اسم فاعل) ہے اور طلاق مقتضی ہے۔

مقتضی کی دوسری مثال: اگر کوئی شخص مخاطب سے یہ کہے کہ تو اپنے غلام کو میری طرف سے ایک ہزار کے بدلہ میں آزاد کر دے، اور وہ مخاطب کہے میں نے آزاد کر دیا، تو یہ آزادی حکم دینے والے کی طرف سے واقع ہوگی اور اس پر ہزار درہم دینے واجب ہوں گے لہذا وہ شخص اگر کسی کفارہ کے بدلہ میں غلام کی آزادی کی نیت کر لے تو صحیح ہے کیونکہ جب آزادی حکم دینے والے کی طرف سے بعض ہزار درہم واقع ہو رہی ہے تو آزاد کرنے والے کو مکمل اختیار ہے کہ وہ اس غلام کے عتق سے کفارہ کی نیت کر لے، وذلک الخ اور یہ آزادی آمر کی طرف سے اس لئے واقع ہوگی کیونکہ اس یہ کہنا (أَعْتَقْتُ عَنْیَ بِأَلْفٍ دِرْهَمٍ) کہ اپنے غلام کو میری طرف سے آزاد کر دے، اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ غلام میر اس کی ملکیت ثابت ہو کیونکہ شرعاً بلا ملکیت کے کسی کے غلام کو آزاد نہیں کیا جاسکتا اور غیر کے غلام میں ثبوت ملکیت کے لئے کسی نہ کسی سبب کا ہونا ضروری ہے تو یہاں بیع کو بطریق اقتضاء النص مقدر مانا جائے گا کیونکہ آمر کا قول بالف درہم بیع کے مقدر ہونے پر قرینہ ہے گویا آمر نے یوں کہا ہے بَعْتُ عَنْیَ بِأَلْفٍ دِرْهَمٍ ثُمَّ کُنْ وَکِیْلَی بِالْأَعْتَاقِ فَأَعْتَقْتُ عَنْیَ یعنی اس غلام کو تو اولاً ایک ہزار کے بدلہ میں میرے ہاتھ فروخت کر، پھر تو اس کو آزاد کرنے کا میری طرف سے وکیل بن جا لہذا بیع کو مقدر مانا پڑے گا اور بیع کو مقدر ماننے کی طرح وکالت بھی بطریق اقتضاء النص مقدر مانی جائے گی کیونکہ غلام کو آزاد کرنے کا استحقاق یا تو مالک کو ہوتا ہے یا اس کے نائب یعنی وکیل کو ہوتا ہے۔

ویشبُّ القبولُ الخ لہذا جب بیع بطریق اقتضاء ثابت ہوگئی تو قبول جو کہ بیع کا رکن ہے وہ بھی ثابت ہو جائے گا کیونکہ بیع کے اندر ایجاب و قبول بیع کے رکن ہیں رہا آمر کا یہ قول بَعْتُ عَنْیَ بِأَلْفٍ دِرْهَمٍ تو یہ بیع کا امر کرنا ہے ایجاب یا قبول نہیں ہے، اور اتنا کہنے سے بیع و شراء منعقد بھی نہیں ہوتی بلکہ بیع کا ثبوت مامور کے قول أَعْتَقْتُ سے ہوا ہے

کہ مامور نے یوں کہا ہے بَعْتُهُ مِنْكَ بِالْفِئْمِ صِرْتُ وَ كَيْلَكَ فَأَعْتَقْتُ تو مامور کے قول میں ایجاب پایا گیا لہذا آمر یعنی مشتری کی جانب میں قبول بطریق اقتضاء مقدر ہے کیونکہ قبول بیع میں رکن ہے اور شیء بغیر اپنے رکن کے نہیں پائی جاتی (وَالشَّيْءُ لَا يُوَجِّدُ إِلَّا بِرَكْنِهِ)

**خلاصہ:** جب بیع اقتضاء النقص کے طریقے پر ثابت ہوگئی تو قبول بھی (جو کہ بیع کا رکن ہے) ثابت ہو جائے گا ولہذا قال ابو یوسف الخ ولہذا اُتِيَ بِوُقُوعِ الْعَتَقِ عَنِ الْأَمْرِ فِي الْمَثَالِ السَّابِقِ إِمَامُ ابُو یُوسُفَ فَرَمَاتے ہیں کہ مسئلہ مذکور میں بالف درہم اس بات پر قرینہ تھا کہ بیع مقدر مان کر آزادی آمر کی طرف سے واقع ہو چنانچہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ تو اپنے غلام کو میری طرف سے بلا عوض آزاد کر دے اور مامور نے کہا میں نے آزاد کر دیا تو لفظ عَنی اس بات پر قرینہ ہے کہ آزادی آمر کی طرف سے واقع ہو لہذا یہاں عتق آمر کی طرف سے واقع ہوگا اور بلا کسی عوض کے ہوگا کیونکہ لفظ بغیر شئی قرینہ ہے کہ یہاں بہہ مقدر مانا جائے کیونکہ آمر کی طرف سے بلا عوض غلام آزاد ہونے کی یہی شکل ہے کہ غلام اس کو بہہ کیا جائے پھر مامور اس کا وکیل بن کر اس کو اس کی طرف سے آزاد کر دے، گویا آمر نے یوں کہا ہے هَبْ عَبْدَكَ هَذَا لِي وَ كُنْ وَ كَيْلِي فِي الْأَعْتَاقِ اپنا غلام مجھے بہہ کر دے پھر آزاد کرنے میں میرا وکیل بن جا، تو مامور نے جواباً کہا اَعْتَقْتُ اس کی تفصیل یہ ہے کہ گویا مامور نے یوں کہا ہے وَ هَبْتُ عَبْدِي لَكَ وَ صِرْتُ وَ كَيْلَكَ فَأَعْتَقْتُ یعنی میں نے اپنا غلام تجھ کو بہہ کر دیا اور میں تیرا وکیل بھی بن گیا اور میں نے اس کو آزاد کر دیا نیز امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ بہہ میں چونکہ قبضہ کرنا ضروری ہوتا ہے تو جب یہاں بہہ بطریق اقتضاء النقص ثابت مان لیا گیا تو قبضہ بھی بطریق اقتضاء النقص ثابت مان لیا جائے گا گویا جس طرح ما قبل میں بیع کو بطریق اقتضاء ثابت ماننے پر قبول کو بھی بطریق اقتضاء ثابت مان لیا گیا تھا، اسی طرح یہاں بھی بہہ بطریق اقتضاء ثابت ماننے پر قبضہ کو بھی ثابت مان لینا چاہئے، لہذا یہاں آمر کو علیحدہ سے قبضہ کرنے کی احتیاج نہ ہوگی مگر امام ابو یوسف کے اس مسلک سے طرفین متفق نہیں ہیں اس لئے منفً و لکننا نقول سے طرفین کا مسلک بیان کر رہے ہیں کہ قبول تو بیع میں رکن تھا اس لئے بطریق اقتضاء بیع کو ثابت ماننے پر ضرورۃ قبول کو بھی ثابت مان لیا تھا مگر بہہ کے اندر قبضہ رکن نہیں ہے کہ بہہ کو بطریق اقتضاء ثابت مان لینے پر قبضہ کو بھی ثابت مان لیا جائے بلکہ قبضہ بہہ کے اندر شرط ہے اور شرط خارج شئی ہوتی ہے نہ کہ رکن کی طرح داخل شئی، اس لئے قبضہ تو حسی طور پر ہی کرنا پڑے گا ورنہ بہہ صحیح نہ ہوگا اور جب بہہ صحیح نہ ہوا تو غلام آمر کی طرف سے آزاد نہ ہوگا بلکہ مامور کی طرف سے آزاد مانا جائے گا، مزید تفصیل فقہ کی کتابوں میں ملاحظہ فرمائیں۔

**وحکم المقتضی:** مقتضی کا حکم یہ ہے کہ اس کو ضرورت کے پیش نظر مقدر مانا جاتا ہے کیونکہ نص کے معنی بغیر اس کے صحیح نہیں ہوتے لہذا جتنی مقدار سے ضرورت پوری ہو جائے گی اتنی ہی مقدار میں عبارت کو مقدر مانا جائے گا نہ کہ ضرورت سے زائد، ولہذا الخ اُتِيَ لِثَبُوتِ الْمَقْتَضَى بِطَرِيقِ الضَّرُورَةِ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو نَبِ طَالِقُ کہہ دے تو انت طالق میں بطریق اقتضاء طلاق مقدر ہے، گویا عبارت انت طالق طلاقاً ہے تو شوہر کا

طلاق میں تین طلاق کی نیت کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ ضرورت ایک طلاق سے پوری ہو جائے گی یعنی اتنی مقدار طلاق مراد لینا کافی ہے جس سے انت طلاق طلاق کا تکلم صحیح ہو جائے بیکار نہ جائے، کیونکہ یہ عاقل بالغ کا کلام ہے اور کلام عاقل بالغ کو بیکار اور لغو ہونے سے بچانا چاہئے، لہذا اس کلام کی صحت کے لئے صرف ایک طلاق کافی ہے اور رہا دو طلاق کی نیت کرنا تو وہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ دو نہ طلاق کا فرد حقیقی ہے اور نہ فرد حکمی، اس کی تفصیل آگے آرہی ہے، لہذا عورت پر نہ دو طلاق واقع ہوگی اور نہ تین بلکہ صرف ایک طلاق واقع ہوگی اسی کو مصنف نے اپنے لفظوں میں اس طرح بیان کیا ہے

فَيُقَدَّرُ مَذْكُورًا فِي حَقِّ الْوَاحِدِ.

### اختیاری مطالعہ

مقتضی کی بحث میں تین چیزوں کا باہمی فرق یاد کرنا فائدہ مند ہے:

۱۔ محذوف: وہ زیادتی جس پر کلام کی صحت موقوف ہو لغت کے اعتبار سے جیسے واسئل القریۃ کہ اصل میں واسئل اہل القریۃ ہے۔

۲۔ مقتضی: وہ زیادتی ہے جس پر کلام کی صحت موقوف ہو عقل یا شرع کے اعتبار سے، شرع کے اعتبار سے جیسے فتحریر رقبۃ ای رقبۃ مملوکہ شرعاً مطلق غلام آزاد کرنا کافی نہیں بلکہ وہ غلام اپنا ہونا چاہیے نہ کہ غیر کا یا عقلاً جیسے حرمت علیکم امہاتکم ظاہر ہے کہ حرمت کا تعلق ذات سے نہیں بلکہ مضاف سے ہے ای نکاح امہاتکم۔

۳۔ مقدر: وہ زیادتی جس پر کلام کی صحت موقوف ہو لغت یا عقل یا شرع کے اعتبار سے، مگر مقتضی میں اختلاف محذوف و مقتضی میں کوئی فرق نہیں کرتے اور مصنف نے انہیں کے مسلک کو اختیار کرتے ہوئے مقتضی کی تعریف میں فہر زیادۃ مطلق کہا ہے وہ زیادتی لغت یا عقل یا شرع کے اعتبار سے ہونے کی قید نہیں لگائی ہے البتہ متاخرین کے نزدیک یہ فرق معتبر ہے، اور محذوف و مقتضی کی یہ علامت بتلائی ہے کہ مقتضی کے اندر اس زیادتی کو ظاہر کرنے کی بعد کلام کی وہی حالت رہتی ہے جو پہلے تھی یعنی اعراب بھی وہی رہتا ہے اور نسبت بھی جیسے تحریر رقبۃ کے اندر رقبۃ کے بعد مملوکہ کو ظاہر کرنے کے بعد رقبۃ کا اعراب بھی وہی ہے اور تحریر کا تعلق اب بھی رقبۃ سے ہی ہے، برخلاف محذوف کے کہ اس کے اندر زیادتی کو ظاہر کرنے کے بعد اعراب بھی بدل جاتا ہے اور نسبت بھی جیسے واسئل القریۃ کے اندر لفظ اہل محذوف ہے عبارت ہوگی واسئل اہل القریۃ، القریۃ کا اعراب بجائے نصب کے جر ہو گیا اور سوال کی نسبت بجائے القریۃ کی طرف ہونے کے اہل القریۃ کی طرف محول ہو گئی، مگر نور الانوار ص ۵۰ پر ان دونوں علامتوں کا توڑ بھی پیش کیا ہے اگر دیکھنے کا شوق ہو تو نور الانوار ص ۵۰ کا مطالعہ کیجئے۔

اجواء: قولہ انت طالق طلاق باعتبار وضع خاص، عام، مشترک و مؤول میں سے خاص ہے، مطلق و مقید میں سے مطلق ہے اور باعتبار استعمال حقیقت و مجاز صریح و کنایہ میں سے حقیقت ہے اور صریح ہے اور حقیقت کی تینوں قسموں میں سے حقیقت مستعملہ ہے اور باعتبار وضوح لفظ، ظاہر نص، مفسر و محکم میں سے ظاہر ہے اور باعتبار دلالت علی المعنی اقتضاء النص ہے یعنی انت طالق ای انت امرأة طالق طلاقاً.

وَعَلَىٰ هَذَا يُخْرَجُ الْحُكْمُ فِي قَوْلِهِ إِنْ أَكَلْتُ وَنَوَيْتُ بِهِ طَعَامًا دُونَ طَعَامٍ لَا يَصِحُّ لِأَنَّ الْأَكْلَ يَفْتَضِي طَعَامًا فَكَانَ ذَلِكَ ثَابِتًا بِطَرِيقِ الْإِقْتِضَاءِ فَيُقَدَّرُ بِقَدْرِ الضَّرُورَةِ وَالضَّرُورَةُ تَرْفَعُ

بِالْفَرْدِ الْمُطْلَقِ وَلَا تَخْصِيصَ فِي الْفَرْدِ الْمُطْلَقِ لِأَنَّ التَّخْصِيصَ يَعْتَمِدُ الْعُمُومَ وَلَوْ قَالَ بَعْدَ الدُّخُولِ اعْتَدَى وَنَوَى بِهِ الطَّلَاقَ فَيَقَعُ الطَّلَاقُ اقْتِضَاءً لِأَنَّ الْإِعْتِدَادَ يَقْتَضِي وَجُودَ الطَّلَاقِ لِقَدَرِ الطَّلَاقِ مَوْجُودًا ضَرُورَةً وَلِهَذَا كَانَ الْوَاقِعُ بِهِ رَجْعِيًّا لِأَنَّ صِفَةَ الْبَيْنُونَةِ زَائِدَةٌ عَلَى قَدْرِ الضَّرُورَةِ فَلَا يَنْبُتُ بِطَرِيقِ الْإِقْتِضَاءِ وَلَا يَقَعُ إِلَّا وَاحِدًا لِمَا ذَكَرْنَا .

### ترجمہ

اور اسی اصل پر یعنی مقتضی یثبت بطریق الضرورة والے قاعدہ پر قائل کے قول اِنْ اَكَلْتُ میں حکم کی تخریج کی جائے گی (کہ اگر میں کھاؤں تو میرا غلام آزاد، یا میری بیوی کو طلاق) اور اس نے اپنے قول سے ایک کھانے کی نیت کی نہ کہ دوسرے کی یعنی کسی مخصوص اور متعین کھانے کی نیت کی تو یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اکل، طعام کا تقاضا کرتا ہے پس طعام اقتضاء النقص کے طریقے سے ثابت ہوگا لہذا اطعام کو بقدر ضرورت مقدر مانا جائے گا اور ضرورت فرد مطلق یعنی کسی بھی قسم کے کھانے سے مرتفع ہو جاتی ہے اور فرد مطلق میں کوئی تخصیص نہیں ہوا کرتی اسلئے کہ تخصیص عموم کو چاہتی ہے۔ ولو قال بعد الدخول الخ اور اگر شوہر نے اپنی بیوی کے ساتھ دخول یعنی جماع کر لینے کے بعد اس کو اعتدی کہا اور اس قول سے طلاق کی نیت کی تو طلاق اقتضاء واقع ہوگی اس لئے کہ اعتداد (عدت شمار کرنا) وجود طلاق کا تقاضا کرتا ہے پس طلاق کو بوجہ ضرورت موجود فرض کیا جائے گا اور اسی وجہ سے (طلاق کے بطریق اقتضاء ضرورت ثابت ہونے کی وجہ سے) اس قول سے واقع ہونے والی طلاق، رجعی ہوگی اس لئے کہ مفتت بینونت ضرورت کی مقدار سے زائد ہے پس طلاق بائن بطریق اقتضاء ثابت نہ ہوگی اور طلاق ہمارے بیان کردہ قاعدہ المقتضی یثبت بطریق الضرورة کی وجہ سے صرف ایک (رجعی) واقع ہوگی (نہ دو طلاق واقع ہوگی اور نہ تین، اور رجعی ہوگی نہ کہ بائنہ)

**تشریح:** چونکہ مقتضی کو بوجہ ضرورت مقدر مانا جاتا ہے لہذا اسی ضابطہ پر اس حکم کی تخریج کی جائے گی کہ اگر کوئی شخص مثلاً یوں کہے اِنْ اَكَلْتُ فامراتی طالق او عبدی حر کہ اگر میں کھاؤں تو میری بیوی پر طلاق ہے، یا میرا غلام آزاد ہے تو اکلٹ چونکہ فعل متعدی ہے اس کو مفعول بہ چاہیے یعنی ماکول (کھائی جانے والی چیز) لہذا اَكَلْتُ کے بعد طعاماً یا ماکولاً مقدر مانا جائیگا تو جو بھی کھانے کی چیز کھائے گا حانث ہو جائے گا، اور حالف کے لئے کسی مخصوص کھانے کی نیت کرنا صحیح نہ ہوگا کہ وہ کسی ایک مخصوص قسم کے کھانے کی نیت کر لے نہ کہ دوسرے کی، لہذا اگر وہ محض روٹی یا کسی اور چیز کی بطور خاص نیت کر لے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ روٹی کھائے یا چورا، بہر صورت حانث ہو جائے گا کیونکہ مثلاً طعاماً (ماکولاً) کو بوجہ ضرورت مقدر مانا گیا ہے تاکہ اِنْ اَكَلْتُ کا تکلم مفعول بہ مقدر مان کر صحیح ہو جائے اور یہ ضرورت، طعام کے مطلق فرد سے پوری ہو جاتی ہے اور چونکہ طعاماً (ماکولاً) مطلق ہے لہذا کسی بھی مطلق کھائی جانے والی چیز کے کھانے سے ضرورت پوری ہو جائے گی یعنی کلام کا تکلم صحیح ہو جائے گا لہذا حالف مذکور کسی بھی طرح کی کھائی جانے والی چیز کے کھانے سے حانث ہو جائے گا اور اس کی بیوی پر طلاق واقع ہو جائے گی اور مخصوص قسم کے کھانے کی نیت کرنا



چونکہ تخصیص ہے جالانکہ فرد مطلق میں تخصیص نہیں ہوتی کیونکہ تخصیص عموم کو چاہتی ہے یعنی تخصیص وہاں ہو سکتی ہے جہاں عموم ہو حالانکہ مقتضی میں عموم نہیں ہے لہذا مخصوص کھانے کی نیت کرنا صحیح نہ ہوگا، نور الانوار ص ۵۲ پر ہے واما حننہ بكل طعام فانما هو لوجود ماهية الاكل لا لائن الطعام عام۔

**فائدہ:** حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی خاص طعام کی نیت کر لی تو وہ دیانہ معتبر ہوگی نہ کہ قضاء احناف اس کا جواب دیتے ہیں کہ تخصیص عموم کو چاہتی ہے اور مقتضی میں عموم نہیں ہوتا، حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ چلو ہم نے مان لیا کہ طعام مطلق ہے عام نہیں ہے کہ عام میں تخصیص کی گنجائش رہتی ہے مگر طعام چونکہ مطلق ہے لہذا مطلق کو اس کے بعض اقسام کے ساتھ مقید کیا جاسکتا ہے لہذا حالف اگر بعض افراد طعام کی نیت کر لے تو اس کی نیت معتبر ہونی چاہئے الجواب: طعام کو اس کے بعض اقسام و افراد کے ساتھ متعین کرنا تخصیص کہلائے گا نہ کہ تقید کیونکہ تقید کا تعلق صفت سے ہوتا ہے نہ کہ اقسام و افراد سے، صفت سے تعلق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً میٹھا کھانا، نمکین کھانا وغیرہ وغیرہ اب امام شافعیؒ فرمائیں گے کہ حالف اگر کھانے کو صفت کے ساتھ ہی مقید کرے اور مخصوص صفت والے کھانے کی نیت کر لے تو اس کی نیت معتبر ہونی چاہئے۔

**الجواب:** مقتضی کو بقدر ضرورت ثابت مانا جاتا ہے اور کھانے کو صفت کے ساتھ مقید کرنا ضرورت سے زائد شئی ہے لہذا حالف کا مخصوص صفت والے طعام کی نیت کرنا بھی صحیح نہ ہوگا۔

ولو قال بعد الدخول الخ اگر کوئی شخص بعد الدخول اپنی بیوی سے اِعتَدَى کہے جس کے معنی شمار کرنے کے ہیں اور شمار کرنے میں مختلف احتمالات ہیں مثلاً اللہ کی نعمتوں کو شمار کر، یا میرے احسانات کو شمار کر، یا حیض کو شمار کر، چنانچہ اگر شوہر نے اس کلام سے طلاق کی نیت کر لی تو اب اِعتَدَى کا مطلب حیض کو شمار کرنا ہوگا اور اس عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ عدت گزارنا اور حیض کو شمار کرنا بلا طلاق نہیں ہو سکتا لہذا بطریق اقتضاء و ضرورت طلاق کو مقدر مانا جائے گا گویا شوہر نے یوں کہا ہے طَلَقْتُكَ فَاِعتَدَى اور چونکہ طلاق کو یہاں بطریق اقتضاء و ضرورت ثابت مانا گیا ہے اس لئے اس قول (اِعتَدَى) سے واقع ہونے والی طلاق رجعی ہوگی نہ کہ بائنہ کیونکہ بینونت ضرورت کی مقدار سے زائد صفت ہے جبکہ ضرورت (شوہر کا کلام اِعتَدَى کا تکلم صحیح ہونا) طلاق رجعی سے بھی پوری ہو رہی ہے لہذا اطلاق بائنہ بطریق اقتضاء ثابت نہ ہو سکے گی اور صرف ایک طلاق واقع ہوگی اس قاعدہ کی بناء پر جو ہم نے ذکر کیا ہے اور وہ یہ ہے الضرورة تُقَدَّرُ بقدر الضرورة لہذا ضرورت چونکہ ایک عدد طلاق سے پوری ہو رہی ہے لہذا بلا ضرورت ایک سے زائد طلاق واقع نہیں ہوگی۔ (صرف ایک طلاق رجعی واقع ہوگی)

### اختیاری مطالعہ

**فائدہ:** مدخول بہا کو اِعتَدَى کے ذریعہ طلاق دینے سے طلاق رجعی واقع ہوگی۔  
اعتراض: اِعتَدَى تو الفاظ کنائی میں سے ہے لہذا اس سے طلاق بائنہ واقع ہونی چاہئے۔

الجواب: اس لفظ کے معنی میں شدت اور قطع نہیں ہے اس لئے اس سے طلاق رجعی واقع ہوگی نہ کہ بابتہ تفصیل در کتب فقہ۔  
**ملاحظہ:** اگر عبارتہ النص اور اشارۃ النص میں تعارض ہو تو عبارتہ النص کو ترجیح دی جائے گی جیسے عورتوں کے بارے میں حضور نے فرمایا اِنَّهُنَّ نَاقِصَاتُ عَقْلٍ وَ دِیْنٍ عقل کا نقصان تو یہ ہے کہ عورتوں کی شہادت مردوں کی شہادت کا نصف ہے اور دین کا نقصان یہ ہے کہ عورتیں اپنی عمر کا آدھا حصہ گھروں میں بیٹھی رہتی ہیں یعنی حیض کے زمانے میں، حدیث میں خطر کا لفظ ہے جس کے معنی لغت میں نصف کے ہیں لہذا اشارۃ النص سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حیض کی اکثر مدت پندرہ یوم ہونی چاہیے جیسا کہ امام شافعی کا یہی مسلک ہے تبھی تو یہ قول صحیح ہوگا کہ عورتیں اپنی عمر کا آدھا حصہ یونہی گھر میں بیکار کر دیتی ہیں نہ نماز کی نہ روزہ کی، لیکن یہ اس حدیث کے معارض ہے جس میں عبارتہ النص میں حیض کی اکثر مدت دس یوم بیان کی ہے قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اقل الحیض ثلثة ايام و اکثرها عشرة لهذا عبارتہ النص کو اشارۃ النص پر ترجیح ہوگی اور ہمارے نزدیک حیض کی اکثر مدت دس یوم ہی ہوں گے نہ کہ پندرہ یوم اور اگر اشارۃ النص اور دلالتہ النص میں تعارض ہو تو اشارۃ النص کو ترجیح ہوگی جیسے ومن قتل مومنا خطأ فتحریر رقبۃ مومنین عبارتہ النص سے قتلِ خطاء کے اندر کفارہ کا ثبوت ہے اب دلالتہ النص سے یہ بات ذہن میں آتی ہے کہ جب قتلِ خطاء میں کفارہ واجب ہے تو قتلِ عمد میں بدرجہ اولیٰ کفارہ واجب ہوگا مگر دوسری آیت وَمَنْ قَتَلَ مَوْمِنًا مَتَعَمَدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ کے اندر لفظِ جزاء سے اس طرف اشارہ ہے کہ قتلِ عمد کی مکمل جزاء جہنم ہے نہ کہ کفارہ کیونکہ جزاء بمعنی کفی آتا ہے، تو اشارۃ النص کو دلالتہ النص پر ترجیح ہوگی اور قتلِ عمد میں کفارہ واجب نہ ہوگا، رہا قتلِ عمد میں قصاص یا باہمی صلح سے دیت پر رضامندی تو وہ قتل کی جزاء نہیں بلکہ مقتول کی جزاء ہے اور اگر دلالتہ النص اور اقتضاء النص میں تعارض ہو تو دلالتہ النص کو ترجیح ہوگی نہ کہ اقتضاء النص کو جیسے حدیث ہے حَبِیْبَةُ ثَمَّ اَقْرَبَہِ ثُمَّ اغْسَلِہِ بالماء اس حدیث میں چونکہ ماء بمعنی پانی کا لفظ ہے تو اقتضاء النص سے یہ بات ثابت ہے کہ غیر ماء سے کپڑا پاک نہ ہوگا اور دلالتہ النص کے طور سے اہل لغت سمجھ لیں گے کہ مقصد تو ازالہ نجاست ہے جس طریقے سے بھی ہو لہذا دلالتہ النص کو ترجیح ہوگی چنانچہ پانی کے علاوہ سے اگر ازالہ نجاست ہو گیا تو کپڑے کے پاک ہونے کا حکم ہوگا۔

فَصَلِّ فِي الْأَمْرِ الْأَمْرُ فِي اللَّغَةِ قَوْلُ الْقَائِلِ لغيرِهِ أَفْعَلْ وَفِي الشَّرْحِ تَصَرُّفُ الزَّامِ الْفِعْلِ عَلَى الْغَيْرِ وَذَكَرَ بَعْضُ الْأَيْمَةِ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْأَمْرِ يَخْتَصُّ بِهَذِهِ الصِّيغَةِ وَاسْتَحَالَ أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهُ أَنَّ حَقِيقَةَ الْأَمْرِ يَخْتَصُّ بِهَذِهِ الصِّيغَةِ فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى مُتَكَلِّمٌ فِي الْأَزَلِ عِنْدَنَا وَكَلَامُهُ أَمْرٌ وَنَهْيٌ وَإِخْبَارٌ وَاسْتِخْبَارٌ وَاسْتِحَالَ وَجُودُ هَذِهِ الصِّيغَةِ فِي الْأَزَلِ وَاسْتَحَالَ أَيْضًا أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهُ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْأَمْرِ لِلْأَمْرِ يَخْتَصُّ بِهَذِهِ الصِّيغَةِ فَإِنَّ الْمُرَادَ لِلشَّارِعِ بِالْأَمْرِ وَجُوبُ الْفِعْلِ عَلَى الْعَبْدِ وَهُوَ مَعْنَى الْإِبْتِلَاءِ عِنْدَنَا وَقَدْ ثَبَتَ الْوُجُوبُ بِدُونِ هَذِهِ الصِّيغَةِ أَلَيْسَ أَنَّهُ وَجِبَ الْإِيمَانُ عَلَى مَنْ لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ بِدُونِ وَرُودِ السَّمْعِ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ لَوْ لَمْ يَنْعَثِ اللَّهُ تَعَالَى رَسُولًا لَوْجِبَ عَلَى الْعُقَلَاءِ مَعْرِفَتُهُ بِعَقُولِهِمْ فَيُحْمَلُ ذَلِكَ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِالْأَمْرِ يَخْتَصُّ بِهَذِهِ الصِّيغَةِ فِي حَقِّ الْعَبْدِ فِي الشَّرْعِيَّاتِ حَتَّى لَا يَكُونَ فِعْلُ الرَّسُولِ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ أَفْعَلُوا وَلَا يَلْزَمُ اعْتِقَادُ الْوُجُوبِ بِهِ وَالْمُتَابَعَةُ فِي أَفْعَالِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّمَا تَجِبُ عِنْدَ الْمُوَاطَّئَةِ وَإِنْتِفَاءُ

## دلیل الاختصاص

## ترجمہ

یہ فصل امر کے بیان میں ہے امر (کی تعریف) لغت میں قائل کا اپنے غیر سے افعَل کہنا ہے کہ تو یہ کام کر، اور شریعت میں دوسرے پر کسی کام کے لازم کرنے کا تصرف ہے اور بعض ائمہ نے ذکر کیا کہ امر کی مراد اسی صیغہ (افعل) کے ساتھ خاص ہے واستحال الخ اور یہ بات محال ہے کہ قول ائمہ یعنی اَنَّ المراد بالامر يختص بهذه الصيغة کے یہ معنی ہوں کہ امر کی حقیقت اسی صیغہ کے ساتھ خاص ہے (اور وجہ استحالة یہ ہے کہ) کیونکہ اللہ تعالیٰ ہمارے نزدیک ازل میں متکلم ہے اور اللہ کا کلام امر (بھی) ہے اور نہی (بھی) ہے اور اخبار (بھی) ہے اور استفہام (بھی) ہے اور ازل میں اس صیغہ کا وجود محال ہے واستحال ایضا الخ اور یہ بات بھی محال ہے کہ قول ائمہ کے معنی یہ ہوں کہ امر سے امر کی مراد اسی صیغہ کے ساتھ خاص ہے کیونکہ امر سے شارع کی مراد بندہ (مکلف) پر وجوبِ فعل ہے اور ہمارے نزدیک وجوب، ابتلاء و آزمائش ہی کا مفہوم ہے (یعنی وجوبِ افعَل علی العبد اور بالفاظِ دیگر یہ کہنا کہ بندہ کو دنیا میں امتحان و آزمائش کیلئے بھیجا ہے دونوں باتوں کا ایک ہی مفہوم ہے) اور تحقیق کہ وجوبِ فعل اس صیغہ امر کے بغیر بھی ثابت ہے۔

الیس اِنَّه الخ کیا یہ بات نہیں ہے کہ بغیر و رَدِ سَمْع یعنی اس صیغہ امر کے سنے بغیر بھی اس شخص پر ایمان لانا واجب ہے جس کو دعوتِ اسلام نہ پہنچی ہو (یعنی اس شخص کو کسی نے بھی آمِنُوا نہ کہا ہو) حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ اگر اللہ تعالیٰ کوئی رسول نہ بھیجتے تب بھی عقلاء پر اپنی عقلوں سے اللہ کی معرفت واجب ہوتی لہذا قول ائمہ مذکور کو اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ احکامِ شرع کے اندر بندہ کے حق میں امر کی مراد یعنی وجوب اسی صیغہ امر کے ساتھ خاص ہے حتیٰ کہ فعلِ رسول، رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے قول افعَلوا کے درجہ میں نہ ہوگا اور فعلِ رسول سے (اس فعل کے) وجوب کا اعتقاد لازم نہ ہوگا، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال کی متابعت حضور کے اس فعل پر مداومت اور (اس فعل کی) حضور کے ساتھ دلیلِ اختصاص کے معدوم ہونے کے وقت واجب ہوگی۔

**تشریح:** امر، خاص کے اقسام میں سے ہے یعنی امر، معین معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور وہ طلبِ فعل ہے اسی طرح نہی جس کا بیان عنقریب آئے گا خاص کے اقسام میں سے ہے کیونکہ اس کے معنی بھی متعین ہیں یعنی ترکِ فعل کی طلب، لہذا ان دونوں کو خاص ہی کی بحث میں بیان کرنا چاہیے تھا مگر چونکہ امر و نہی اصولِ فقہ کی اہم مباحث سے تعلق رکھتے ہیں اور شریعت کے اکثر احکام ان ہی دونوں سے متعلق ہیں اس لئے ان کو بوجہ اہتمام علیحدہ مستقل فصلوں میں بیان کیا گیا ہے اور امر کو نہی پر اس لئے مقدم کیا ہے کہ امر وجودی شئی ہے اور نہی عدمی شئی ہے یعنی امر کے اندر کام کے کرنے کی طلب ہوتی ہے اور نہی میں نہ کرنے کی طلب ہوتی ہے اور وجودی شئی عدمی شئی پر مقدم ہوتی ہے اس لئے امر کو نہی پر مقدم کیا گیا ہے۔

## امر کی لغوی و اصطلاحی تعریف اور فوائد و قیود

امر کی لغوی تعریف: قولُ القائل لغيره افعَل یعنی کسی کہنے والے کا اپنے غیر سے یہ کہنا کہ تو یہ کام کر یعنی حکم کرنا اردو میں مثال، شعر:

مُبلبل تو چپک اگر خبر ہے      کھل تو ہی مہک کہ بتا کدھر ہے  
پہلے مصرعہ میں چپکنے کا حکم ہے اور دوسرے میں مہکنے کا حکم ہے، اس میں چپک اور مہک کے ذریعہ متکلم حکم کر رہا ہے۔

اصطلاحی تعریف: تَصَرَّف الزام الفعل على الغير على سبيل الاستعلاء تَصَرَّف الزام کے اندر اضافت بیان یہ ہے یعنی تصرف، دوسرے پر الزام فعل ہی کا نام ہے، تعریف کسی شخص پر بڑائی اور بزرگی کے طور پر کسی کام کا لازم کرنا، یعنی کسی آدمی پر یہ تصرف کرنا کہ یہ کام آپ کو کرنا لازم ہے یعنی کرنا ہی پڑے گا۔

نوٹ: تعریف میں علی سبیل الاستعلاء کی قید ذکر کرنی ہوگی تاکہ صحیح ہو جائے اور اس سے التماس اور دعاء خارج ہو جائیں، التماس یعنی برابر کا آدمی برابر والے سے کسی کام کو طلب کرے اور دعاء عرض یہ ہے کہ ادنیٰ آدمی اعلیٰ سے کسی کام کی تمنا کرے، نیز یہ بھی ملحوظ رہے کہ حکم کرنے والے کے لئے بڑائی اور برتری حقیقتاً ہو یا فرضاً اور فرضاً کا مطلب یہ ہے کہ متکلم محض اپنے خیال میں اپنے کو بڑا سمجھ رہا ہو، نفس الامر میں بڑا نہ ہو۔

فوائد قیود: قول القائل میں قول مصدر بمعنی مقول اسم مفعول ہے (یعنی بولا ہوا لفظ) کیونکہ امر الفاظ کے اقسام میں سے ہے، قول کہنے سے فعل رسول صلی اللہ علیہ وسلم خارج ہو گیا جس کی بحث انشاء اللہ اسی فصل کے آخر میں آئے گی، لغیرہ کی قید سے وہ صیغہ خارج ہو گئے جو غیر کے لئے نہ ہوں بلکہ اپنے لئے ہوں جیسے وَلَنَحْمِلُ خطاباً کم میں نَحْمِلُ جمع متکلم ہے اور یہ اپنے لئے امر ہے افعَل کی قید سے نہی، امر غائب، اسم فعل بمعنی امر حاضر معروف کے صیغہ نکل گئے، یہ مصنف کتاب اصول الشاشی کا مسلک ہے ورنہ دیگر حضرات امر کے صیغوں میں یعنی امر کے لئے استعمال کئے جانے والے صیغوں میں امر حاضر معروف کے علاوہ امر غائب، اسم فعل بمعنی امر، جیسے دونک بمعنی خُذْ اور مصدر قائم مقام فعل امر جیسے فَضْرَبَ الرِّقَابِ (اضْرِبُوا الرِّقَابَ) وغیرہ کو بھی داخل مانتے ہیں اسی طرح وہ مضارع جو طلب پر دلالت کرے جیسے وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ میں يُرْضِعْنَ فعل مضارع طلب پر دلالت کرتا ہے۔

فائدہ: افعَل میں تشبیہ و جمع، مذکر و مونث مجرد و مزید فیہ سب داخل ہیں یعنی صرف افعَل ہی کی تخصیص نہیں ہے بلکہ افعلوا، افعلوا، افعلی وغیرہ کا بھی یہی حکم ہے۔

تَصَرَّف الزام الفعل على الغير میں اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ الزام فعل تو امر کے علاوہ سے بھی ہو جاتا ہے جیسے کوئی شخص غلام سے یا خادم سے یا اپنی اولاد سے کہے اَوْ جَبْتُ عَلَيْكَ يَا طَلَبْتُ مِنْكَ فَعَلْ كَذَا تو اس

کا جواب یہ ہے کہ جب امر کی لغوی تعریف میں افعل کی قید مذکور تھی تو وہ یہاں بھی ملحوظ رہے گی کیونکہ لغوی معنی کا شرعی اصطلاحی معنی میں لحاظ کیا جاتا ہے لہذا امر میں الزام فعل مینہ الفعل سے ہوگا اور الفعل کی قید سے نہی نکل گئی کیونکہ نہی میں الزام ترک فعل ہوتا ہے نہ کہ الزام فعل اور علی الغیر کی قید سے نذر نکل گئی کیونکہ نذر میں اپنے اوپر الزام فعل ہوتا ہے نہ کہ غیر پر۔

وَذَكَرَ بَعْضُ الْأَئِمَّةِ الْخَبْرَ بَعْضُ الْأَئِمَّةِ الْخَبْرَ بِمِثْلِ الْفَخْرِ الْإِسْلَامِ عَلِيٍّ ابْنِ مُحَمَّدٍ بِزُودٍ خَفِيٍّ أَوْ شِسِّ الْأَئِمَّةِ سِرْحَنِي نَعْنِي ذَكَرَ كَيْفَ هُوَ  
 كِهْ أَمْرِي مَرَادٍ عَيْنِي وَجُوبَ أَيْ صِيغَةُ أَفْعَلَ كِهْ سَاتِهْ خَاصِّ هُوَ مَكْرَانِ كَا يَهْ قَوْلُ مُخْتَلَفٍ مَعَانِي كَا اِحْتِمَالُ رَكْتَا هُوَ تَوَاصُفٌ دُوْ  
 طَرَحِ كِهْ مَعَانِي كُو مَحَالِ قَرَارِ دِيكَرَانِ كِهْ اِسْ قَوْلِ كِي صَحِيحِ مَرَادُ كُو مُتَعَيِّنِ فَرْمَايَسِ كِهْ، مَلَا حَظُّ هُوَ، مَصْنُفِ فَرْمَاتِي هِيَنِ كِهْ قَوْلِ  
 ائِمَّةِ (أَنَّ الْمَرَادَ بِالْأَمْرِ بِخَتَصٍّ بِهَذِهِ الصِّيغَةِ) كَا يَهْ مَطْلَبِ مَرَادٍ لِيَتَا تَوَاحَالِ هُوَ كِهْ أَمْرِي حَقِيقَتِ عَيْنِي طَلَبِ فِعْلِ اِسْ  
 صِيغَةُ أَفْعَلَ كِهْ سَاتِهْ خَاصِّ هُوَ كِيُونَكِهْ هَمَارِي نَزْدِيكَ اللّٰهُ تَعَالَى اَزَلِ مِيَنِ بَهِي مُتَكَلِّمِ تَحْتِي عَيْنِي اللّٰهُ نِي اَزَلِ مِيَنِ كَلَامِ فَرْمَا يَهْ  
 (كَلَامِ نَفْسِي) جِسْ كُو كَلَامِ لَفْظِي قُرْآنِ شَرِيفِ سِي تَجْوِيذِ كَيْفَا هُوَ اَوْر اللّٰهُ كِهْ كَلَامِ مِيَنِ اَمْرِ بَهِي تَحَا، نَبِي بَهِي تَحِي اَخْبَارِ بَهِي تَحَا اَوْر  
 اسْتِفْهَامِ بَهِي تَحَا اَلَا نَكِهْ اِفْعَلْ صِيغَةُ اَمْرِ اَزَلِ مِيَنِ مَوْجُودِ نَبِيَنِ هُو سَكْتَا كِيُونَكِهْ صِيغَةُ بَوَاجِ الْفَاظِ وَاصْوَاتِ وَحُرُوفِ پَر مُشْتَمَلِ هُونِي  
 كِهْ حَادِثِ هُوَ، جَبَكِهْ اللّٰهُ كِهْ كَلَامِ مِيَنِ نِهْ حُرُوفِ هِيَنِ اَوْر نِهْ اَصْوَاتِ، كِيُونَكِهْ كَلَامِ نَفْسِي قَلْبِ مِيَنِ هُو تَا هُوَ قَالَ اللّٰهُ تَعَالَى  
 وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْ لَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ وَقَالَ الْأَخْطَلُ

إِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفُؤَادِ وَإِنَّمَا جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيلًا

یعنی کلام دراصل دل میں ہوتا ہے زبان کو تو دل کی بات کے لئے ترجمان بنادیا جاتا ہے مثلاً اگر کوئی شخص دوسرے آدمی کو امر یا نہی کرنا چاہے تو اس کا ایک خاکہ اور معنی اس کے دل میں ہوتا ہے پھر وہ اپنی مراد کو الفاظ و عبارات کی مدد سے ظاہر کرتا ہے لہذا جب اللہ کے کلام میں نہ حروف ہیں اور نہ اصوات تو ازل میں صیغہ اِفْعَلْ کا نہ ہونا ثابت ہو گیا جس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ طلب فعل اسی صیغہ کے ساتھ خاص نہیں ہے کیونکہ اگر یہ کہا جائے کہ طلب اور حکم اسی صیغے کے ساتھ خاص ہیں تو چونکہ اللہ کے کلام نفسی میں طلب اور حکم ہیں تو پھر اللہ کے کلام نفسی میں اس صیغہ اِفْعَلْ کا پایا جانا لازم آئے گا جو سراسر غلط ہے، اسی طرح قول ائمہ کا یہ مطلب مراد لینا بھی بعید از قیاس ہے کہ آمر کا جو مقصود امر سے ہوتا ہے یعنی وجوب وہ اسی صیغے سے حاصل ہو سکتا ہے نہ کہ اس کے علاوہ سے، یہ مطلب مراد لینا اس لئے صحیح نہیں کیونکہ امر سے شارع کی مراد بندہ پر فعل کو واجب کرنا ہے اور وجوب اس صیغہ کے بغیر بھی ثابت ہے جیسا کہ عنقریب دو چار سطروں کے بعد اس کی تفصیل بیان کی جائیگی، اب مصنف بطور جملہ معترضہ یہ کہہ رہے ہیں کہ بندہ کو آزمائش میں مبتلا کرنا اور مکلف بنانا بھی وجوب ہی ہے گویا بندہ اگر امتحان و آزمائش میں کامیاب ہو جائے اور اپنی ڈیوٹی اور واجب امر کو بجالائے تو مستحقِ ثواب ہوگا ورنہ مستحقِ عذاب ہوگا یعنی وجوب، امتحان و آزمائش ہی کے معنی اور درجہ میں ہے یعنی انسان کے اوپر فرائض اور واجبات کا

حکم گویا ایک امتحان و آزمائش ہے جس کے لئے انسان کو دنیا میں بھیجا ہے، لہذا وجوب اور ابتلاء بمنزلہ شئی واحد ہیں بس تعبیر کا فرق ہے اور مصنف نے یہ بات دوران کلام بطور جملہ معترضہ کے بیان کی ہے اور وجوب بغیر اس صیغہ کے بھی ثابت ہے چنانچہ اگر کوئی شخص تنہا پہاڑ میں رہنے لگے اور اس کے پاس دین و ایمان کی دعوت بھی نہ پہنچی ہو اور اس نے صیغہ امر آمینا کو بھی نہ سنا ہو مگر کائنات عالم میں غور و تأمل کا وقت ملا ہو تو امام صاحب فرماتے ہیں کہ اس شخص پر اپنی عقل سے کام لینے کی وجہ سے ایمان لانا واجب ہے اور اس کو اللہ کی معرفت حاصل کرنا ضروری ہے، معلوم ہوا کہ وجوب امر کے صیغے کے بغیر بھی پایا جاسکتا ہے، لہذا وجوب صیغہ امر پر ہی موقوف نہیں ہے جیسا کہ ابھی معلوم ہوا کہ اس شخص پر ایمان لانا واجب ہے جس نے بھی آمینا صیغہ امر بھی نہ سنا ہو۔

**فائدہ:** آپ نے فرمایا کہ عقلاء پر بغیر کسی دعوت ایمان کے ایمان لانا واجب ہے، حالانکہ **وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا** اس کے بالکل مخالف ہے۔

**الجواب:** **وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ** کا تعلق احکام شرعیہ فرعیہ سے ہے نہ کہ ایمان سے **فَيُحْمَلُ ذَلِكَ الْح**، لہذا قول ائمہ (یعنی امر کی مراد اسی صیغہ کے ساتھ خاص ہے) کا صحیح مطلب یہ ہے کہ ایمان کا وجوب تو اس صیغہ کے بغیر بھی ثابت ہوگا مگر ایمان کے بعد احکام شرعیہ فرعیہ کا وجوب بندہ کے حق میں اسی صیغہ کے ساتھ خاص ہے مثلاً نماز کے وجوب کے لئے **اقیموا الصلوٰۃ**، زکوٰۃ کے وجوب کے لئے **واتوا الزکوٰۃ** امر کے صیغے استعمال ہوتے ہیں نیز فی حق العبد سے مصنف کے قول **وَاسْتَحَالَ اَنْ يَكُونَ اِلٰه** کے جواب کی طرف بھی اشارہ ہو گیا کہ امر کے ذریعہ وجوب اور طلب فعل کا خاص ہونا بندے کے حق میں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کسی چیز کو واجب کرنے میں اس صیغہ کا محتاج نہیں ہے کہ یہ صیغہ ازل میں بھی ہو اور اللہ نے اس کا تلفظ کیا ہو بلکہ بات صرف اتنی ہے کہ اللہ کی مراد اور اس کے کلام نفسی کو کلام لفظی کے ذریعہ ادا کیا جاتا ہے لہذا امر کے ذریعہ وجوب احکام شرعیہ فرعیہ میں ہوگا نہ کہ احکام اعتقادیہ اور ایمان وغیرہ میں، لہذا اس صیغہ کا تعلق بندہ سے ہے نہ کہ شارع سے لہذا جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ احکام شرعیہ فرعیہ کا وجوب بندہ کے حق میں اسی صیغہ کے ساتھ خاص ہے تو فعل رسول بمنزلہ ان کے قول **اَفْعَلُوا** کے نہ ہوگا یعنی اگر حضور کسی بات کا کہہ کر حکم نہ کریں تو محض حضور کا فعل حضور کے قول کے درجہ میں نہ ہوگا کہ قول رسول کی طرح فعل رسول بھی واجب العمل ہو، اور اس فعل رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنے ذمہ واجب ہونے کا اعتقاد بھی ہم پر لازم نہ ہوگا بلکہ حضور کے عمل کی متابعت امت پر دو شرطوں کے پائے جانے کے ساتھ ضروری ہوگی ۱۔ وہ عمل حضور کے ساتھ خاص نہ ہو، (دلیل اختصاص منقہی ہو) جیسے نوبیوں سے شادی کرنا، وجوب تہجد وغیرہ حضور کے ساتھ خاص ہیں ۲۔ حضور نے اس عمل پر مداومت بھی فرمائی ہو کسی کے ترک کرنے پر نکیر کے ساتھ ساتھ، کیونکہ اگر ترک کرنے پر نکیر اور تنبیہ نہ فرمائی ہو تو پھر مواظبت سنت ہونے کی دلیل ہے نہ کہ وجوب کی اس کے برخلاف شواہد اور امام مالک فرماتے ہیں کہ حضور کے فعل سے بھی وجوب ثابت ہوگا اور دلیل میں حدیث پیش کرتے ہیں کہ غزوہ خندق کے موقع پر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے فوت شدہ نمازوں کو ترتیب کے ساتھ ادا فرمایا

اور صحابہ سے کہا صَلُّوا کما رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي (نماز پڑھو جیسے مجھ کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھ رہے ہو) کہ اس میں حضور نے اپنے فعل کی متابعت کو واجب قرار دیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں فعل رسول سے متابعت واجب نہیں ہوئی بلکہ قول رسول صلی اللہ علیہ وسلم صَلُّوا سے متابعت واجب ہوئی ہے اور ہمارے مسلک کی تائید اس حدیث نبوی سے بھی ہو رہی ہے کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بحالت نماز جوتے اتار دیئے تو یہ صورت دیکھ کر حضرات صحابہ کرام نے بھی جوتے اتار دیئے، نماز سے فارغ ہو کر حضور نے دریافت فرمایا کہ تم لوگوں نے جوتے کیوں اتار دیئے تھے تو صحابہ کرام نے جواب دیا کہ ہم نے آپ کو دیکھ کر اپنے جوتے اتار دیئے تو حضور نے فرمایا کہ مجھ کو تو حضرت جبریل نے خبر دی ہے کہ کہ آپ کے جوتوں میں گندگی لگی ہوئی ہے (اس لئے میں نے جوتے اتار دیئے) معلوم ہوا کہ حضور کا فعل ہمارے لئے دلیل وجوب نہیں ہے کہ ہم بھی اس پر عمل کرنے کے مکلف ہوں جب تک کہ حضور قولاً حکم نہ فرمادیں، یا پھر انہیں مذکورہ دو شرطوں کے ساتھ کہ عمل حضور کے ساتھ مخصوص نہ ہو اور حضور نے اس عمل پر مداومت بھی فرمائی ہو اور ترک پر نکیر فرمائی ہو۔

فصل: اِخْتَلَفَ النَّاسُ فِي الْأَمْرِ الْمُطْلَقِ أَيْ الْمُجَرَّدِ عَنِ الْقَرِينَةِ الدَّالَّةِ عَلَى الْكُزُومِ وَعَدَمِ الْكُزُومِ نَحْوَ قَوْلِهِ تَعَالَى وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ وَقَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ وَالصَّحِيحُ مِنَ الْمَذْهَبِ أَنَّ مَوْجِبَ الْوُجُوبِ إِذَا قَامَ الدَّلِيلُ عَلَى خِلَافِهِ لَا أَنْ تَرَكَ الْأَمْرَ مَعْصِيَةً كَمَا أَنَّ الْإِيْتِمَارَ طَاعَةٌ قَالَ الْحَمَاسِيُّ :

أَطَعْتَ لِأَمْرِيكَ بِصَرْمٍ حَبْلِي مُرِيهِمْ فِي أَحَبِّهِمْ بِذَلِكَ  
فَهُمْ إِنْ طَاوَعُوكَ فَطَاوَعِهِمْ وَإِنْ عَاصُوكَ فَاعْصِي مَنْ عَصَاكَ

وَالْعِصْيَانُ فِيمَا يَرْجَعُ إِلَى حَقِّ الْمَشْرِعِ سَبَبٌ لِلْعِقَابِ .

### ترجمہ

علماء نے امر مطلق کے بارے میں اختلاف کیا ہے یعنی وہ امر کہ جو ایسے قرینہ سے خالی ہو جو لزوم و عدم لزوم پر دلالت کرنے والا ہو جیسے قول باری تعالیٰ وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ جب قرآن پڑھا جائے تو تم اس کو بغور سنو اور خاموش ہو جاؤ تاکہ تم پر رحم کیا جائے اور جیسے قول باری تعالیٰ وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ اس درخت کے قریب مت جاؤ اور مجرموں میں سے مت ہو جاؤ وَالصَّحِيحُ مِنَ الْمَذْهَبِ الخ اور صحیح مذہب یہ ہے کہ امر کا مقتضی وجوب ہے الا یہ کہ جب اس کے خلاف کوئی دلیل قائم ہو جائے اس لئے کہ ترک امر معصیت ہے جیسا کہ امثال امر طاعت ہے، حماسی شاعر نے کہا ہے أَطَعْتَ الْخَ اے محبوبہ تو نے میری محبت کی رسی کو کاٹ دینے میں اپنے حکم کرنے والوں کی اطاعت کی تو بھی ان کے حکم کرنے والوں کو ان کی محبواؤں کے سلسلے میں اسی کا حکم کر (یعنی قطع تعلق کا) پس اگر وہ تیری اطاعت کر لیں تو تو بھی ان

کی اطاعت کر، اور اگر وہ تیری نافرمانی کریں تو تو بھی اس کی نافرمانی کر جو تیری نافرمانی کرے والعصیان الخ اور ان امور میں نافرمانی جو حق شرع کی طرف لوٹتے ہیں یعنی امور شرعیہ میں نافرمانی عذاب و عقاب کا سبب ہے۔

**تشریح:** امر مطلق کے موجب کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے یعنی وہ امر جو لزوم (وجوب) اور عدم لزوم کے قرینہ سے خالی ہو تو وہ ندب، اباحث و وجوب وغیرہ میں سے کس معنی پر دلالت کرتا ہے چنانچہ یہ اختلاف تفصیل کے ساتھ اختیاری مطالعہ کے ضمن میں دیکھئے۔

**فائدہ:** موجب، مقتضی، حکم، تیوں مترادف لفظ ہیں۔

محققین حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ امر جو قرینہ لزوم و عدم لزوم سے خالی ہو وجوب کے لئے ہوتا ہے الا یہ کہ اس کے خلاف کوئی قرینہ ہو لہذا اگر عدم لزوم کا قرینہ ہو مثلاً ڈانٹ، اور تنبیہ مقصود ہو تو پھر امر برائے وجوب نہ ہوگا، مثال وجوب و اذا قرئ القرآن الخ ”جب قرآن شریف پڑھا جائے تو تم اس کو سنو اور خاموش رہو تا کہ تم پر رحم کیا جائے، اس کے اندر استمعوا اور انصتوا برائے وجوب ہیں اور یہ صیغہ قرینہ لزوم اور عدم لزوم سے خالی ہیں اسی طرح ولا تقربا الخ ”تم دونوں آدم و حواء اس درخت کے قریب مت جاؤ اور مجرموں میں سے مت بنو اس میں لا تقربا برائے وجوب ہے اور یہ صیغہ گونہی کا ہے مگر نہی میں بھی امر کی طرح طلب ہوتی ہے گویا یہ بمعنی اجتنبا یا اُبْعَدَا ہے یہ بھی لزوم و عدم لزوم کے قرینہ سے خالی ہے اور وجوب کے لئے ہے۔

**فائدہ:** و اذا قرئ القرآن میں اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ اس آیت میں امر برائے ندب ہے جس پر قرینہ لعنکم ترحمون ہے کہ مندوب چیزوں پر عمل کرنا سبب رحمت ہے؟

الجواب: جس طرح مندوبات پر عمل کرنا سبب رحم ہوتا ہے اسی طرح واجبات و فرائض پر بھی عمل کرنا سبب رحم ہوتا ہے، اسی طرح اگر مقروض یہ کہے کہ ولا تقربا هذه الشجرة کے اندر لا تقربا وجوب کے لئے ہے کیونکہ اس پر فتکونا من الظالمین یعنی وعید قرینہ وجوب کا ہے؟

الجواب: فتکونا یہ جواب نہی نہیں ہے یعنی ولا تقربا کا جواب نہیں ہے کہ اس کے وجوب کے لئے ہونے پر قرینہ ہو بلکہ وہ مستقل معطوف ہے اور عبارت ولا تقربا هذه الشجرة فلا تکونا من الظالمین ہے ”اور تم دونوں اس درخت کے قریب نہ جانا اور تم ظالمین میں سے نہ ہونا“ الغرض! ان دونوں مثالوں میں امر نہی برائے وجوب ہیں۔

محققین حنفیہ کی طرف سے امر کے برائے وجوب ہونے پر چند دلائل ہیں، دلیل شرعی تو قول باری تعالیٰ واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس هو نے اس میں اللہ تعالیٰ نے ابلیس کو سجدہ کرنے کا حکم دیا مگر ابلیس نے سجدہ نہیں کیا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا ما منعك الا تسجد اذ امرتك یعنی میرے حکم دینے کے بعد تجھ کو سجدہ نہ کرنے کا کیا اختیار ہے اس نکرے سے اللہ نے ابلیس کی مذمت کی اور اس پر زبرد تو بخ کی اور جنت سے اس کا اخراج کر دیا، معلوم ہوا کہ اسجدوا صیغہ امر برائے وجوب ہے اگر امر سجدہ برائے وجوب نہ ہوتا تو شیطان ابلیس کو یہ سزا نہ



جھگڑتی پڑتی، اسی طرح قرآن کی اور بھی بہت سی آیتیں ہیں جن سے امر کا برائے وجوب ہونا ثابت ہوتا ہے مثلاً فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ اس آیت میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی مخالفت پر وعید کا ذکر ہے کہ دنیا میں فتنہ اور آخرت میں عذاب الیم کا سامنا کرنا ہوگا، ظاہر ہے کہ یہ وعید ترک واجب سے ہی ہو سکتی ہے، اسی طرح وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ إِلَّا بِأَمْرِهِ اس میں قیام کی نسبت امر (حکم) کی طرف کی گئی ہے، نیز اللہ کے اکثر احکام صیغہ امر سے ہی ثابت ہوتے ہیں تو اگر امر مفید وجوب نہ ہوگا تو ثبوت احکام کس طرح ہوگا، مصنف امر کے برائے وجوب ہونے پر دلیل عرفی سے استدلال فرماتے ہیں قَالَ الْحَمَاسِيُّ الْحَمَاسِيُّ يَأْتِي نِسْبَتُ كِي هِيَ حَمَاسَةٍ كِي طَرَفٍ مَسْنُوبٍ هِيَ جَسَّ كِي لَفَوِي مَعْنَى شَجَاعَةٍ كِي هِيَ دِيَوَانٍ حَمَاسَةٍ اِيَكِ كِتَابٍ هِيَ جَسَّ كِي بَابِ اَوَّلٍ مِيں بِيَادِرِي كِي اَشْعَارُ مَذْكُورِ هِيَ بِمُحَرَّرِ تَسْمِيَةِ الْكُلِّ بِاسْمِ الْجَزْكِ وَجِهَ سَے كُلِّ دِيَوَانٍ كُو دِيَوَانٍ حَمَاسَةٍ كِيَا جَانِے لُكَا، مَصْنَفٌ نَے دِيَوَانٍ حَمَاسَةٍ كِي شَعْرَ سَے اِس لَے اِسْتِدْلَالُ كِيَا هِيَ كِي اِس مِيں اَسَا تَذَهْنُ كِي اَشْعَارُ هِيَ كُو يَا اِن كَا كَلَامُ مِلُوكُ الْكَلَامُ هِيَ، اِلْحَاصِلُ مَقْصِدُ خَنْ يِ هِيَ كِي عَرَفَ سَے بِهِيَ يِ بَاتٌ ثَابِتٌ هُوَ جَاتِي هِيَ كِي اَمْرٍ وَجُوبَ كِي لَے آتَا هِيَ، مَصْنَفٌ نَے اِس بَاتِ كُو لِأَنَّ تَرْكَ الْأَمْرِ مَعْصِيَةُ الْخِ سَے بِيَانُ كِيَا هِيَ، اَوْر شَاعِرُ كِي شَعْرَ سَے اِپْنِي بَاتِ كُو ثَابِتُ كِيَا هِيَ، شَعْرُ كَا تَرْجَمَہُ ”اے محبوبہ تو نے فرمانبرداری کی اپنے حکم دینے والوں کی میری محبت کی رسی کاٹ دینے میں“ یعنی تو نے میرے ساتھ قطع تعلق کر دیا ہے، اے محبوبہ تو بھی ان کو ان کی محبوباؤں کے بارے میں اس کا یعنی قطع تعلق کا حکم کر، پس اگر وہ تیری فرمانبرداری کریں (قطع تعلق کر دیں) تو تو بھی ان کی فرمانبرداری کر لے اور اگر وہ تیری نافرمانی کریں (تیری بات نہ مانیں) تو تو بھی ان کی نافرمانی کر (ہم سے قطع تعلق نہ کر) اس شعر میں اِنتِثَالِ امر یعنی بات مان لینے کو اطاعت سے تعبیر کیا ہے اور ترک امر یعنی بات نہ ماننے کو معصیت سے تعبیر کیا ہے یعنی وَإِنْ عَاصَوْكَ كِيَا، مَعْلُومُ هُوَا كِي عَرَفَ مِيں بِهِيَ مَخَالَفَتِ اَمْرٍ كَا نَامُ مَعْصِيَتِ هِيَ لِهَذَا يِ بَاتٌ ثَابِتٌ هُوَ كِي اَمْرٍ مَفِيدٍ وَجُوبَ هِيَ، وَرَنَه تَرْكِ اَمْرٍ سَے مَعْصِيَتِ لَا زَمَ نَے آتِي جُو كِي سَبَبُ بِيَا هِيَ، خَاصَّ طُورَ سَے وَه مَعْصِيَتِ جُو حَقِّ شَرَعِ مِيں هُوَا كِي وَه مُوجِبُ عِقَابٍ هِيَ كَمَا قَالَ اللّٰهُ وَمَنْ يَعْصِ اللّٰهُ وَرِسُولَهُ وَيَتَذَكَّرْ حُدُودَهُ يَدْخُلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا (اس آیت میں اللہ اور رسول کی نافرمانی کرنے والوں پر عتاب اور ان کو دخولِ نار کی دھمکی دی گئی ہے) ظاہر ہے كِي عتابِ تَرْكِ وَاجِبُ يِ پَر هُوَا كِي نَه تَرْكِ مَبَاحٍ وَمَنْدُوبٍ پَر، لِهَذَا خَلَاصُ يِ هِيَ كِي اَمْرٍ وَجُوبَ كِي لَے آتَا هِيَ اَوْر تَرْكِ اَمْرٍ كُو مَعْصِيَتِ قَرَار دِيَا جَانِے كَا جُو كِي مُوجِبُ عِقَابٍ هِيَ۔

## اختیاری مطالعه

امر مطلق (جو لزوم و عدم لزوم کے قرینہ سے خالی ہو) کے برائے وجوب یا ندب یا اباحت وغیرہ ہونے میں علماء کا اختلاف ہے۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ امر کا موجب اباحت ہے یعنی جس کا کرنا اور نہ کرنا برابر ہو اور اس کے قائل بعض اصحاب مالکؒ ہیں اور ان کی دلیل یہ ہے کہ امر طلب کے لئے ہے اور طلب سے جواز کا پتہ چلتا ہے کہ اس کا کرنا حرام نہیں ہے، لہذا اس کا ادنیٰ درجہ اباحت ہے۔

۲۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ امر کا موجب مذنب ہے یعنی جس کا کرنا نہ کرنے سے بہتر ہو، اور مذنب کے قائل ابوہاشم اور

اکثر معتزلہ ہیں اور امام شافعیؒ ایک قول میں اور ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ امر طلب فعل کے لئے ہے لہذا امر کی جانب وجود کو جانب عدم پر ترجیح ہوگی اور اس کا ادنیٰ درجہ ندب ہے، ہماری طرف سے مذکورہ دونوں دلیلوں کا جواب یہ ہے کہ طلب کا کمال درجہ وجوب ہے نہ کہ ندب اور اباحت، اس لئے امر وجوب کے لئے ہوگا۔

۳۲ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ امر کا موجب توقف ہے کیونکہ امر مختلف معانی کے لئے آتا ہے مثلاً ندب، اباحت، توبخ، ایجاب وغیرہ تو استعمال کے اعتبار سے توقف اختیار کریں گے جب تک مراد ظاہر نہ ہو جائے، یہ مسلک اصحاب شافعی میں سے ابن شریح کا ہے، اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ جب امر کثیر معانی کے لئے آتا ہے تو مراد ظاہر نہ ہونے سے قبل ان میں سے کسی ایک پر عمل ممکن نہیں ہے مگر احتیاط کی طرف سے جواب یہ ہے کہ الفاظ کی وضع افہام و تفہیم کیلئے ہوتی ہے لہذا اگر امر کے متعلق توقف کیا جائے یا امر کو چند معانی میں مشترک مانا جائے تو مقصد ہی فوت ہو جائے گا۔

۳۳ شیخ ابو منصور ماتریدیؒ سے منقول ہے کہ امر وجوب اور ندب میں مشترک ہے اور بعض کے نزدیک ندب، اباحت، اور وجوب میں مشترک ہے جیسا کہ شیعہ حضرات کا یہی مسلک ہے اور بعض کے نزدیک ممانعت کے بعد اباحت کے لئے ہے ورنہ وجوب کے لئے ہے۔

۳۴ بعض کے نزدیک امر ندب، اباحت، وجوب اور تہدید میں مشترک ہے۔

۳۵ بعض کے نزدیک امر الہی وجوب کے لئے اور امر رسول ندب کے لئے ہے۔

**النحو واللغة:** أَطْعَمَ باب افعال سے ماضی کا واحد مؤنث حاضر آمَرِكْ مرکب اضافی، باب نصر سے اسم فاعل کا جمع مذکر صرْم مصدر ضرب کا ثنا خَبَلِی اِی خَبَلٍ مَحَبَّتِی حَبَل بمعنی رسی جمع حبال مُوْبِہِم باب نصر سے امر کا واحد مؤنث حاضر احبۃ واحد حبیب عاشق، معشوق بِذَکْ اِی بصرم الحبل (قطع تعلق) طاعوا باب مفاعلت سے ماضی کا جمع مذکر غائب طاعوا عینہم باب مفاعلت سے امر کا واحد مؤنث حاضر فاعصی باب ضرب سے امر کا واحد مؤنث حاضر

وَتَحْقِيقُهُ أَنَّ لَزُومَ الْإِيْتِمَارِ إِنَّمَا يَكُونُ بِقَدَرِ وَلَايَةِ الْأَمْرِ عَلَى الْمُخَاطَبِ وَلِهَذَا إِذَا وَجَّهَتْ صِيغَةُ الْأَمْرِ إِلَى مَنْ لَا يَلْزَمُهُ طَاعَتُكَ أَصْلًا لَا يَكُونُ ذَلِكَ مُوجِبًا لِلْإِيْتِمَارِ وَإِذَا وَجَّهَتْهَا إِلَى مَنْ يَلْزَمُهُ طَاعَتُكَ مِنَ الْعَبْدِ لَزَمَهُ الْإِيْتِمَارُ لَا مُحَالَةً حَتَّى لَوْ تَرَكَهُ إِخْتِيَارًا يَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ عُرْفًا وَشَرْعًا فَعَلَى هَذَا عَرَفْنَا أَنَّ لَزُومَ الْإِيْتِمَارِ بِقَدَرِ وَلَايَةِ الْأَمْرِ إِذَا ثَبَتَ هَذَا فَتَقُولُ إِنَّ لِلَّهِ مِلْكًا كَامِلًا فِي كُلِّ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَاءِ الْعَالَمِ وَلَهُ التَّصَرُّفُ كَيْفَ مَآشَاءَ وَارَادَ وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ مَنْ لَهُ الْمُلْكُ الْقَاصِرُ فِي الْعَبْدِ كَانَ تَرْكُ الْإِيْتِمَارِ سَبَبًا لِلْعِقَابِ فَمَا ظَنُّكَ فِي تَرْكِ أَمْرٍ مِنْ أَوْجَدَكَ مِنَ الْعَدَمِ وَأَدْرَ عَلَيْكَ شَائِبُ النَّعَمِ .

### ترجمہ

اور ترک امر معصیت ہونے کی تحقیق یہ ہے کہ تعمیل حکم کا (مخاطب پر) لازم ہونا حکم کرنے والے کی مخاطب پر ولایت کے بقدر ہوتا ہے اور اسی وجہ (یعنی اس قاعدہ لزوم الایتمار بقدر ولایۃ الامر کی وجہ) سے جب آپ صیغۃ الامر کو اس شخص کی جانب متوجہ کریں جس کو آپ کی اطاعت بالکل لازم اور ضروری نہیں ہے تو یہ (توجیہ الامر الی من لا

يَنْزِمُهُ طَاعَتِكَ اَصْلًا) تعمیل حکم کا مَوْجِب نہ ہوگا اور جب تو نے صیغہ امر کو اس شخص کی طرف متوجہ کیا جس کو تیری اطاعت (یعنی تعمیل حکم) لازم ہے یعنی غلاموں میں سے کسی کی طرف (صیغہ امر کو متوجہ کیا) تو اس کو ضروری طور پر تعمیل حکم لازم ہوگی حتیٰ اگر وہ شخص استعمار کو اختیار ترک کرے گا تو عرفاً و شرعاً عقاب و تنبیہ کا مستحق ہوگا۔

فعلیٰ هذا الخ پس اسی بناء پر (یعنی جو ہم نے ذکر کیا یعنی مذکورہ دونوں مثالوں کی بناء پر) ہم نے پہچان لیا کہ تعمیل حکم کا لازم ہونا حکم کرنے والے کی ولایت کے بقدر ہوتا ہے جب یہ (اصل اور ضابطہ کہ لزوم الاستعمار بقدر الخ) ثابت ہو گیا تو ہم کہیں گے کہ اللہ کے لئے عالم کے اجزاء میں سے ہر ہر جز میں (یعنی دنیا کے ذرہ ذرہ میں) کامل ملک ہے اور جس طرح وہ چاہے اور ارادہ کرے اس کو ہر طرح کا تصرف حاصل ہے اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ وہ شخص یعنی مولیٰ جس کے لئے غلام میں ملک قاصر ہے (اس کے حق میں) حکم کی تعمیل کا ترک کرنا سزا کا سبب ہے تو اس ذات کے حکم کے ترک میں آپ کا کیا خیال ہے جس نے تجھ کو عدم سے وجود بخشا (یعنی پیدا کیا) اور تیرے اوپر نعمتوں کی بارش برسائی۔

تشریح: یہاں سے مصنف ترک امر معصیت ہونے کو یا امر کے برائے وجوب ہونے کی تحقیق اور عقلی دلیل پیش کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ جب شرع اور عرف سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ترک امر معصیت ہے اور معصیت پر عقاب ہوتا ہے لہذا امر پر عمل کرنا اور اس کو بجالانا واجب ہے اور یہ بات عقل میں بھی آتی ہے کہ حکم کا بجالانا حکم دینے والے کے مرتبہ اور اختیار کے بقدر ہوتا ہے لہذا اگر آپ صیغہ امر کو اس شخص کی طرف متوجہ کریں جس پر آپ کی اطاعت بالکل لازم اور ضروری نہیں ہے تو اس کی طرف صیغہ امر کا متوجہ کرنا تعمیل حکم کا موجب نہیں ہے، بالفاظ دیگر مخاطب (بالکسر) عالی مرتبہ ہے تو اس کی بات ماننا واجب ہے اور اگر مخاطب کا مرتبہ مامور کے مساوی ہے تو اس کی بات ماننا مندوب ہے اور اگر مخاطب سافل یعنی کم مرتبہ ہے کہ اس کی اطاعت آپ پر لازم نہیں ہے، تو اس کی بات ماننا نہ واجب ہے اور نہ مندوب، لہذا غلام پر مولیٰ کا حکم بجالانا واجب ہے اگرچہ مولیٰ کی ملکیت غلام پر قاصر ہے کہ مولیٰ صرف رقبہ کا مالک ہے مولیٰ نے اس کے ہاتھ آنکھ وغیرہ نہیں بنائیں، مگر پھر بھی اگر غلام بلا عذر اپنے مولیٰ کا حکم نہیں مانے گا تو عرفاً و شرعاً مستحق ملامت و عقاب ہوگا معلوم ہوا کہ لزوم استعمار یعنی حکم کو بجالانا امر کی ولایت اور مرتبہ کے بقدر ہوتا ہے لہذا جب یہ بات ثابت ہوگئی تو اب ہم کہیں گے کہ اللہ تعالیٰ جو احکم الحاکمین سلطان السلاطین ہے جس کی اجزاء عالم کے ہر ہر جز میں ملکیت کامل ہے اور اس کو مخلوق میں ہر طرح کے تصرف کا حق حاصل ہے اور اگر اس نے انسان کو عدم سے وجود بخشا اور اس پر نعمتوں کی بارش برسائی تو کیا اس کا حکم بجالانا ضروری نہ ہوگا یقیناً ضروری ہوگا اور ترک امر معصیت ہوگا اور معصیت موجب عقاب ہے لہذا معلوم ہوا کہ امر، عقلاً بھی مفید و وجوب ہے اور ترک امر معصیت اور خسران کا باعث ہے، دوسری دلیل عقلی یہ ہے کہ ماضی و مضارع و دیگر کلمات اپنے اپنے معانی پر دلالت کرتے ہیں تو صیغہ امر بھی اپنے معنی یعنی طلب فعل یعنی وجوب فعل پر دلالت کرے گا۔

**فائدہ:** اگر امر کے اندر اباحت وغیرہ کا قرینہ ہو تو امر اباحت کے لئے ہی ہوگا نہ کہ وجوب کے لئے مثلاً ممانعت کے بعد امر اباحت کے لئے ہوتا ہے جیسے واذا حللتُم فاصطادوا کہ حالت احرام میں شکار ممنوع تھا اور احرام سے حلال ہونے کے بعد فرمایا فاصطادوا لہذا اس صیغہ امر سے صرف اباحت مقصود ہے نہ کہ وجوب بکریہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے۔

### اختیاری مطالعہ

امراٹھارہ معانی کے لئے آتا ہے: (۱) وجوب، جیسے اقیموا الصلوۃ (۲) ارشاد یعنی فائدہ کے لئے کسی کام کا امر کرنا، جیسے واشہدوا ذوی عذلی منکم (۳) اکرام، جیسے اذخلوها بسلام (۴) اباحت، جیسے واذا حللتُم فاصطادوا (۵) امتنان (احسان جلتا) کُلُوا مما رزقکم اللہ (۶) اختار جیسے اَلْقُوا ما اَنْتُمْ مَلْقُونِ موسیٰ نے فرمایا تھا فرعون کے جادو گروں کی حقارت کے لئے (۷) اخبار، جیسے فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا الخ (۸) اہانت، جیسے ذُق (۹) تادیب، جیسے کُلْ مِمَّا يَلِيكَ (۱۰) تہدید و تنبیہ، جیسے اَعْمَلُوا ما سَنَعُمْ (۱۱) تعجیز، جیسے فَاتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ (۱۲) تسخیر، جیسے كُونُوا قِرَدَةً (۱۳) تکوین، (ای الایجاد عن العدم بسرعة) جیسے كُنْ فَيَكُونُ (۱۴) تسویہ، جیسے اِصْبِرُوا اَوْ لَا تَصْبِرُوا (۱۵) تمنی، جیسے اِنْجَلِي رَشْعًا مَرِي الْقَيْسِ اَلَا يَا اَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ اَلَا اِنْجَلِي (۱۶) تعجب، جیسے اَسْمِعْ بِهِمْ وَاَبْصُرْ (۱۷) مذہب، جیسے فَكَاتِبُوهُمْ (۱۸) دعاء، جیسے رَبِّ اغْفِرْ لِي۔ بعض حضرات نے اور بھی چند معانی کا اضافہ کیا ہے، مثلاً اذن کے لئے بھی امر آتا ہے، جیسے اَدْخُلْ (جو دروازہ کھٹکھٹائے) اسی طرح انذار کے لئے تکذیب کے لئے، تفویض کے لئے، مشورۃ کے لئے دیکھیے، حاشیہ البتانی علی جمع الجوامع، ج ۲، ص ۳۷۴۔

**النحو واللفظ:** ایستار باب افعال کا مصدر حکم کا بجالانا، ولایت (ض) والی ہونا اَذَرُ باب افعال سے ماضی کا واحد مذکر غائب اَنْی اَفَاضَ شایب واحد شُؤبُوب بارش کی پوچھا رِیْعَم واحد النعمۃ۔

### فصل الْأَمْرُ بِالْفِعْلِ لَا يَقْتَضِي التَّكْرَارَ .

#### ترجمہ

امر بالفعل (کسی کام کا حکم کرنا) تکرار کا تقاضا نہیں کرتا یعنی فعل مامور بہ کو بار بار ادا کرنے کا تقاضا نہیں کرتا۔

**تشریح:** اس بارے میں اختلاف ہے کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے یا نہیں تو اس سلسلہ میں چار قول ہیں پہلے آپ حضرات تکرار کی تعریف ملاحظہ فرمائیے التَّكْرَارُ هُوَ الْفِعْلُ مَرَّةً بَعْدَ أُخْرَى یعنی ایک کام کو بار بار کرنا، نیز یہ بھی ملحوظ رہے کہ امر سے مراد یہاں امر مطلق ہے یعنی جو عموم و خصوص کے قرینہ سے خالی ہونہ کہ امر مقید، کیوں کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ظاہر ہے کہ اگر کسی جگہ قید مکرر ہوگی تو مقید بھی مکرر ہو جائے گا۔

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے، ابو الخلق شافعی کا بھی یہی مسلک ہے، یہ حضرات ایک حدیث شریف سے استدلال کرتے ہیں کہ امر کا موجب مقتضی تکرار ہے۔

**حدیث:** عن ابی ہریرۃ قَالَ خَطَبَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ فَرَضَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ الْحَجَّ فَحُجُّوا فَقَالَ رَجُلٌ أَكُلْتُ عَامًا يَا رَسُولَ اللَّهِ فَسَكَتَ حَتَّى قَالَهَا ثَلَاثًا فَقَالَ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لو قلت نعم لوجبت وما استطعتم (نور الانوار کے حاشیہ ص ۳۰ پر یہ حدیث دوسری طرح سے مروی ہے) اس حدیث سے اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ حُجُّوا صیغہ امر ہے، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد فرمادینے کے بعد حضرت اقرع نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! کیا ہر سال حج فرض ہے یا اسی ایک سال؟ دیکھئے حضرت اقرع اہل زبان تھے انہوں نے صیغہ امر سے تکرار سمجھا، تبھی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ حج کی یہ فرضیت ہر سال کے لئے ہے یا محض ایک سال کے لئے؟ اقرع بن حابرؓ باوجودیکہ اہل زبان تھے اگر اس صیغہ امر سے تکرار نہ سمجھتے اور اس حکم میں دشواری نہ سمجھتے تو استفسار کی نوبت ہی نہ آتی، احناف چونکہ امر میں تکرار کے قائل نہیں ہیں اس لئے احناف کی طرف سے استدلال مذکور کا جواب یہ ہے کہ سائل کے ذہن میں سوال کا داعیہ اس لئے نہیں پیدا ہوا کہ انہوں نے صیغہ امر سے تکرار سمجھا تھا بلکہ ان کے ذہن میں دو چیزیں مشتبہ ہو گئیں تھیں کہ حج کا سبب دیگر عبادات نماز، روزے کی طرح وقت ہے یا بیت اللہ، اگر وقت متعین ہے مثلاً شوال، ذی قعدہ، ذی الحجہ تو یہ وقت ہر سال آتا ہے تو حج بھی ہر سال کرنا پڑے گا اور اگر حج کا سبب بیت اللہ ہے تو چونکہ بیت اللہ ایک ہے تو حج بھی عمر بھر میں ایک ہی دفعہ واجب ہو گا چنانچہ اس اشتباہ کی بناء پر استفسار کی نوبت آئی، دوسری بات یہ ہے کہ جواب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر میں نعم کہہ دیتا تو ہر سال حج فرض ہو جاتا اور تمہیں دشواری ہوتی، معلوم ہوا کہ ہر سال حج کی فرضیت لفظ نعم سے ہوتی نہ کہ امر سے، وقیل ان السائل هو سراقہ (المتوحد والتوحد ص ۲۳۷)

۲۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ امر تکرار کا تقاضہ تو نہیں کرتا مگر تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔

**فائدہ:** محتمل اور مقتضی میں فرق: مقتضی وہ ہے جو بلا نیت ثابت ہو اور محتمل وہ ہے جو نیت کرنے سے ثابت ہو امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ اضرب مختصر ہے اطلب منك ضرباً کا اور ضرباً نکرہ فی الاثبات اگرچہ خاص ہے مگر عموم کا احتمال رکھتا ہے تو مطول عبارت کا جو مختصر ہے یعنی اضرب وہ بھی نکرہ فی الاثبات یعنی مصدر کو شامل ہو گا لہذا اضرب میں بھی عموم و تکرار کا احتمال ہو گیا، احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ وہ احتمال جو ناشی بلا دلیل ہو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔

۳۔ بعض احناف وشوافع کا قول یہ ہے کہ اگر امر معلق بالشرط ہو، جیسے وان كنتم جنبا فاطهروا یا موصوف بالصفة ہو جیسے الزانية والزانی فاجلدوا الخ تو تکرار کا تقاضہ کرتا ہے، تفصیل نور الانوار میں ہے۔

الجواب: یہاں تکرار صیغہ امر کے ذریعہ سے نہیں ہے بلکہ یہاں شرط اور وصف بمنزلہ علت کے ہو گئے ہیں اور علت کے لئے معلول کا وجود ضروری ہے اس لئے تکرار ہوا، بالفاظ دیگر یہاں تکرار امر کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ تکرار سبب کی بناء پر ہے یعنی تجدید سبب کی بناء پر ہے۔

۴۔ احناف کا مذہب یہ ہے کہ امر نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے خواہ امر معلق بالشرط یا موصوف بالصفة ہی کیوں نہ ہو لہذا افضل مامور بہ کہ ایک بار بجالانا کافی ہے نہ کہ بار بار اور اس کی دلیل آنے والی عبارت

میں لَآءُ الامر بالفعل طلب تحقیق الفعل علی سبیل الاختصار سے بیان کی جائے گی۔

وَلِهَذَا قُلْنَا لَوْ قَالَ طَلَّقَ امْرَأَتِي فَطَلَّقَهَا الْوَكِيلُ ثُمَّ تَزَوَّجَهَا الْمُوَكَّلُ لَيْسَ لِلْوَكِيلِ أَنْ يُطَلِّقَهَا بِالْأَمْرِ الْأَوَّلِ ثَانِيًا وَلَوْ قَالَ زَوْجَنِي امْرَأَةً لَا يَتَنَوَّلُ هَذَا تَزْوِيجًا مَرَّةً بَعْدَ أُخْرَى وَلَوْ قَالَ لِعَبْدِهِ تَزَوَّجَ لَا يَتَنَوَّلُ ذَلِكَ إِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً لِأَنَّ الْأَمْرَ بِالْفِعْلِ طَلَبُ تَحْقِيقِ الْفِعْلِ عَلَى سَبِيلِ الْإِخْتِصَارِ فَإِنَّ قَوْلَهُ اضْرِبْ مُخْتَصَرٌ مِنْ قَوْلِهِ افْعَلْ فِعْلًا الضَّرْبُ وَالْمُخْتَصَرُ مِنَ الْكَلَامِ وَالْمُطَوَّلُ سَوَاءٌ فِي الْحُكْمِ ثُمَّ الْأَمْرُ بِالضَّرْبِ أَمْرٌ بِجِنْسٍ تَصَرُّفٌ مَعْلُومٌ وَحُكْمٌ اِسْمُ الْجِنْسِ أَنْ يَتَنَوَّلَ الْأَذْنَى عِنْدَ الْإِطْلَاقِ وَيَحْتَمِلُ كُلُّ الْجِنْسِ.

### ترجمہ

اور اسی وجہ سے کہ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا ہم نے کہا کہ اگر کوئی مکلف آدمی دوسرے سے کہے طَلَّقَ امْرَأَتِي تو میری بیوی کو طلاق دیدے پس وکیل نے اس کو طلاق دیدی پھر موکل نے یعنی مطلقہ کے شوہر نے دوبارہ اسی عورت سے نکاح کر لیا تو وکیل کے لئے یہ اجازت نہیں ہے کہ وہ اس عورت کو امر اول یعنی موکل کے حکم اول طَلَّقَ امْرَأَتِي کی وجہ سے دوبارہ طلاق دے (کیونکہ امر بالفعل تکرار کا تقاضا نہیں کرتا) اور اگر کوئی آدمی دوسرے سے کہے زَوْجَنِي امْرَأَةً تو کسی عورت سے میری شادی کرادے تو یہ حکم ایک مرتبہ کے بعد دوسری مرتبہ شادی کرانے کو شامل نہ ہوگا، (کیونکہ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا) وَلَوْ قَالَ لِعَبْدِهِ الْخ اور اگر مولیٰ نے اپنے غلام سے تزوج کہا کہ تو (اپنی) شادی کر لے تو یہ (امر بالتزوج) ایک مرتبہ کے علاوہ شادی کرنے کو شامل نہ ہوگا (کیونکہ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا) لِأَنَّ الْأَمْرَ بِالْخ (دلیل) اس لئے کہ امر بالفعل مختصر طور پر فعل مامور بہ کے بجالانے کو طلب کرنا ہے کیونکہ قائل کا قول اضْرِبْ اس کے قول افْعَلْ فِعْلًا الضَّرْبُ کا مختصر ہے، اور مختصر کلام اور مطول کلام حکم میں برابر ہیں، ثم الامر بالضرب الخ پھر امر بالضرب تصرف معلوم (وہو وضع الخشبۃ او ما يقوم مقامها فی محل قابل للإیلام) کی جنس کا امر ہے و حکم اسم الجنس الخ اور اسم جنس کا حکم یہ ہے کہ وہ عند الاطلاق یعنی ایسے ہی بلا نیت بولنے کے وقت ادنیٰ کو یعنی اپنے فرد حقیقی کو شامل ہوتا ہے اور کل جنس کا بھی احتمال رکھتا ہے (یعنی اگر کل جنس یعنی اس کے فرد حکمی کی نیت کر لے تو پھر کل جنس ہی مراد ہوتی ہے)

**تشریح:** وَلِهَذَا الْخ امر چونکہ تکرار کا تقاضا نہیں کرتا اس لئے اگر کوئی شوہر دوسرے آدمی کو یہ کہے کہ میری بیوی کو طلاق دے دے پس وکیل نے طلاق دیدی پھر شوہر نے دوبارہ اسی عورت سے نکاح کر لیا تو اب وکیل کو دوبارہ امر اول کی وجہ سے اس کی بیوی کو طلاق دینے کا حق نہیں ہوگا اگر وکیل دوبارہ طلاق دے دے، تو واقعہ نہ ہوگی۔ وَلَوْ قَالَ زَوْجَنِي الْخ اگر کوئی شخص کسی کو اپنی شادی کرانے کا وکیل بنائے تو یہ ایک مرتبہ شادی کرانے کو شامل

ہوگا نہ کہ ایک مرتبہ کے بعد دوبارہ شادی کرانے کو، لہذا اگر وکیل نے ایک مرتبہ اپنے مؤکل کی شادی کرا دی تو اس کی وکالت ختم ہو جائے گی اور اب دوبارہ اس کو کسی دوسری عورت سے اس کی شادی کرانے کا کوئی اختیار نہیں ہوگا، کیونکہ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا، اسی طرح اگر کوئی مولیٰ اپنے غلام سے کہے کہ شادی کر لے تو یہ حکم ایک مرتبہ شادی کرنے کو شامل ہوگا نہ کہ مرۃ بعد مرۃ، یعنی بار بار شادی کرنے کو شامل نہ ہوگا کیونکہ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا، لِأَنَّ الْأَمْرَ الْخِ احْتِاف کی جانب سے امر کے تکرار کا تقاضا و احتمال نہ رکھنے کی دلیل یہ ہے کہ صیغہ امر سے کسی کام کا حکم کرنا اس کام کے وجود و تحقق کو اس صیغہ کے ذریعہ مختصر طریقے سے طلب کرنا ہے کیونکہ اضْرِبْ (بمعنی مار تو ایک آدمی) صیغہ امر ایک طویل عبارت یعنی اَفْعَلْ فِعْلَ الضَّرْبِ (تو ایک آدمی مارنے کا کام کر) یا اَطْلُبْ مِنْكَ الضَّرْبَ (میں تجھ سے ضرب کو طلب کرتا ہوں) کا مختصر ہے اور طویل کلام یعنی اَفْعَلْ فِعْلَ الضَّرْبِ میں علماء متفق ہیں کہ اس عبارت سے صرف ایک مرتبہ مارنے کا حکم ثابت ہوتا ہے نہ کہ تکرار، یعنی بار بار مارنے کا حکم ثابت نہیں ہوتا تو جو عبارت اس سے مختصر بنائی گئی ہے یعنی اضْرِبْ تو اس سے بھی ایک ہی مرتبہ مارنے کا حکم ثابت ہوگا نہ کہ بار بار مارنے کا، کیونکہ مختصر اور مطول کلام کا ایک ہی حکم ہوتا ہے یعنی جو معنی مطول عبارت سے ثابت ہوتے ہیں وہی معنی مختصر عبارت سے بھی ثابت ہوں گے مثلاً آپ یوں کہیں کہ مار تو، یا اس طرح کہیں کہ تو ایک آدمی مارنے کا کام کر، بات ایک ہی ہے بس فرق یہ ہے کہ مختصر کلام میں الفاظ کم ہوتے ہیں اور مطول کلام میں زیادہ۔

اب رہی یہ بات کہ مثلاً اَفْعَلْ فِعْلَ الضَّرْبِ یا اضْرِبْ میں تکرار کی نفی کس طرح ہے تو اس کی وضاحت مصنفؒ ثم الامر بالضرب سے کر رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ امر بالضرب یعنی اضْرِبْ کے ذریعہ اس کے مصدر (جو اسم جنس ہے) کی جنس یعنی مارنے کو طلب کیا گیا ہے اور مارنا ایک تصرف معلوم ہے کہ لکڑی یا اس کے قائم مقام کوئی چیز لے کر تکلیف پہنچانا، لہذا اضْرِبْ اپنے مصدر اسم جنس پر مشتمل ہے اور اسم جنس کا حکم یہ ہے کہ جب وہ مطلق بلا نیت بولا جائے تو ادنیٰ جنس یعنی اپنے فرد حقیقی کو شامل ہوتا ہے، فرد حقیقی یعنی جس کے نیچے کوئی عدد نہ ہو اور کل جنس یعنی فرد حکمی کا بھی احتمال رکھتا ہے یعنی کل مجموعہ کا، گویا فرد حقیقی (یعنی ایک) امر کا موجب ہے جو بلا نیت ثابت ہوتا ہے اور فرد حکمی بمعنی کل مجموعہ اس کا مشتمل ہے، جو نیت سے ثابت ہو جاتا ہے، اب رہا عدد یعنی تکرار تو وہ نہ تو فرد حقیقی ہے اور نہ فرد حکمی، بلکہ عدد اور فرد میں تنافی اور ضد ہے، لہذا اب بات بالکل واضح ہو گئی کہ امر کے اندر فرد حقیقی ہوتا ہے یا فرد حکمی، تکرار نہیں ہوتا۔

**فائدہ:** عدد اور تکرار دونوں شئی واحد ہیں اور عدد وہ ہے جو افراد اور اکائیوں سے مرکب ہو اور فرد وہ ہے جو افراد سے مرکب نہ ہو بلکہ اس میں تو حد ہوتا ہے وحدت حقیقی ہو یعنی فرد حقیقی یا وحدت حکمی یعنی فرد حکمی (کل مجموعہ) کیونکہ وہ بھی بمنزلہ واحد ہے اور اس پر لفظ ایک کا اطلاق ہوتا ہے، جیسے دس یا بیس افراد پر مشتمل تبلیغی جماعت کو یہ کہتے ہیں کہ یہ ایک جماعت ہے یا جیسے دس بیس چیزوں کے مجموعہ کو یہ کہہ دیتے ہیں کہ یہ ایک مجموعہ ہے۔

**فائدہ:** طلاق کے علاوہ کا فرد حکمی پوشیدہ رہتا ہے اس کا پتہ مرنے کے بعد معلوم ہو سکتا ہے مثلاً زندگی میں کتنی

چوریاں کیس، کتنے حج کئے، کتنی نمازیں پڑھیں، مرنے سے پہلے ان چیزوں کا فرد حکمی یعنی کل مقدار اور کل مجموعہ معلوم نہیں ہو سکتا، برخلاف طلاق کے کہ طلاق کا فرد حقیقی ایک طلاق ہے اور فرد حکمی تین طلاقیں۔

**ہائفہ:** جنس اور اسم جنس کے مابین فرق جنس وہ ہے جو قلیل و کثیر سب پر بولی جائے جیسے پانی کہ اس کا اطلاق ایک قطرہ پر بھی ہوتا ہے اور سمندر پر بھی، اور اسم جنس وہ ہے جو کثیر پر نہ بولا جائے، مگر علی سبیل البدلیت جیسے رجل یعنی اس میں وحدت ملحوظ رہتی ہے، وحدت حقیقی ہو یعنی ایک فرد یا وحدت حکمی ہو، چنانچہ ہر جنس، اسم جنس بھی ہوگی نہ کہ برعکس گویا ان میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے۔

لہذا جب مصدر اسم جنس ہے جس کو فرد کہتے ہیں عدد اور تکرار کا احتمال نہیں رکھتا تو فعل امر جو مصدر سے مختصر کیا گیا ہے بدرجہ اولیٰ تکرار کا احتمال نہیں رکھے گا۔

وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا إِذَا حَلَفَ لَا يَشْرَبُ الْمَاءَ يَحْتَكُ بِشُرْبِ أَذْنَىٰ قَطْرَةٍ مِنْهُ وَلَوْ نَوَىٰ بِهِ جَمِيعَ مِيَاهِ الْعَالَمِ صَحَّتْ نِيَّتُهُ وَلِهَذَا قُلْنَا إِذَا قَالَ لَهَا طَلَّقِي نَفْسِكَ فَقَالَتْ طَلَّقْتُ يَقَعُ الْوَاحِدَةُ وَلَوْ نَوَىٰ الثَّلَاثَ صَحَّتْ نِيَّتُهُ وَكَذَلِكَ لَوْ قَالَ لِأَخَرٍ طَلَّقْهَا يَتَنَاوَلُ الْوَاحِدَةَ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ وَلَوْ نَوَىٰ الثَّلَاثَ صَحَّتْ نِيَّتُهُ وَلَوْ نَوَىٰ الثَّلَاثِينَ لَا يَصِحُّ إِلَّا إِذَا كَانَتْ الْمُنْكَوْحَةُ أَمَةً فَإِنَّ نِيَّةَ الثَّلَاثِينَ فِي حَقِّهَا نِيَّةٌ بِكُلِّ الْجِنْسِ وَلَوْ قَالَ لِعَبْدِهِ تَزَوَّجْ يَقَعُ عَلَىٰ تَزَوُّجِ امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ وَلَوْ نَوَىٰ الثَّلَاثِينَ صَحَّتْ نِيَّتُهُ لِأَنَّ ذَلِكَ كُلُّ الْجِنْسِ فِي حَقِّ الْعَبْدِ.

### ترجمہ

اور اسی اصل (کہ اسم جنس عند الاطلاق ادنیٰ کو شامل ہوتا ہے اور کل جنس کا بھی احتمال رکھتا ہے) کی بناء پر ہم نے کہا جب کوئی یہ قسم کھائے کہ وہ پانی نہیں پئے گا تو وہ پانی کا ادنیٰ قطرہ پینے سے حائث ہو جائے گا اور اگر اس نے اس حلف سے دنیا کے تمام پانیوں کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی (کیونکہ اسم جنس کل جنس کا بھی احتمال رکھتا ہے، اور اب وہ حالف حائث نہیں ہوگا کیونکہ ایک آدمی دنیا کے تمام پانیوں کو نہیں پی سکتا) اور اسی وجہ سے (کہ اسم جنس عند الاطلاق ادنیٰ کو شامل ہوتا ہے اور کل جنس کا بھی احتمال رکھتا ہے) ہم نے کہا کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے طَلَّقِي نَفْسَكَ تو اپنے آپ کو طلاق دے لے پس عورت نے طَلَّقْتُ کہا کہ میں نے طلاق دے لی تو ایک طلاق واقع ہوگی اور اگر شوہر نے (اپنی بیوی کو طَلَّقِي نَفْسَكَ کہتے وقت) تین طلاقیں کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی و کَذَلِكَ الخ اور اسی طرح (یعنی مسئلہ سابقہ کی طرح یہ مسئلہ بھی اسی ضابطہ مذکورہ پر مقرر ہے کہ اسم جنس عند الاطلاق ادنیٰ کو شامل ہوتا ہے اور کل جنس کا بھی احتمال رکھتا ہے) اگر کسی شخص نے دوسرے کو کہا طَلَّقْهَا کہ تو اس کو یعنی میری بیوی کو طلاق دیدے تو اس کا قول طَلَّقْهَا عند الاطلاق یعنی ایسے ہی بلا نیت بولنے کے وقت ایک (طلاق) کو شامل ہوگا، اور اگر شوہر نے تین کی نیت



کر لی تو اس کی نیت صحیح ہوگی اور اگر شوہر نے دو کی نیت کی ہے تو یہ صحیح نہیں ہوگا (یعنی دو طلاقوں کو مراد لینا صحیح نہیں ہوگا) مگر جب منکوحہ عورت باندی ہو کیونکہ باندی کے حق میں دو کی نیت کل جنس طلاق کی نیت ہے، (کیونکہ باندی کو صرف دو ہی حلاق دی جاسکتی ہیں، لہذا باندی کے حق میں دو طلاق ایسی ہی ہیں، جیسے آزاد عورت کے حق میں تین طلاقیں) اور اگر مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا تزوُّج کہ تو شادی کر لے تو مولیٰ کا یہ قول یعنی اَمْر بالتزویج ایک عورت سے نکاح کرنے پر واقع ہوگا اور اگر مولیٰ نے دو کی نیت کر لی تو اس کی نیت صحیح ہوگی اسلئے کہ وہ (یعنی دو کا مجموعہ) غلام کے حق میں کل جنس ہے

**تشریح:** وعلیٰ هذا الخ (اس اصل اور ضابطہ کی مثالیں کہ اسم جنس عند الاطلاق ادنیٰ جنس کو اور عند البیۃ کل جنس کو شامل ہوتا ہے) مصنف بیان فرما رہے ہیں کہ اگر کوئی شخص قسم کھائے کہ میں پانی نہیں پیوں گا اور یہ جملہ اس نے بلا نیت بولا، تو پانی چونکہ اسم جنس ہے اس لئے اس کا فرد حقیقی مراد ہوگا اور وہ اقل جنس یعنی ایک قطرہ پانی پینے سے ہی حائث ہو جائے گا، اور اگر اس نے فرد حکمی یعنی دنیا کے تمام پانیوں کے مجموعہ کی نیت کر لی تو اس کی یہ نیت معتبر ہوگی اور اب یہ حالف حائث نہ ہوگا، کیونکہ دنیا کے تمام پانیوں کا پینا ممکن نہیں ہے، لہذا اس کی قسم نہیں ٹوٹی خواہ وہ کتنا ہی پانی پئے اور اس کی تمام پانیوں کی نیت کا اعتبار شرع میں اس لئے معتبر ہے کیونکہ حقیقت معذرہ کی اگر بوقت تکلم نیت کر لی جائے تو اس کا اعتبار ہوتا ہے جیسا کہ گذر چکا ہے لیکن اس کے لئے دو یا چند گلاس پانی پینے کی نیت کرنا صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ دو یا تین گلاس پانی، جنس پانی کا نہ فرد حقیقی ہے اور نہ فرد حکمی جبکہ اسم جنس صرف فرد حقیقی کو شامل ہوتا ہے یا پھر نیت کر لینے سے فرد حکمی کو شامل ہوتا ہے (عدد اور تکرار کو شامل نہیں ہوتا)

ولہذا الخ اسی قاعدہ پر متفرع کرتے ہوئے کہ اسم جنس عند الاطلاق ادنیٰ کو شامل ہوتا ہے اور کل جنس کا بھی احتمال رکھتا ہے ہم کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے اپنی عورت کو کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے لے یا کسی کو وکیل بنایا کہ تو میری بیوی کو طلاق دیدے تو وکیل نے یا عورت نے طلاق دے لی تو ایک طلاق واقع ہوگی کیونکہ طلاق اسم جنس کا فرد حقیقی ایک طلاق ہے اور اگر شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کر لی تو یہ بھی صحیح ہے کیونکہ آزاد عورت کے حق میں تین طلاق، فرد حکمی ہے یعنی کل مجموعہ طلاق ہے لہذا عورت اگر اپنے اوپر ایک ساتھ تین طلاق واقع کر لے تو درست ہے کیونکہ شوہر نے تین کی نیت کی تھی اور شوہر کو تین طلاقوں کی نیت کرنا صحیح ہے کیونکہ اسم جنس کل جنس کا بھی احتمال رکھتا ہے مگر عورت کو یہ حق نہیں ہے کہ تین طلاق ایک ایک کر کے اپنے اوپر واقع کرے اگر ایسا کرے گی تو صرف ایک طلاق واقع ہوگی کیونکہ اس صورت میں محض عدد اور تکرار پایا گیا، لیکن یہ بات یاد رہے کہ شوہر دو طلاق کی نیت نہیں کر سکتا کیونکہ دو طلاق، طلاق کا نہ فرد حقیقی ہے اور نہ فرد حکمی بلکہ خالص عدد ہے، اور مصدر اسم جنس عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہاں اگر عورت باندی ہو جس کی کل طلاق ہی دو ہیں تو دو طلاق اس کے حق میں فرد حکمی ہے یعنی کل مجموعہ دو ہی طلاق ہیں، لہذا اس کے حق میں دو طلاقوں کی نیت کرنا کل جنس طلاق کی نیت کرنا ہے اور اگر مولیٰ نے اپنے غلام کو شادی کے لئے کہا یعنی اپنے غلام سے کہا تزوُّج کہ تو اس کا یہ حکم ایک عورت کے ساتھ شادی کرنے پر محمول ہوگا اور اگر مولیٰ اپنے قول تزوُّج کے تکلم کے وقت کل جنس یعنی فرد

حکمى جو اس کے حق میں صرف دو عورتوں سے شادی کرنا ہے کی نیت کر لے تو درست ہے، کیونکہ دو عورتوں سے شادی کرنے کی نیت غلام کے حق میں کل جنس کی نیت کرنا ہے یعنی غلام کی منکوحات کی کل جنس دو ہیں۔

### اختیاری مطالعہ

**ہائندہ:** ایمان پر دوام تکرار نہیں ہے بلکہ وہ ثبات علی الایمان ہے کما قال اللہ تعالیٰ یا ایہا الذین امنوا امنوا۔ ایمان والو! ایمان پر ثابت قدم رہو۔ **اعتراض:** وار کعوا واسجدوا امر ہیں جن سے تکرار سمجھ میں آتا ہے کہ ہر ہر رکعت میں رکوع کیا جاتا ہے اسی طرح ہر ہر رکعت میں دو سجدے فرض ہیں۔

**الجواب:** رکوع اور سجدے کی نصوص مجمل تھیں جن کی تفصیل حدیث میں بیان کی گئی ہے کہ ہر رکعت میں ایک رکوع ہے اور دو سجدے۔ **اعتراض:** اس سے قبل مقتضی کی بحث میں انت طالق کہنے کی شکل میں طلاقاً مصدر کو اقتضاء مقدر مانا گیا تھا اور بوقت تکلم شوہر کے لئے دو یا تین طلاقیں کی نیت کرنا صحیح نہ تھا، اور یہاں امر کی بحث میں طلقی نفسک کے اندر مصدر سے تین طلاقیں کی نیت کرنا صحیح ہے تو ایسا کیوں؟ **الجواب:** جواب سمجھنے سے پہلے چند ضابطے سماعت فرمائیے:

**ضابطہ ۱:** جو چیز اقتضاء ثابت ہوتی ہے، وہ عموم کا تقاضا نہیں کرتی، بلکہ بقدر ضرورت ثابت ہوتی ہے۔

**۲:** جو چیز لفظ ثابت ہوتی ہے، اس کے اندر عموم جاری ہو سکتا ہے، اور یہ چیز الضرورة تقدر بقدر الضرورة کے تحت نہیں آتی۔ (کافی الاصول) ۲ طلاق کے باب میں ایک ہی طلاق کا واقع ہونا، عموم کا جاری نہ ہونا ہے، اور ایک سے زائد کا واقع ہونا عام عموم کا جاری ہونا ہے، پھر کسی لفظ کے لغت کے اعتبار سے ثابت ہونے کا معنی یہ ہے کہ وہ لفظ حقیقت کے اعتبار سے کیا ہے، اور اس کا مشتق منہ کیا ہے؟ اور اقتضاء ثابت ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ شرعاً اس جملہ کو شرعی جملہ بنانے کے لئے کسی لفظ یا جملہ کو مقدر مانا جائے، خواہ لغت کے اعتبار سے اپنی جگہ صحیح ہو، جیسا کہ درج ذیل مسائل سے واضح ہو جائے گا:

عرض ہے کہ ”انت طالق“ اقتضاء کے قبیل سے ہے، لغت کے قبیل سے نہیں ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ انت طالق جملہ خبریہ ہے، اور اس کا مطلب یہ سمجھ میں آتا ہے کہ شوہر نے اس سے پہلے بیوی کو طلاق دے دی ہے، اور اب اس جملہ خبریہ کے ذریعہ خبر دے رہا ہے، گویا پورا جملہ اس طرح ہے انت طالق لانی طلقك قبل هذا اور آپ کو یہ اچھی طرح معلوم ہے کہ باب طلاق میں خبر، مطلوب نہیں ہے، بلکہ مطلوب انشاء ہے، اس لئے عورت کو ایسی صفت سے متصف کرنا مقصود ہے جس سے وہ پہلے متصف نہیں تھی، اور یہی انشاء کا مفہوم ہے، لہذا شرعاً اس جملہ ”انت طالق“ کو انشاء مان لیا گیا ہے، اور خبر کا مفہوم ختم کر دیا گیا، اور انشاء بنانے کے لئے ”لانی طلقك“ کو مقدر مانا گیا، اور شرعاً مقدر مانا ہی اقتضاء ہے، نیز طالق صیغہ صفت ہے اور اس سے طلاق کا وقوع اسی وقت درست ہوگا جبکہ اس صفت کے مشتق منہ یعنی مصدر طلاق کو مقدر مانا جائے ورنہ شرعاً اس سے وقوع طلاق صحیح نہ ہوگا، جب یہ ثابت ہو گیا کہ اس کا تعلق اقتضاء سے ہے نہ کہ لغت سے، تو اب اس کے اندر حسب ضابطہ عموم جاری نہیں ہوگا بلکہ بقدر ضرورت ایک ہی طلاق مراد لینے کی اجازت ہوگی۔

اور طلقی نفسک کا تعلق لغت محض سے ہے نہ کہ اقتضاء سے، اس لئے کہ یہ صیغہ امر ہے اور یہ مختصر ہے اطلب منك الفعل سے، اور یہی امر کی حقیقت لغوی ہے، اور یہ لغوی حقیقت اس لئے ہے کہ شریعت نے اس کو مقدر نہیں مانا ہے کہ کوئی مفہوم شرعی مراد لیا جائے، بلکہ امر کی شروع ہی سے یہی حقیقت ہے۔

پھر کس طرح اس کا تعلق قاعدہ الضرورة تقدر بقدر الضرورة سے ہو سکتا ہے، اور جب ایسا نہیں ہے تو پھر اس کے

اندر عموم جاری ہوگا، اور جتنا چاہیں، مراد (بوقت نیت) لے سکتے ہیں، لیکن چونکہ اس کی حقیقت میں اسم جنس (مصدر) ہے، اس لئے دو ہی صورت ہو سکتی ہیں، یا تو ادنیٰ فرد مراد ہو، اور یہ بلا نیت کے مراد ہوتا ہے، اور یا اعلیٰ فرد مراد ہو، جو محتمل ہوتا ہے اور بوقت نیت مراد ہوتا ہے، اور طلاق میں ادنیٰ فرد ہے ”ایک“ اور اعلیٰ فرد ہے ”تین“ لہذا طلقی نفسک میں تین کی نیت بھی کی جاسکتی ہے، اور انت طالق میں کسی عدد کی نیت نہیں کی جاسکتی۔ (کلمہ من نور الانوار وحامی و اصول الشاشی من اصول الفقہ بحث اقتضاء النص)

**النحو واللغة:** يَشْرَبُ (س) يَخْنُثُ (س) فِي يَمِينِهِ حِنْثًا قَسَمَ تَوَرَّثًا اِدْنِي قَطْرَةَ اِضَافَةِ الصِّفَةِ اِلَى الْمَوْصُوفِ مِيَاهُ مَاءٍ كِي جَمْعِ يَقَعُ الْوَاحِدَةُ اَيِ الطَّلَاقِ الْوَاحِدَةُ طَالِقٌ عَوْرَتِ كِي مَخْصُوصِ صِفَتِ هِيَ اس لَئِ اس لَفْظِ كَوْنِ كَرْمُونِثِ دُونِ طَرَحِ اسْتِعْمَالِ كَرْنَا دَرَسْتُ هِيَ جِيسے عَوْرَتِ كے لَئِ حَامِلًا وَحَامِلَةً اسْتِعْمَالِ كَرْنَا دُونِ دَرَسْتُ هِيَ۔

وَلَا يَتَأْتِي عَلَى هَذَا فَضْلُ تَكَرُّارِ الْعِبَادَاتِ فَإِنَّ ذَلِكَ لَمْ يَثْبُتْ بِالْأَمْرِ بَلْ بِتَكَرُّارِ أَسْبَابِهَا الَّتِي يَثْبُتُ بِهَا الْوُجُوبُ وَالْأَمْرُ لَطَلْبِ آدَاءِ مَا وَجَبَ فِي الذِّمَّةِ بِسَبَبِ سَابِقٍ لَا لِإثْبَاتِ أَصْلِ الْوُجُوبِ وَهَذَا بِمَنْزِلَةِ قَوْلِ الرَّجُلِ إِذْ ثَمَنَ الْمَبِيعِ وَإِذْ نَفَقَةَ الزَّوْجَةِ فَإِذَا وَجَبَتِ الْعِبَادَةُ بِسَبَبِهَا فَتَوَجَّهَ الْأَمْرُ لِآدَاءِ مَا وَجَبَ مِنْهَا عَلَيْهِ ثُمَّ الْأَمْرُ لَمَّا كَانَ يَتَنَاوَلُ الْجِنْسَ يَتَنَاوَلُ جِنْسَ مَا وَجَبَ عَلَيْهِ وَمِثَالُهُ مَا يَقَالُ إِنَّ الْوَاجِبَ فِي وَقْتِ الظُّهْرِ هُوَ الظُّهْرُ فَتَوَجَّهَ الْأَمْرُ لِآدَاءِ ذَلِكَ الْوَاجِبِ ثُمَّ إِذَا تَكَرَّرَ الْوَقْتُ تَكَرَّرَ الْوَاجِبُ فَيَتَنَاوَلُ الْأَمْرُ ذَلِكَ الْوَاجِبَ الْآخَرَ ضَرُورَةً تَنَاوَلَهُ كُلُّ الْجِنْسِ الْوَاجِبِ عَلَيْهِ صَوْمًا كَانَ أَوْ صَلَوةً فَكَانَ تَكَرُّارُ الْعِبَادَةِ الْمُتَكَرِّرَةِ بِهَذَا الطَّرِيقِ لَا بِطَرِيقِ أَنَّ الْأَمْرَ يَقْتَضِي التَّكَرُّارَ .

### ترجمہ

اور اس اصل پر کہ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا تکرار عبادات کے مسئلہ کا اعتراض وارد نہ ہوگا کیونکہ وہ یعنی تکرار عبادات، امر کی وجہ سے ثابت نہیں ہوا بلکہ عبادات کے اُن اسباب کے مکرر ہونے سے (تکرار ثابت ہوتا ہے) کہ جن اسباب سے وجوب ثابت ہوتا ہے (نفس وجوب نہ کہ وجوبِ آداء) اور امر اس عبادت کی ادائیگی کو طلب کرنے کے لئے ہے جو سبب سابق کی وجہ سے ذمہ میں واجب ہوئی ہے نہ کہ اصل وجوب کو ثابت کرنے کے لئے اور یہ (یعنی امر کا اس چیز کی ادائیگی کو طلب کرنا جو سبب سابق سے ذمہ میں واجب ہے) آدمی کے قول آذِ ثَمَنِ الْمَبِيعِ اور آذِ نَفَقَةِ الزَّوْجَةِ کے درجہ میں ہے ”بیع کا ثمن ادا کر، اور بیوی کا نفقہ ادا کر، پس جب عبادت اپنے سبب کی وجہ سے واجب ہوگئی تو امر اُس عبادت کی ادائیگی (کی طلب) کے لئے متوجہ ہوگا جو اس (مکلف) پر واجب ہوئی ہے۔

ثم الامر الخ پھر امر جب جنس کو شامل ہوتا ہے تو اس چیز کی جنس کو شامل ہوگا جو اس پر واجب ہوئی ہے (گویا کل جنس کو) اور اس کی مثال (ای الامر يتناول جنس ما وجب، (۲) وهو أى الامر لطلب آداء ما وجب) وہ ہے جو بیان کیا جاتا ہے کہ واجب ظہر کے وقت میں وہ ظہر ہے پس امر اس واجب کی ادائیگی کے لئے متوجہ ہوگا (جو

ذمہ میں واجب ہے مثلاً ظہر کے وقت میں ظہر) پھر جب وقت مکرر ہوگا تو واجب بھی مکرر ہوگا، پس امر اس واجب آخر (مثلاً آئندہ کل کی ظہر) کو بھی شامل ہوگا امر کے اس جنس کے کل کو شامل ہونے کی وجہ سے جو اس پر (مکلف پر) واجب ہے خواہ وہ واجب روزہ ہو یا نماز، پس بار بار آنے والی عبادت کا تکرار اس طریقے سے ہے نہ کہ اس طریقے سے کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے۔

**تشریح:** اعتراض کا جواب: ولایتائی الخ سے مذہب صحیح پر وارد شدہ اعتراض کا جواب دے رہے ہیں **اعتراض:** احناف کے نزدیک امر جب نہ تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے تو عبادات مثلاً نماز، روزہ، زکوٰۃ وغیرہ میں تکرار کیوں ہے یعنی اَقِمُوا الصَّلَاةَ صِيغَةُ امْرٍ سے ہر روز پانچ نمازیں پڑھنا واجب ہے اور آتُوا الزَّكَاةَ صِيغَةُ امْرٍ سے صاحب نصاب پر ہر سال زکوٰۃ دینا واجب ہے اور فَلْيُضْمِ صِيغَةُ امْرٍ کی وجہ سے ہر سال روزہ رمضان رکھنے واجب ہیں، لہذا اس تکرار عبادات سے تو یہی ثابت ہوتا ہے کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے اور احناف کا مسلک اس سلسلے میں صحیح نہیں ہے۔

**الجواب:** احناف کا بیان کردہ ضابطہ اپنی جگہ بالکل صحیح ہے کہ امر نہ تکرار کا مقتضی ہے اور نہ محتمل، رہا عبادات کا تکرار تو یہ تکرار امر کے صیغوں کی وجہ سے نہیں ہوا بلکہ عبادات کے ان اسباب و اوقات کے تکرار سے یہ تکرار پیدا ہوا ہے کہ جن اسباب سے عبادات کا نفس وجوب ثابت ہوتا ہے اور اسباب کے تکرار سے عبادات کا تکرار اس لئے ہوتا ہے، کیونکہ سبب کا تکرار سبب کے تکرار پر دلالت کرتا ہے لہذا نماز کا سبب وقت ہے قرآن میں ہے اِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا (بے شک نماز مومنین پر فرض ہے وقت متعین میں، پ ۶) مثلاً نماز ظہر کے لئے امر خداوندی ہے اَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ کہ سورج ڈھلنے کے بعد نماز ظہر پڑھو اسی طرح دیگر نمازوں کے لئے امر خداوندی ہے اَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ اسی طرح سولہویں پارہ میں ہے فَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ (نماز فجر) وَقَبْلَ غُرُوبِهَا (ظہر و عصر) وَمِنْ آثَاءِ اللَّيْلِ (مغرب و عشاء) وَأَطْرَافِ النَّهَارِ (مزید تاکید کے لئے) لہذا عبادات کا تکرار ان کے اسباب کی وجہ سے ہے اور صیغہ امر تو اس چیز کی ادائیگی کو طلب کرنے کے لئے ہے جو سبب سابق (مثلاً وقت) کی وجہ سے ذمہ میں ثابت ہو چکی ہے نہ کہ اصل وجوب کو ثابت کرنے کے لئے، لہذا اسباب سے نفس وجوب ہوگا، اور امر کے صیغہ کی وجہ سے وجوب اداء، لہذا اَقِمُوا الصَّلَاةَ کے معنی انا اطلب منکم اداء ما وجب فی ذمتکم بسبب الوقت السابق کے ہیں، اسی طرح روزہ رمضان کا سبب ماہ رمضان کی آمد ہے جس کو فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيُضْمِ سے بیان کیا ہے اور حدیث میں ہے صُومُوا شَهْرَكُمْ (الحدیث) (بدائع الصنائع، ص ۲۰۹، ج ۲) لہذا شہر و شہر سے نفس وجوب اور صیغہ امر سے وجوب اداء ہوگا، اسی طرح زکوٰۃ کہ اس کا سبب نصاب زکوٰۃ ہے اور حج کا سبب بیت اللہ ہے اور بیت اللہ چونکہ ایک ہے لہذا زندگی میں حج بھی ایک ہی مرتبہ واجب ہے، معلوم ہوا کہ عبادات کا تکرار ان کے اسباب کی وجہ سے ہے نہ

کہ صیغہ امر کی وجہ سے کیونکہ اگر امر کی وجہ سے تکرار ہوتا تو ہر وقت عبادت کا کرنا ضروری ہوتا، کیونکہ امر کا دوام اس بات کو چاہتا ہے کہ تمام وقت عبادت میں مصروف رہیں، اور یہ بالا جماع باطل ہے اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اسباب عبادات سے عبادات کا نفس وجوب ہو یعنی عبادات ذمہ میں واجب ہو گئیں، پھر سبب کے موجود ہونے کے وقت صیغہ امر اس واجب کی ادائیگی کی طلب کے لئے متوجہ ہوگا جو سبب سابق کی بناء پر ذمہ میں ثابت ہو چکا تھا نہ کہ اصل وجوب کو ثابت کرنے کے لئے جیسے اس کی مثال آپ اس طرح سمجھئے کہ بیع سے ثمن بیع کا اور نکاح سے نفقہ کا نفس وجوب ثابت ہو جاتا ہے پھر بالتح کا اذ ثمن المبیع سے اور قاضی یا زوجہ کا اذ نفقۃ الزوجۃ صیغہ امر سے اس واجب کا مطالبہ کرنا ہے جو محض بیع اور نکاح سے ذمہ میں واجب ہو گیا تھا یعنی ثمن اور نفقہ؛ اور اس کو وجوب ادا کہتے ہیں، لہذا اذ ثمن المبیع کے معنی یہ ہیں انا اطلب منك اداء الثمن الذی وجب لی فی ذمتک بسبب البیع السابق علی الاداء، گویا وجوب کی دو قسمیں ہیں ۱۔ نفس وجوب یعنی ذمہ میں محض کسی چیز کا واجب ہونا ۲۔ وجوب اداء یعنی اس واجب شدہ چیز کو بجالانا، لہذا اب بات بالکل واضح ہو گئی کہ اسباب سے نفس وجوب ہوگا اور امر، واجب فی الذمہ کی ادائیگی کی طلب کے لئے ہوگا۔

**اعتراض:** اب کوئی اعتراض کر سکتا ہے کہ یہ تو مسلم ہے کہ سبب کے تکرار سے نفس وجوب کا تکرار ہو گیا مگر وجوب ادا تو صیغہ امر سے ہی ثابت ہوتا ہے تو وجوب ادا کا تکرار تو صیغہ امر سے ہی ہو رہا ہے، تو اعتراض بدستور باقی ہے کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے تو اس کا جواب مصنفؒ ثم الامر لما كان يتناول الجنس الخ سے دے رہے ہیں، جس کی طرف احقر نے گذشتہ صفحات میں بھی اشارہ کر دیا یعنی مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جب امر جنس کو شامل ہوتا ہے تو اس چیز کی تمام جنس کو شامل ہوگا جو ذمہ میں واجب ہوئی یعنی زندگی بھر کی تمام نمازوں، تمام روزوں، اور تمام زکوٰۃ کو امر شامل ہوگا مثلاً اقم الصلوة لدلوك الشمس میں صیغہ امر سے کل نمازیں زندگی بھر کی ذمہ میں واجب ہو گئیں کیونکہ صیغہ امر مصدر پر مشتمل ہوتا ہے اور مصدر اسم جنس ہے جو اقل جنس یعنی فرد حقیقی پر بلائیت اور کل جنس یعنی فرد حکمی (کل مجموعہ) پر نیت کے ساتھ دلالت کرتا ہے گویا اقم الصلوة سے اللہ کی مراد یہ ہے کہ اقم جميع الصلوات التي وجبت عليك في جميع العمر وقت دلوك الشمس، لہذا زندگی بھر کی ظہر کی تمام نمازیں دلوك شمس کے وقت ذمہ میں واجب ہو گئیں گویا اقم الصلوة میں صلوٰۃ کا فرد حکمی یعنی کل جنس صلوٰۃ مراد ہے اور فرد حقیقی بالاتفاق مراد نہیں ہے اسی پر تمام عبادات کو قیاس کیجئے پھر سبب صلوٰۃ یعنی وقت موجود ہونے کے وقت اسی سابق امر کی وجہ سے وجوب ادا کا مطالبہ ہوگا کیونکہ موجودہ نماز اس سابق امر کی کل جنس کا ایک فرد ہے جس کو سابق امر شامل ہے لہذا وہ سابق امر اس واجب کی ادائیگی کی طلب کے لئے ہے جو ذمہ میں واجب تھا جو جنس جمع صلوٰۃ کا ایک فرد ہے اسی طرح روزہ کا سبب یعنی ماہ رمضان کے موجود ہونے کے وقت وجوب ادا کی طلب کے لئے سابق امر کا تقاضہ ہے کہ روزہ رکھو اسی طرح زکوٰۃ کا سبب موجود ہونے کے وقت اسی سابق امر کا تقاضہ ہے کہ زکوٰۃ دو جو پہلے سے ذمہ میں واجب ہے لہذا مصنفؒ فرماتے

ہیں کہ جب امر جنس کو شامل ہوتا ہے تو امر اس چیز کی کل جنس کو شامل ہوگا جو بندہ مکلف پر واجب ہے یعنی تمام عمر کی نمازیں اور تمام عمر کے روزے اور تمام عمر کی زکوٰۃ وغیرہ لہذا جب ایک ہی صیغہ سے کل جنس خواہ روزہ ہو یا نماز یا زکوٰۃ ذمہ میں واجب ہوگی تو اب یہ اعتراض نہ ہوگا کہ امر کی وجہ سے وجوب ادا کا تکرار ہو رہا ہے۔

اسی مفہوم کو مصنفؒ نے ومثاله ما یقال الخ کے ذریعہ بیان کیا ہے کہ مثلاً ظہر کے وقت میں ظہر کی نماز واجب ہوگی گویا وقت کی وجہ سے نفس وجوب ہو گیا پھر صیغہ امر اس واجب کی ادائیگی کے لئے متوجہ ہوگا پھر جب وقت مکرر ہوگا مثلاً آئندہ کل کے دن میں وقت ظہر تو واجب بھی مکرر ہوگا یعنی آئندہ دن کی ظہر، پس گویا وہی امر اول اقم الصلوٰۃ لدلوك الشمس اس واجب آخر یعنی آئندہ کل کی ظہر کو بھی شامل ہے اس کے کل جنس واجب (روزہ ہو یا نماز) کو شامل ہونے کی وجہ سے یعنی وہی صیغہ امر اس تمام جنس کو شامل ہے جو بندہ مکلف پر واجب ہے، لہذا عبادات کا تکرار اس طریقے سے ہے نہ کہ اس اعتبار سے کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے۔

**فائدہ:** نور الانوار میں ہے کہ ہر نماز کے وقت اللہ کی طرف سے نیا خطاب متوجہ ہوتا ہے مثلاً ایک نماز کے وقت ایک امر، پھر دوسری نماز کے وقت نیا امر علیٰ ہذا القیاس، اسی طرح روزہ اور زکوٰۃ کو سمجھ لیجئے، تو وجوب اداء کا تکرار ان نئے نئے امر کی وجہ سے ہے نہ کہ اس وجہ سے کہ امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے۔

**النحو والبلغۃ:** یتأتی باب تفعل سے مضارع صوماً کان او صلوٰۃ صوماً کان فعل ناقص کی خبر مقدم ہے توجہ باب تفعل سے ماضی یتناول باب تفاعل سے مضارع۔

**فصل:** الْمَأْمُورُ بِهِ نَوْعَانِ مُطْلَقٌ عَنِ الْوَقْتِ وَمُقَيَّدٌ بِهِ وَحُكْمُ الْمُطْلَقِ أَنْ يَكُونَ الْإِدَاءُ وَاجِبًا عَلَى التَّرَاجُحِ بِشَرْطِ أَنْ لَا يَفُوتَهُ فِي الْعُمُرِ.

### ترجمہ

مأمور بہ کی دو قسمیں ہیں ۱۔ مطلق عن الوقت ۲۔ مقید بالوقت اور مطلق کا حکم یہ ہے کہ مأمور بہ کی ادائیگی تاخیر (کے جواز) کے ساتھ واجب ہو اس شرط کے ساتھ کہ مأمور بہ اس سے (یعنی مکلف سے) عمر بھر میں فوت نہ ہو۔

**تشریح:** مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مأمور بہ یعنی جس کام کا بندہ کو حکم دیا گیا ہے، دو قسم پر ہے ۱۔ مطلق عن الوقت یعنی وہ مأمور بہ جس کے لئے وقت کی ایسی کوئی قید اور تحدید نہ ہو کہ اگر وقت نکل جائے تو مأمور بہ بھی فوت ہو جائے اور وقت معین کے نکل جانے کے بعد اس کی ادائیگی قضاء قرار دے دی جائے بلکہ اس کے اندر اطلاق ہوتا ہے کہ جب بھی اداء کرے گا اداء ہی شمار ہوگا نہ کہ قضاء، البتہ ادائیگی میں جلدی کرنا مستحب ہے کہ فوت نہ ہونے پائے، اس کی مثال زکوٰۃ اور صدقہ فطر ہے کہ صاحب نصاب پر سال گزرنے کے بعد زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے اور یوم الفطر شروع ہونے کے بعد صدقہ الفطر واجب ہو جاتا ہے مگر جب بھی زکوٰۃ اور صدقہ الفطر کو اداء کرے گا تو ادا ہی مانا جائے گا نہ کہ قضاء کیونکہ ان

کی ادائیگی مطلق ہے جب جی چاہے ادا کر دے مگر جلدی کرنا مستحب ہے، اسی طرح کفارات اور نذر مطلقہ کا حال ہے کہ ان کو بھی تاخیر کے ساتھ ادا کرنا جائز ہے۔

۲۔ مقید بالوقت: یعنی وہ مامور بہ کہ جس کے لئے وقت کی قید اور تعیین ہو کہ اگر وہ وقت گزر جائے اور ختم ہو جائے تو وہ مامور بہ قضاء بن جائے نہ کہ ادا جیسے نماز اور روزہ رمضان، کہ وقت صلوٰۃ اور وقت صوم یعنی رمضان گزر جانے کے بعد یہ مامور بہ قضا مانا جائے گا نہ کہ ادا اور بندہ گنہگار ہوگا اسی کا دوسرا نام موقت بھی ہے۔

**فائدہ:** زکوٰۃ کا سبب بقدر نصاب مال ہونا ہے اور شرط حولانِ حول ہے اور صدقۃ الفطر کا سبب راس یعنی ذات ہے اور شرط یوم الفطر ہے۔

**مطلق کا حکم:** وحکم المطلق الخ ہمارے اور امام تہافتی کے نزدیک مامور بہ مطلق کو علی الفور ادا کرنا واجب نہیں ہے بلکہ اس میں تاخیر کی اجازت ہے بشرطیکہ عمر بھر میں وہ مامور بہ فوت نہ ہونا چاہئے، لہذا اگر موت واقع ہونے کا ظن غالب ہو جائے تو اب علی الفور مامور بہ کو بجائنا ضروری ہوگا، اگر اتنی تاخیر کر دی کہ آخری لمحات عمر میں بھی مامور بہ کو ادا نہ کیا اور مر گیا تو گنہگار ہوگا، رہا اچانک موت کا آجانا تو اس پر حکم کا مدار نہیں ہے کیونکہ ایسا کم ہی ہوتا ہے، لہذا ظن غالب بمنزلہ علم ہوگا تو جب اس کو یہ ظن ہو کہ موت قریب ہے تو مامور بہ مطلق کو ادا کرنا ضروری سمجھے، کتاب کی عبارت ان یکون الاداء واجبا علی التراخی میں تراخی کا مطلب یہ ہے کہ مامور بہ کی ادائیگی میں تاخیر جائز ہے، یہ مطلب نہیں کہ تاخیر واجب ہے اور ہمارے احناف میں سے امام کرخی، ابو یوسف اور بعض شوافع کے نزدیک مامور بہ مطلق کو علی الفور ادا کرنا واجب ہے کیونکہ امر کے متوجہ ہونے کے بعد یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ مخاطب فی الفور اس کی ادائیگی کرے، گویا امر وجوب فعل کا بقدر امکان اول وقت میں تقاضا کرتا ہے، لہذا تاخیر کرنے سے گنہگار ہوگا مگر یہ گنہگار ہونا موقوف رہے گا یعنی اگر اس مامور بہ کو تاخیر سے ادا کر لیا تو جب ادائیگی پائی گئی تو وہ گناہ ساقط ہو جائے گا، امام کرخی فرماتے ہیں کہ خاص طور سے زکوٰۃ ادا کرنے میں جلدی کرنی چاہیے کیونکہ زکوٰۃ کا مقصد فقیر کی حاجت روائی ہے، ہمارے طرف سے جواب یہ ہوگا کہ علی الفور کی قید صیغہ امر کے مدلول پر زیادتی ہے مگر ادائیگی مامور بہ میں جلدی کرنا مستحب بالاتفاق ہے، اختلاف وجوب میں ہے جمہور احناف کے نزدیک تاخیر جائز ہے، اور ان کے نزدیک علی الفور ادائیگی واجب ہے۔

**النحو واللغة:** نوعان ترکیب میں خبر واقع ہے التراخی باب تفاعل کا مصدر مطلق عن الوقت سے پہلے احدهما مبتداء محذوف ہے۔

وَعَلَىٰ هَذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ لَوْ نَذَرَ أَنْ يَتَكْفَفَ شَهْرًا، لَهُ أَنْ يَتَكْفَفَ أَيَّ شَهْرٍ شَاءَ وَلَوْ نَذَرَ أَنْ يَصُومَ شَهْرًا لَهُ أَنْ يَصُومَ أَيَّ شَهْرٍ شَاءَ وَفِي الزَّكَاةِ وَصَدَقَةِ الْفِطْرِ وَالْعُشْرِ الْمَذْهَبُ الْمَعْلُومُ أَنَّهُ لَا يَصِيرُ بِالتَّأْخِيرِ مُفْرَطًا فَإِنَّهُ لَوْ هَلَكَ النَّصَابُ سَقَطَ الْوَاجِبُ وَالْحَائِثُ إِذَا

ذَهَبَ مَالُهُ وَصَارَ فَقِيرًا كَثُرَ بِالصَّوْمِ .

### ترجمہ

اور اسی اصل (کہ مامور بہ مطلق کی ادائیگی میں تاخیر جائز ہے) کی بناء پر امام محمدؒ نے جامع کبیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک مہینہ اعتکاف کی نذر مانی تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ جس مہینہ کا چاہے اعتکاف کرے اور اگر کسی نے ایک مہینہ روزہ رکھنے کی نذر مانی تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ جس مہینہ کا چاہے روزہ رکھے اور زکوٰۃ اور صدقۃ الفطر اور عشر میں مذہب معلوم یہ ہے کہ وہ ان مامورات کی ادائیگی میں تاخیر کرنے سے مفرط یعنی کوتاہی کرنے والا نہ ہوگا اس لئے کہ اگر نصاب ہلاک ہو جائے تو واجب ذمہ سے ساقط ہو جائے گا اور حائث (قسم توڑنے والا) کہ جب اس کا مال ہلاک ہو جائے اور وہ فقیر ہو جائے تو روزہ کے ذریعہ کفارہ ادا کرے گا۔

**تشریح:** مصنف مامور بہ مطلق میں تاخیر کے جائز ہونے کے ضابطے پر مثال پیش کر رہے ہیں: ۱۔ امام محمدؒ نے جامع کبیر میں فرمایا کہ اگر کوئی شخص کسی بھی ایک مہینہ کے اعتکاف کی نذر مان لے یا کسی بھی ایک مہینہ کے روزے کی نذر مان لے تو چونکہ یہ نذر مطلق ہے لہذا جس ماہ میں جی چاہے اعتکاف کر لے اور جس ماہ میں جی چاہے روزے رکھ لے کہنسی وقت کی تحدید اور تعیین نہیں ہے۔

۲۔ وفي الزكوة وصدقۃ الفطر الخ زکوٰۃ کا امر مطلق ہے یعنی اتوا الزکوٰۃ اسی طرح صدقۃ فطر کا امر بھی مطلق ہے یعنی اَدُّوا عَنْ كُلِّ حُرٍّ وَعَبْدٍ اسی طرح عشر کا حکم ما سَقَتُهُ السَّمَاءُ ففیه العشر بھی مطلق ہے اور مطلق کا حکم آپ پڑھ چکے ہیں کہ اس کی ادائیگی میں تاخیر جائز ہے، لہذا ان مذکورہ اشیاء کی ادائیگی میں مذہب معلوم یہ ہے کہ تاخیر کرنے سے مکلف آدمی کمی کرنے والا شمار نہ ہوگا اور اس کو کوئی گناہ نہ ہوگا، دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر زکوٰۃ یا عشر کی ادائیگی میں تاخیر کی حتیٰ کہ اگر نصاب یعنی مال ہلاک ہو گیا یعنی عشر واجب ہونے کے بعد زمین کی تمام پیداوار ہلاک ہو گئی اسی طرح حولانِ حول کے بعد زکوٰۃ اداء نہ کی بلکہ اتنی تاخیر کر دی کہ اس کا مال ہی ہلاک ہو گیا تو واجب (زکوٰۃ و عشر) ذمہ سے ساقط ہو جائے گا، معلوم ہوا کہ اگر تاخیر سبب گناہ ہوتی تو زکوٰۃ اور عشر ذمہ سے ساقط نہ ہوتا، اور بوجہ تاخیر گنہگار ہوتا مگر نہ ہی گنہگار ہوگا اور نہ ہی واجب ذمہ میں باقی رہے گا، لہذا یہ بات واضح ہو گئی کہ زکوٰۃ اور عشر اور صدقۃ الفطر میں تاخیر سے مکلف آدمی مفرط یعنی کمی کرنے والا نہ ہوگا۔

**نوٹ:** صدقۃ الفطر کا سبب وجوب چونکہ رَأْس اور ذات ہے یعنی انسان کی بقاء اور اس کا وجود، تو مال کی ہلاکت کے بعد بھی چونکہ انسان موجود ہے اس لئے صدقۃ الفطر ذمہ میں باقی رہے گا، ساقط نہ ہوگا۔

**اعتراض:** مصنف اصول الشاشی نے تو سَقَطَ التَّوَابِعُ مطلق فرمایا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ تاخیر کی وجہ سے اگر غریب بن گیا تو صدقۃ الفطر بھی ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔

**الجواب:** الواجب میں الف لام عہد خارجی کا ہے جس سے زکوٰۃ اور عشر مراد ہیں، نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ





ناقص ادا کرنے سے ذمہ داری سے نہیں نکلے گا پس احرامِ شمس (غروبِ شمس سے کچھ تھوڑی دیر پہلے کا وقت جب سورج سرخ ہونے لگتا ہے) کے وقت عصر کی نماز اداء تو جائز ہے (مگر) قضاء جائز نہیں ہے اور کرخی سے مروی ہے کہ امر مطلق کا موجب فوراً (ادائیگی کا) وجوب ہے اور کرخی کے ساتھ اختلاف وجوب میں ہے اور اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ استمار یعنی مامور بہ کو بجالانے میں مساعت یعنی جلدی کرنا مستحب ہے (یعنی مامور بہ کی ادائیگی میں جلدی کرنا ہمارے نزدیک بھی مستحب ہے)

**تشریح:** مصنف فرماتے ہیں کہ اسی اصل پر یعنی مامور بہ مطلق میں تاخیر جائز ہونے کے قاعدے پر ایک مسئلہ متفرع ہے۔ **مسئلہ:** یہ ہے کہ قضاء نماز مامور بہ مطلق کے قبیل سے ہے یعنی اگر نماز کو کوئی شخص وقت میں ادا نہ کر سکا تو وہ قضاء ہوگئی اور وہ قضاء مطلق کہلائے گی جس کے لئے کسی معین وقت کی تحدید نہیں ہے بلکہ جب جی چاہے اس کو پڑھ سکتا ہے اور مطلق سے کامل فرد مراد ہوتا ہے لہذا نماز کی قضاء مکلف پر کامل واجب ہوئی تو اس کو کامل ہی ادا کرنا ہوگا نہ کہ ناقص، لہذا اوقات مکروہہ یعنی طلوعِ شمس، غروبِ شمس اور زوالِ شمس کے وقت قضاء نماز پڑھنا درست نہیں ہوگا کیونکہ یہ اوقات ناقص ہیں اور کامل کو ناقص وقت میں ادا کرنے سے مکلف اپنی ذمہ داری سے بری نہ ہوگا، حدیث میں بھی ان اوقات مکروہہ کے اندر نماز پڑھنا مکروہ فرمایا ہے لیکن اگر کسی شخص نے عصر کی نماز کو اتنی تاخیر سے پڑھنا شروع کیا کہ مکروہ وقت شروع ہو گیا یعنی عصر کا بالکل آخری وقت جو غروبِ آفتاب کے قریب کا وقت ہے تو یہی جز جو متصل بالاداء ہے نماز کے وجوب کا سبب ہوا اور یہ وقت ناقص ہے لہذا یہ نماز ناقص واجب ہوئی اور ناقص ہی وقت میں پڑھی بھی جارہی ہے لہذا عصر کی نماز اس وقت مکروہ میں ادا کی جاسکتی ہے یعنی آج ہی کی عصر کی نماز نہ کہ قضاء، خواہ دورانِ نماز غروبِ آفتاب ہی کیوں نہ ہو جائے برخلاف نماز فجر کے کہ اگر سورج نکلنے سے تھوڑی دیر پہلے نماز شروع کی تو یہ وقت کامل ہے لہذا کامل نماز فرض ہوئی تو اگر دورانِ نماز سورج نکل آئے تو نماز فاسد ہو جائے گی کیونکہ کامل واجب شدہ نماز ناقص وقت میں ادا کی جارہی ہے اور یہ جائز نہیں ہے لیکن اگر عصر کا پورا وقت گزر گیا اور نماز نہیں پڑھی تو اب یہ نماز عصر قضاء ہوگئی اور اس کے وجوب کی نسبت عصر کے مکمل وقت کی طرف ہوگی اور وہ اکثر اجزاء کے اعتبار سے کامل ہے تو گویا نماز کامل واجب ہوئی، لہذا اس کی قضاء کامل وقت میں کرنی ہوگی نہ کہ احرامِ شمس کے وقت جو کہ مکروہ وقت ہے، اسی کو مصنف نے ولای يجوز قضاء سے بیان فرمایا ہے مگر امام شافعی کے نزدیک قضاء نماز کو ان اوقات میں پڑھنا جائز ہے۔ (بدائع ص ۵۶۲، ج ۱)

**فائدہ:** اگر کسی نے عصر کی نماز اول وقت میں شروع کی اور اس کو اتنا طویل کر دیا کہ سورج غروب ہو گیا تو امام محمدؒ نے صراحت کی ہے کہ نماز فاسد نہ ہوگی۔ (اصول بزدوی)

وعن الکرخی الخ کرخی کا مسلک ہم نے پہلے بیان کر دیا کہ ان کے نزدیک امر مطلق کا مقتضی اس کو فی الفور اداء کرنا ہے لہذا تاخیر کرنے سے گنہ گار ہوگا مگر یہ گناہ موقوف رہے گا چنانچہ اگر اس نے اس مامور بہ کو ادا کر لیا تو اب چونکہ

مامور بہ کے ترک کا امکان ختم ہو گیا تو اب وہ گناہ جو تاخیر کی وجہ سے ہوا تھا اور موقوف تھا ختم ہو جائے گا اور امام کرنی گاہیہ اختلاف وجوب میں ہے یعنی ان کے نزدیک مامور بہ مطلق کی ادائیگی فی الفور واجب ہے جبکہ ہمارے نزدیک تاخیر بھی جائز ہے البتہ استحباب میں کسی کا اختلاف نہیں ہے یعنی مامور بہ مطلق کی ادائیگی میں جلدی کرنا متفق علیہ مستحب ہے۔

وَأَمَّا الْمُؤَقَّتُ فَنَوْعَانِ نَوْعٌ يَكُونُ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْفِعْلِ حَتَّى لَا يَشْتَرِطَ اسْتِيعَابُ كُلِّ الْوَقْتِ بِالْفِعْلِ كَالصَّلَاةِ .

### ترجمہ

اور بہر حال مؤقت (موقت، مامور بہ کی دوسری قسم ہے جس کو مصنف نے مقید بہ سے تعبیر کیا تھا) تو اس کی دو قسمیں ہیں ایک قسم تو یہ ہے کہ وقت فعل مامور بہ کے لئے ظرف ہو حتی کہ فعل مامور بہ (کی ادائیگی) میں پورے وقت کا استیعاب شرط نہیں ہے جیسے نماز۔

**تشریح:** مؤقت کی تعریف احقر نے ماقبل میں بیان کر دی ہے یعنی فعل مامور بہ کی ادائیگی کا وقت مقرر ہو اور وقت گزر جانے سے فعل مامور بہ فوت سمجھا جائے، اور پھر علاوہ قضاء کے اور کوئی چارہ نہ ہو جیسے نماز روزہ وغیرہ کہ اگر نماز اور روزہ کو ان کے اوقات مخصوصہ و متعینہ میں ادا نہ کیا گیا تو یہ قضاء ہو جائیں گے۔

### مؤقت کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ موسع: یعنی وقت، فعل مامور بہ کے لئے ظرف ہو اور ظرف کا مطلب یہ ہے کہ مظروف یعنی مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد وقت بچ جائے یعنی پورے وقت کا مامور بہ کے ساتھ مشغول ہونا اور مامور بہ کی ادائیگی میں کل وقت کا استیعاب شرط اور ضروری نہیں ہے جیسے نماز کہ اگر اس کو سنت طریقے سے ادا کیا جائے تو پھر بھی وقت بچ جاتا ہے جس میں دوسری نماز نوافل اور فرائض اداء کئے جاسکتے ہیں۔

۲۔ مضیق: یعنی وقت مامور بہ کے لئے معیار ہو اور معیار کا مطلب یہ ہے کہ فعل مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد وقت باقی نہ بچے جیسے روزہ کہ وہ یوم کے کل اجزاء کا استیعاب کر لے گا یعنی روزہ مکمل ہو کر دن کا کوئی جز بچے گا نہیں، بلکہ دن کے بڑا چھوٹا ہونے سے روزہ بھی بڑا چھوٹا ہوتا جائے گا مثلاً کبھی دن بڑا ہوتا ہے، جیسے گرمیوں میں تو روزہ بھی بڑا ہو جائے گا اور کبھی دن چھوٹا ہے جیسے سردیوں میں تو روزہ بھی چھوٹا ہو جائے گا۔

### اختیاری مطالعہ

ایک تیسری قسم وہ عبادت ہے کہ جس کا وقت اس کے لئے ایک اعتبار سے تو معیار کی طرح ہے اور دوسرے اعتبار سے ظرف کی طرح ہے جیسے حج کہ اس کا وقت شوال، ذی قعدہ، اور ذی الحجہ کے دس دن ہیں، لہذا اس اعتبار سے کہ حج ان اوقات میں دو مرتبہ ادا نہیں کیا جاسکتا تو یہ معیار کی طرح ہے اور اس اعتبار سے کہ حج کے لئے اس کے پورے اوقات کو مشغول نہیں کرنا پڑتا بلکہ وقت بچ جاتا ہے تو یہ ظرف کی طرح ہے کیونکہ ارکان حج ذی الحجہ کی ۹/۱۰/۱۱/۱۲/۱۳ میں پورے ہو جاتے ہیں، ان ایام

سے پہلے کا وقت بچا رہتا ہے اور رکن اعظم دسویں ذی الحجہ میں ادا ہوتا ہے، یعنی وقوف عرفہ۔

**النحو واللفظ:** الموقت باب تفعیل سے صیغہ اسم مفعول نوع یکون الخ مرکب توصیلی ہو کر خبر، مبتدا محذوف ہے یعنی احدهما۔ اجراء قولہ کالصلوة صلاة باعتبار استعمال حقیقت و مجاز میں سے حقیقت ہے اور حقیقت کی تینوں قسموں، حقیقت لغویہ، حقیقت شرعیہ، حقیقت عرفیہ میں سے حقیقت شرعیہ ہے اور حقیقت مستعملہ ہے نہ کہ مجرورہ و محذورہ اور باعتبار وضوح لفظ ظاہر نص، مفسر و محکم میں سے ظاہر ہے اور مطلق عن الوقت اور مقید بالوقت میں سے مقید ہے اور موقت کی دونوں قسموں، ظرف اور معیار میں سے ظرف ہے۔

وَمِنْ حُكْمِ هَذَا النَّوْعِ أَنَّ وَجُوبَ الْفِعْلِ فِيهِ لَا يُنَافِي وَجُوبَ فِعْلِ آخَرٍ فِيهِ مِنْ جَنْبِهِ حَتَّى لَوْ نَذَرَ أَنْ يُصَلِّيَ كَذَا وَكَذَا رَكْعَةً فِي وَقْتِ الظُّهْرِ لَرَمَهُ، وَمِنْ حُكْمِهِ أَنَّ وَجُوبَ الصَّلَاةِ فِيهِ لَا يُنَافِي صِحَّةَ صَلَاةٍ أُخْرَى فِيهِ حَتَّى لَوْ شَغَلَ جَمِيعَ وَقْتِ الظُّهْرِ لِغَيْرِ الظُّهْرِ يَجُوزُ وَمِنْ حُكْمِهِ أَنَّهُ لَا يَتَأَدَّى الْمَأْمُورُ بِهِ إِلَّا بِنِيَّةٍ مُعَيَّنَةٍ لِأَنَّ غَيْرَهُ لَمَّا كَانَ مَشْرُوعًا فِي الْوَقْتِ لَا يَتَعَيَّنُ هُوَ بِالْفِعْلِ وَإِنْ ضَاقَ الْوَقْتُ لِأَنَّ إِعْتِبَارَ النِّيَّةِ بِإِعْتِبَارِ الْمُزَاجِمِ وَقَدْ بَقِيََتِ الْمُزَاحِمَةُ عِنْدَ ضَيْقِ الْوَقْتِ.

### ترجمہ

اور اس نوع (کہ وقت مامور بہ کے لئے ظرف ہو) کے حکم میں سے یہ ہے کہ وقت میں فعل مامور بہ کا واجب ہونا اس وقت میں اس فعل مامور بہ کی جنس کے دوسرے فعل کے واجب ہونے کے منافی نہیں ہے حتیٰ کہ اگر کسی شخص نے یہ نذر مانی کہ وہ ظہر کے وقت میں اتنی رکعت پڑھے گا تو یہ نذر اس کو لازم ہوگی (یعنی نذر مانی ہوئی رکعات اس پر لازم ہوں گی) ومن حکمہ الخ اور اس نوع کے حکم میں سے یہ بھی ہے کہ وقت میں نماز کا واجب ہونا اس وقت میں دوسری نماز کے صحیح ہونے کے منافی نہیں ہے حتیٰ کہ اگر مکلف نے ظہر کے تمام وقت کو غیر ظہر کے ساتھ مشغول رکھا تو جائز ہے۔

ومن حکمہ الخ اور اس نوع کے حکم میں سے یہ بھی ہے کہ مامور بہ ادا نہیں ہوگا مگر نیت متعینہ کے ساتھ، کیونکہ مامور بہ کا غیر (وقتہ نماز کے علاوہ دوسری نماز) جب وقت میں مشروع اور جائز ہے تو وہ مامور بہ محض بجالانے سے متعین نہیں ہوگا اگرچہ وقت تنگ ہو جائے کیونکہ نیت کا اعتبار مزاحم کے اعتبار سے ہے اور مزاحمت وقت تنگ ہو جانے کے وقت بھی باقی ہے۔

**تشریح:** یہاں سے مصنف قسم اول یعنی موع کے احکام بیان کرنا چاہتے ہیں یعنی مامور بہ موقت کی اس قسم کے احکام بیان کرنا چاہتے ہیں کہ وقت فعل مامور بہ کے لئے ظرف ہو حتیٰ کہ کل وقت کا استیعاب شرط نہ ہو۔

۱۔ ومن حکم الخ جب مامور بہ کے لئے وقت ظرف ہے یعنی مامور بہ کو بجالانے کے بعد وقت بچ جاتا ہے تو اس وقت میں فعل مامور بہ کا واجب ہونا اس کی جنس سے دوسرے فعل کے واجب ہونے کے منافی نہیں ہے حتیٰ کہ اگر کسی

فخص نے مثلاً ظہر کے وقت میں چند رکعات نماز پڑھنے کی نذر مانی تو یہ نذر درست ہے اور ان رکعات کا پڑھنا بھی اس پر لازم ہوگا کیونکہ ظہر کی نماز یعنی نماز و قہیہ کو ادا کرنے کے بعد اتنا وقت بچا رہتا ہے کہ اگر آدمی اس وقت میں کوئی اور دوسری نماز پڑھنا چاہے تو بلا کسی دقت کے پڑھ سکتا ہے۔

۲۔ ومن حکمہ الخ وقت کے اندر نماز و قہیہ کا واجب ہونا کسی دوسری نماز کے صحیح ہونے کے منافی نہیں ہے خواہ وہ نماز نفل ہو یا واجب، لہذا اگر کوئی شخص مثلاً ظہر کے تمام وقت کو غیر ظہر میں مشغول کر دے تو جائز ہے کیونکہ جب وہ وقت کا بعض حصہ غیر و قہیہ نماز میں صرف کر سکتا ہے تو کل وقت کو بھی غیر و قہیہ نماز میں صرف کر سکتا ہے اگرچہ و قہیہ نماز کو اس کے وقت سے مؤخر کرنے کا گناہ علیحدہ سے ضرور ہوگا۔

۳۔ ومن حکمہ الخ مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد چونکہ وقت بچا رہتا ہے اور اس وقت میں دوسری نمازیں فرائض و واجبات، نوافل اور نذر وغیرہ کی نمازیں پڑھی جاسکتی ہیں حتیٰ کہ جمع وقت کو غیر و قہیہ نماز کے ساتھ مشغول کرنا جائز ہے تو اب مسئلہ یہ ہے کہ مامور بہ (نماز و قہیہ) کی تعیین کے لئے نیت کرنا ضروری ہوگا کیونکہ جب اس وقت میں مامور بہ کے علاوہ دوسری نمازیں بھی پڑھنا درست ہے تو مامور بہ صرف عمل سے متعین نہ ہوگا بلکہ قول یعنی نیت کرنا ضروری ہوگا اگرچہ وقت تنگ ہی کیوں نہ ہو یعنی وقت ختم ہونے کے قریب ہی کیوں نہ ہو تب بھی یہ طے نہیں کہ اس میں و قہیہ نماز ہی پڑھنا ضروری ہوگا بلکہ دوسری غیر و قہیہ نماز پڑھنا بھی صحیح ہے لہذا وقت تنگ ہونے کے باوجود بھی نیت کرنا ضروری ہوگا کیونکہ نیت کا اعتبار مزاحمت کی وجہ سے ہوتا ہے اور مزاحمت کا مطلب یہ ہے کہ نماز و قہیہ کے علاوہ دوسری نمازوں کے موجود ہونے کی بھیڑ ممکن ہو لہذا یہ مزاحمت چونکہ تنگ وقت میں بھی باقی ہے یعنی غیر و قہیہ نماز پڑھنے کا صحیح ہونا، اس لئے نیت کے ذریعہ نماز کی تعیین ضروری ہوگی لہذا اگر اس نے و قہیہ نماز کو قضاء کر دیا تو اس کا گناہ اس کو علیحدہ سے طے گا اور اس وقت میں جو نماز پڑھے گا وہ نماز درست ہوگی۔

**النحو واللغة:** كذا وكذا ركعةً ممیز تمیز ہو کر مفعول بہ، ضاق (ض) تنگ ہونا، مصدر ضيقاً بكسر الصاد وفتحها ومن حکم هذا النوع خبر مقدم اور ما بعد مبتداء مؤخر۔

وَالنَّوْعُ الثَّانِي مَا يَكُونُ الْوَقْتُ مَعْيَارًا لَهُ وَذَلِكَ مِثْلُ الصَّوْمِ فَإِنَّهُ يَتَقَدَّرُ بِالْوَقْتِ وَهُوَ الْيَوْمُ وَمِنْ حُكْمِهِ أَنَّ الشَّرْعَ إِذَا عَيَّنَ لَهُ وَقْتًا لَا يَجِبُ غَيْرُهُ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ وَلَا يَجُوزُ آدَاءُ غَيْرِهِ فِيهِ حَتَّىٰ أَنْ الصَّحِيحَ الْمُقِيمَ لَوْ أَوْقَعَ إِمْسَاكَهُ فِي رَمَضَانَ عَنْ وَاجِبٍ آخَرَ يَقَعُ عَنْ رَمَضَانَ لَا عَمَّا نَوَىٰ وَإِذَا انْدَفَعَ الْمَزَاحِمُ فِي الْوَقْتِ سَقَطَ اشْتِرَاطُ التَّعْيِينِ فَإِنَّ ذَلِكَ لِقَطْعِ الْمَزَاحِمَةِ وَلَا يَسْقُطُ أَصْلُ النِّيَّةِ لِأَنَّ الْإِمْسَاكَ لَا يَصِيرُ صَوْمًا إِلَّا بِالنِّيَّةِ فَإِنَّ الصَّوْمَ شَرْعًا هُوَ الْإِمْسَاكُ عَنِ الْأَكْلِ وَالشُّرْبِ وَالْجَمَاعِ نَهَارًا مَعَ النِّيَّةِ .

## ترجمہ

اور موقت کی دوسری قسم وہ ہے کہ وقت اس مامور بہ کے لئے معیار ہو اور وہ مثلاً روزہ ہے (یعنی اس کی مثال روزہ ہے) پس روزہ وقت یعنی یوم کے ساتھ مقدر ہوتا ہے ومن حکمہ الخ اور اس کے حکم سے یہ ہے کہ جب شرع نے اس کے لئے وقت متعین کر دیا تو اس کا غیر (روزہ کا غیر) اس وقت میں واجب نہ ہوگا اور روزہ کے علاوہ کا اس وقت میں ادا کرنا جائز نہ ہوگا (مثلاً دوسرا روزہ) حتیٰ کہ اگر تندرست مقیم آدمی نے رمضان میں اپنے امساک یعنی اکل و شرب اور جماع سے رکنے کو دوسرے واجب یعنی کسی دوسرے روزہ کی جانب سے واقع کیا تو اس کا امساک، رمضان کی جانب سے واقع ہوگا نہ کہ اس واجب کی جانب سے جس کی اس نے نیت کی ہے (یعنی رمضان میں رمضان ہی کا روزہ واقع ہوگا نہ کہ غیر رمضان مثلاً نذر وغیرہ کا) اور جب وقت میں مزاحم (یعنی غیر رمضان کا روزہ) دفع ہو جائے تو تعیین کی شرط ساقط ہو جائے گی کیونکہ تعیین کی شرط مزاحمت ختم کرنے کے لئے تھی اور اصل نیت ساقط نہ ہوگی اس لئے کہ امساک عن الاشیاء الثلثہ روزہ نہ ہوگا مگر نیت سے، کیونکہ روزہ شرعاً دن میں نیت کے ساتھ اکل و شرب اور جماع سے رکنا ہے۔

**تشریح:** مامور بہ موقت کی دوسری قسم اور اس کا حکم: مامور بہ موقت کی دوسری قسم مضیق ہے اور اس کی تعریف ابھی ابھی گذر چکی ہے یعنی جس کے لئے وقت معیار ہو اور معیار کا مطلب یہ ہے کہ مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد وقت نہ بچے جیسے روزہ کہ وہ اپنے وقت یعنی یوم کے ساتھ مقدر ہے یعنی یوم کے چھوٹا، بڑا ہونے سے روزہ بھی چھوٹا بڑا ہو جاتا ہے۔

**حکم:** اس قسم کا حکم یہ ہے کہ جب شریعت نے اس کا زمانہ مقرر کر دیا ہے جیسے روزہ رمضان کا زمانہ ماہ رمضان مقرر ہے، نبیؐ نے فرمایا: إِذَا انْسَلَخَ شَعْبَانُ فَلَا صَوْمَ إِلَّا عَنْ رَمَضَانَ کہ جب شعبان گذر جائے تو کوئی روزہ نہیں علاوہ رمضان کے، لہذا جب یہ ایام صوم رمضان کے لئے شریعت کی جانب سے متعین ہیں اور ایک یوم میں دو روزے بھی ممکن نہیں ہیں تو ان ایام میں کوئی دوسرا روزہ واجب نہ ہوگا مثلاً کوئی شخص رمضان میں کسی دوسرے روزے کی نذر مان لے اور اس کو اپنے اوپر واجب کر لے لہذا جب شریعت نے اس کا وقت مقرر کر دیا تو اس میں دوسرا عمل واجب نہ ہوگا اور نہ ہی فرض روزہ کے علاوہ کسی اور روزہ کا رمضان میں ادا کرنا جائز ہوگا حتیٰ کہ اگر کوئی تندرست مقیم شخص رمضان میں کسی دوسرے واجب روزہ کی نیت کر لے تو رمضان ہی کا روزہ واقع ہوگا نہ کہ دوسرا روزہ جس کی اس نے نیت کی ہے لہذا جب ماہ رمضان میں علاوہ رمضان کے روزوں کے کوئی دوسرا روزہ ادا نہ ہو سکے گا تو نفس روزہ کی نیت کرنا کافی ہے مثلاً نَوَيْتُ الصَّوْمَ کہنا کافی ہے لہذا یہ تعیین کرنا کہ میں رمضان کے روزہ کی نیت کرتا ہوں نہ کہ نذر و نفل وغیرہ کی، ضروری نہیں ہے کیونکہ تعیین کرنا تو مزاحمت کی بناء پر تھا کہ چند روزوں کی بھیڑ ممکن ہو اور تعیین کر کے بقیہ روزوں کی بھیڑ کو دفع کرنا اور ان کی نفی کرنا مقصود ہو مگر جب یہاں مزاحمت ہے ہی نہیں یعنی رمضان میں غیر رمضان کا روزہ رکھا ہی نہیں جاسکتا تو روزے کی تعیین کرنا بھی ضروری نہیں ہے بس اصل نیت کافی ہے اور نفس نیت اس لئے ضروری ہے کیونکہ روزہ عبادت ہے

اور عبادت میں اخلاص اسی وقت ہوگا جب کہ نیت اور قصد سے اس کو ادا کیا جائے ورنہ عادت اور عبادت میں کوئی فرق نہیں رہے گا، لہذا روزہ نام ہے صبح صادق سے لیکر غروب آفتاب تک نیت کے ساتھ کھانے، پینے اور جماع سے رکنے کا، معلوم ہوا کہ نفس نیت ضروری ہے اور یہ تعریف شرع میں ہے لغت میں صوم فقط رکنے کا نام ہے لہذا اگر کوئی شخص بول چال سے رک جائے تو وہ بھی لغتاً صائم ہے اسی طرح وہ گھوڑا جو گھاس پانی سے رک جائے لغتاً صائم ہے۔ (بدائع)

**فائدہ:** متن میں الصحيح المقيم کی قید قید احترازی ہے جس سے معلوم ہوا کہ مسافر اور مریض کا حکم دوسرا ہے یعنی اس سلسلہ میں امام ابو حنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر مسافر اور مریض رمضان شریف میں بجائے اس موجودہ رمضان کے روزے کی نیت کرنے کے کسی دوسرے واجب کی نیت کر لیں جو اس کے ذمہ میں پہلے سے واجب چلے آ رہے ہیں، تو یہ حضرات جس واجب کی نیت کریں گے وہی ادا ہوگا کیونکہ جب ان کے لئے بدنی مصلحتوں کی بناء پر روزہ نہ رکھنے کی اجازت دی گئی ہے قال اللہ تعالیٰ وإن كنتم مرضیٰ أو علی سفر فعدة من ایام آخر اور روزہ نہ رکھنے کی اجازت بایں وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کی ساتھ آسانی چاہتے ہیں نہ کہ سختی چنانچہ قرآن میں ہے یرید اللہ بکم اليسر ولا یرید بکم العسر اور یہ سفر، سفر طاعت ہو یا سفر معصیت جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک روزہ نہ رکھنے کی اجازت سفر طاعت میں ہے نہ کہ سفر معصیت میں نیز امام شافعیؒ کے نزدیک روزہ کی مطلق نیت کافی نہیں بلکہ تعیین ضروری ہے تاکہ بندہ کی طرف سے اختیار پایا جائے، الغرض جب مسافر اور مریض کو بدنی مصلحتوں کی بناء پر روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے تو دینی مصلحتوں کی بناء پر بھی روزہ نہ رکھنے کی اجازت دی جانی چاہیے مثلاً اگر مسافر اپنے اس سفر میں انتقال کر جائے تو اس سے اس موجودہ رمضان کے روزوں کا سوال نہ ہوگا کیونکہ ان کا افطار (روزہ نہ رکھنا) تو اس کے لئے جائز تھا لیکن سابقہ روزے جو اس کے ذمہ میں دین تھے ان کا سوال ہوگا، لہذا مسافر کی نظر میں جس طرح بدنی مصلحت یہ ہے کہ روزہ رکھنے میں مشقت ہے تو اس کے سامنے دینی مصلحت بھی ہے کہ اس موجودہ رمضان کے روزے رکھنے میں دینی مشقت ہے کہ اگر انتقال کر گیا تو سابقہ روزے ذمہ میں باقی رہ جائیں گے جن کا بارگاہ ایزدی میں مواخذہ ہوگا یہی حکم مریض کا بھی ہے لہذا مریض اور مسافر اپنے امساك عن الاشياء الثلاثة کو کسی دوسرے واجب روزہ کی جانب سے واقع کریں تو اس کا اعتبار ہوگا، اور جس واجب کی وہ حضرات نیت کریں گے وہی اداء ہوگا۔

### اختیاری مطالعہ

مسئلہ مذکورہ میں صاحبین فرماتے ہیں کہ اگر مسافر نے رمضان میں کسی دوسرے واجب روزے یا نفل روزے کی نیت کی تو رمضان ہی کا روزہ اداء ہوگا اور مسافر کے نفل روزے کی نیت کرنے کے سلسلے میں امام صاحب سے دو روایت منقول ہیں ۱۔ نفل کا ہی روزہ اداء ہوگا ۲۔ رمضان کا اداء ہوگا، اسی طرح مریض کے سلسلے میں بھی بعض احناف کا اختلاف ہے کہ اس کے واجب آخر کی نیت کرنے سے واجب آخر کا روزہ ادا ہوگا یا رمضان کا اس کی تفصیل نور الانوار اور حسامی میں آئے گی، انشاء اللہ، اور اگر مریض نفل روزہ کی نیت کرے تو تمام مشائخ فرماتے ہیں کہ رمضان کا روزہ اداء ہوگا، اور امام صاحب سے ایک روایت یہ ہے کہ نفل کا روزہ اداء ہوگا لیکن اگر مسافر و مریض مطلق نیت سے روزہ رکھیں گے تو بلا اختلاف رمضان ہی کا روزہ ہوگا

**النحو واللغة:** ما يكون ما موصول به نه كه نافية عما نولى اى عن صوم نولى المزاحم مفاعلت سے اسم فاعل  
بھیڑ لگانے والا، ومن حکم خبر مقدم مابعد مبتدا مؤخر۔

وَأَنَّ لَمْ يُعَيِّنِ الشَّرْعُ لَهُ وَقْتًا فَإِنَّهُ لَا يَتَعَيَّنُ الْوَقْتُ لَهُ بِتَعْيِينِ الْعَبْدِ حَتَّىٰ لَوْ عَيَّنَ الْعَبْدُ أَيَّامًا  
لِقَضَاءِ رَمَضَانَ لَا تَعَيَّنُ هِيَ لِلْقَضَاءِ وَيَجُوزُ فِيهَا صَوْمُ الْكَفَّارَةِ وَالنَّفْلِ وَيَجُوزُ قَضَاءُ رَمَضَانَ  
فِيهَا وَغَيْرَهَا وَمِنْ حُكْمِ هَذَا النَّوعِ أَنَّهُ يُشْتَرَطُ تَعْيِينُ النِّيَّةِ لَوْجُودِ الْمَزَاحِمِ .

### ترجمہ

اور اگر شریعت نے روزہ کے لئے کوئی وقت متعین نہیں کیا تو بندہ کے متعین کرنے سے اس کے لئے وقت متعین نہ ہوگا حتیٰ کہ اگر بندہ نے رمضان کی قضا کے لئے چند ایام کو متعین کر لیا تو وہ ایام قضا کے لئے متعین نہیں ہوں گے اور ان ایام میں کفارہ اور نفل کا روزہ جائز ہوگا اور قضا رمضان ان ایام متعینہ میں اور ان کے علاوہ دوسرے ایام میں جائز ہوگی اور اس نوع (مامور بہ مضیق کہ جس کے لئے شریعت کی طرف سے کوئی وقت متعین نہ ہو) کے حکم سے یہ ہے کہ (یہاں) تعین نیت مزاحم کے پائے جانے کی وجہ سے شرط قرار دی جائے گی۔

**تشریح:** مصنف فرماتے ہیں کہ اگر مامور بہ مضیق (معیار) کے لئے شریعت کی جانب سے کوئی زمانہ متعین نہ ہو جیسے رمضان کے روزوں کی قضا کے لئے کوئی وقت متعین نہیں ہے کیونکہ قضا اور کفارہ کی آیت مطلق ہے یعنی فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ اور فصيام ثلاثة ایام پہلی آیت قضا اور دوسری آیت کفارہ کے بیان میں ہے کہ کفارہ اور قضا کے روزے ایام منہیہ اور حیض و نفاس کی حالت کے علاوہ کبھی بھی رکھے جاسکتے ہیں، تو جب قضا روزوں اور کفارہ کے روزوں کا شریعت کی جانب سے کوئی وقت متعین نہیں ہے تو ان کی ادائیگی کے لئے بندہ کے متعین کرنے سے کوئی وقت متعین نہیں ہوگا کیونکہ کسی بندے میں یہ ہمت نہیں ہے کہ اللہ کے حکم کو بدل کر مطلق کو مقید کر دے لہذا اگر کوئی شخص قضاے رمضان کے لئے چند ایام متعین کر لے مثلاً یہ کہہ کر طے کر لے کہ میں قضا روزے شوال کے پہلے عشرہ میں رکھوں گا تو بندہ کے متعین کرنے سے قضا کے لئے یہ دن متعین نہ ہوں گے بلکہ ان ایام میں جس طرح قضا روزے رکھنا جائز ہے اسی طرح کفارے اور نفل روزے رکھنا بھی جائز ہوگا اور رمضان کی قضا ان ایام میں بھی اور ان کے علاوہ دیگر ایام میں بھی جائز ہوگی، اس سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ جب قضا اور کفارہ اور نفل کے روزے کبھی بھی رکھے جاسکتے ہیں اور ان کے لئے کوئی وقت متعین نہیں ہے تو چونکہ مزاحمت (بھیڑ) پائی گئی، اس لئے اس نوع کا یعنی مامور بہ مضیق جس کے لئے شریعت نے کوئی وقت متعین نہ کیا ہو اس کا حکم یہ ہے کہ کسی ایک روزہ کو رکھنے کے لئے تعین کی نیت کرنا ضروری ہوگا مثلاً یوں کہے نَوَيْتُ الْقَضَاءَ يَانَوَيْتُ النَّذْرَ وَغَيْرِهِ، مطلق نیت کر لینا کافی نہیں ہوگا مثلاً نَوَيْتُ الصَّوْمَ کہہ لینا کافی نہ ہوگا اور نیت تعین رات سے کرنا ضروری ہے یعنی طلوع صبح صادق سے پہلے پہلے تک۔



**النحو واللفظ:** لم یعیّن الشرع مضارع پر کسرہ الساکن اذا حُرِّک حُرِّک بالكسر کے قاعدہ کے تحت ہے لا تتعین باب تفعل عین باب تفعل۔

ثُمَّ لِلْعَبْدِ أَنْ يُوجِبَ شَيْئًا عَلَى نَفْسِهِ مُوقَّتًا أَوْ غَيْرَ مُوقَّتٍ وَلَيْسَ لَهُ تَغْيِيرُ حُكْمِ الشَّرْعِ مِثَالُهُ إِذَا نَذَرَ أَنْ يَصُومَ يَوْمًا بَعِيْنَهُ لَزِمَهُ ذَلِكَ وَلَوْ صَامَهُ عَنْ قَضَاءِ رَمَضَانَ أَوْ عَنْ كَفَّارَةِ يَمِيْنِهِ جَازٍ لِأَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَ الْقَضَاءَ مُطْلَقًا فَلَا يَتِمَكَّنُ الْعَبْدُ مِنْ تَغْيِيرِهِ بِالتَّقْيِيدِ بِغَيْرِ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَلَا يُلْزَمُ عَلَى هَذَا مَا إِذَا صَامَهُ عَنْ نَفْلِ حَيْثُ يَقَعُ عَنِ الْمَنْذُورِ لَا عَمَّا نَوَى لِأَنَّ النَّفْلَ حَقُّ الْعَبْدِ إِذَا هُوَ يَسْتَبِدُّ بِنَفْسِهِ مِنْ تَرْكِهِ وَتَحْقِيقِهِ فَجَازَ أَنْ يُؤْثَرَ فِعْلُهُ فِيمَا هُوَ حَقُّهُ لَا فِيمَا هُوَ حَقُّ الشَّرْعِ .

### ترجمہ

پھر بندہ کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ اپنے اوپر کسی شے کو واجب کرے وہ شے مقید بالوقت ہو یا غیر مقید مگر بندہ کے لئے حکم شرع کو متغیر کرنا جائز نہیں ہے اس کی مثال (یعنی اس بات کی مثال کہ بندہ کا اپنے اوپر کسی موقت اور غیر موقت شے کو واجب کرنا تو صحیح ہے مگر شریعت کے حکم کو متغیر کرنا صحیح نہیں ہے) یہ ہے کہ جب کسی نے ایک متعین دن میں روزہ رکھنے کی نذر مانی تو وہ روزہ اس کو لازم ہوگا اور اگر اس متعین دن میں قضاء رمضان یا اپنی قسم کے کفارہ کا روزہ رکھا تو جائز ہے اس لئے کہ شرع نے قضاء کو مطلق رکھا ہے پس بندہ اس مطلق مثلاً قضاء یا کفارہ کو اس یوم متعین (جس میں اس نے کسی اور روزہ کی نذر مانی تھی) کے علاوہ کے ساتھ مقید کر کے متغیر کرنے پر قدرت نہیں رکھتا ہے۔

ولا يلزم الخ اور اس پر (یعنی اس بات پر کہ بندہ کے لئے حکم شرع کو متغیر کرنا درست نہیں ہے) یہ لازم نہیں آتا کہ جب اس نے یوم متعین (جس یوم میں کسی روزہ کی نذر مانی تھی) میں کوئی نفل روزہ رکھا تو اب تو وہ روزہ، منذور یعنی نذر مانے ہوئے روزہ کی طرف سے واقع ہوگا نہ کہ اس نفل کی جانب سے جس کی اس نے نیت کی ہے (یعنی صورت مذکورہ میں نفل روزہ واقع نہیں ہوگا) اس لئے کہ نفل بندہ کا حق ہے کیونکہ وہ خود اس نفل کو بجالانے اور اس کو ترک کرنے میں اختیار رکھتا ہے، پس جائز ہے کہ اس کا فعل اس عمل میں اثر کرے جو اس کا حق ہے نہ کہ اس عمل میں کہ جو شرع کا حق ہے (لہذا حق شرع مثلاً قضاء و کفارہ کو چند ایام کے ساتھ خاص کرنا اس کے لئے جائز نہیں ہے)

**تشریح:** یہاں سے مصنف ایک ضابطہ بیان کر رہے ہیں جس کی طرف ابھی ابھی چند سطر پہلے بھی اشار کیا جا چکا ہے۔

**ضابطہ:** بندہ کو یہ تو اختیار ہے کہ اپنے اوپر کسی چیز کو واجب کر لے خواہ متعین طریقہ سے یا غیر متعین طریقہ سے، متعین طریقہ سے جیسے یوں کہے میں فلاں دن مثلاً جمعہ کے دن کا روزہ رکھوں گا اور غیر متعین طریقہ سے جیسے یوں کہے کہ میں لاعلیٰ العین کسی ایک دن کا روزہ رکھوں گا لہذا بندہ کو یہ دونوں اختیار ہیں لیکن بندہ کو یہ اختیار ہرگز نہیں ہے کہ

شریعت کے کسی حکم کو متغیر کر دے مثلاً شرع نے کسی چیز کو مطلق رکھا ہو (جیسے روزہ رمضان کی قضا یا کفارہ کے روزے) اور بندہ اس کو مخصوص دنوں کے ساتھ مقید کر دے تو یہ اس کے لئے جائز نہ ہوگا لہذا اگر کسی آدمی نے متعین دن مثلاً جمعہ کے دن میں روزہ رکھنے کی نذر مانی تو نذر ماننا درست ہے اور اس کو اس متعین دن کا روزہ رکھنا بھی لازم ہے لیکن اگر اس متعین دن یعنی جمعہ کے دن میں بجائے نذر کا روزہ رکھنے کے رمضان کی قضا کا روزہ یا کفارہ یمین کا روزہ رکھنا چاہے تو جائز ہے کیونکہ شرع نے قضاء اور کفاروں کے روزوں کو مطلق رکھا ہے جب جی چاہے رکھ لے، چنانچہ قضاء رمضان کے بارے میں فرمایا **فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ** اور کفارہ یمین کے بارے میں فرمایا **فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ** دونوں جگہ لفظ ایام مطلق ہے جس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ قضاء اور کفارہ کے روزوں کیلئے وقت کی کوئی تعیین نہیں ہے کسی بھی دن یہ روزے رکھے جاسکتے ہیں علاوہ ایام منہیہ اور ایام حیض و نفاس کے لہذا بندہ کو یہ حق اور اختیار نہ ہوگا کہ قضاء اور کفارہ کے روزوں کو اس نذر مانے ہوئے متعین دن مثلاً جمعہ کے دن کے علاوہ کے ساتھ مقید کر دے۔

**خلاصہ:** کسی بندہ کو یہ اختیار نہیں ہے کہ کسی دن کو نذر کے لئے متعین کر کے اس دن کے علاوہ بقیہ دنوں کو قضاء رمضان یا کفارہ کے لئے متعین کر دے کیونکہ اس طریقے میں قضاء اور کفارہ کے روزے جو عند الشرع مطلق تھے ان کو مقید کرنا لازم آرہا ہے مثلاً صورت مذکورہ میں جمعہ کے دن کے علاوہ کے ساتھ قضاء اور کفارہ کے روزوں کو متعین کرنا لازم آرہا ہے اور یہ شریعت کے حکم مطلق کو متغیر کرنا ہے جس کا بندہ کو اختیار نہیں ہے اس لئے مسئلہ یہ ہوگا کہ بندہ اس نذر مانے ہوئے دن میں اگر رمضان کی قضاء یا کفارہ یمین کا روزہ رکھنا چاہے تو جائز ہے۔

## ایک اعتراض اور اس کا جواب

اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ نفل روزہ بھی تو قضاء و کفارہ کے روزوں کی طرح مطلق ہے یعنی شریعت کی طرف سے اس کا کوئی وقت متعین نہیں ہے لہذا اگر نفل روزہ نذر مانے ہوئے دن میں رکھ لے تو جائز ہونا چاہیے جس طرح نذر مانے ہوئے دن میں قضاء و کفارہ کا روزہ رکھنا جائز ہے حالانکہ نذر مانے ہوئے دن میں نذر ہی کا روزہ ہوگا نہ کہ نفل کا تو اس میں بھی شریعت کے حکم کو متغیر کرنا لازم آیا یعنی نفل روزہ کو نذر مانے ہوئے دن کے علاوہ کے ساتھ مقید کرنا لازم آرہا ہے اور یہ شریعت کے حکم مطلق کو متغیر کرنا ہے، مصنف نے **و لا يلزم الخ** سے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے۔

**الجواب:** نذر مان کر کسی دن کو اس کے لئے متعین کر لینا بندہ کا اپنا فعل اور تصرف ہے تو بندہ کا یہ فعل اس کے اپنے حق میں تو موثر ہوگا نہ کہ شریعت کے حق میں لہذا کسی متعین دن میں روزہ کی نذر ماننے کی وجہ سے اس متعین دن میں نفل کا روزہ رکھنا غیر مشروع ہوگا، کیونکہ نفل بندہ کا اختیاری عمل ہے خواہ اس کو بغرض حصول سعادت بجالائے یا ترک کرے، لہذا اس نے متعین دن میں نذر مان کر اپنے حق میں تصرف کیا ہے یعنی نفل جو اس کا اختیاری عمل تھا اس کو نذر مانے ہوئے دن کے علاوہ کے ساتھ مقید کر دیا ہے، لیکن متعین دن میں نذر ماننے کی وجہ سے شریعت کا حق مثلاً قضاء

و کفارہ کا روزہ غیر مشروع نہ ہوگا بلکہ جائز ہوگا کیونکہ بندہ کو اپنے حق میں تو دخل اندازی اور تغیر کا اختیار ہے نہ کہ شریعت کے حق میں بلکہ شریعت کے سامنے تو انسان کو سر تسلیم خم کر دینا چاہئے، کسی نے کیا خوب کہا ہے

جس حال میں تو رکھے تری بندہ پروری ہے  
میں اسی میں خوش ہوں جس میں مرے یار کی خوشی ہے

**النحو واللغة:** للعبد خبر مقدم مابعد مبتدأ مؤخر لا يلزم علی هذا ای علی أنَّ العبد ليس له تغيرُ  
حكم الشرع صامه ای اليوم المنذور يستبدُّ (باب استفعال)

وَعَلَىٰ إِبْتِغَارِ هَذَا الْمَعْنَى قَالَ مَشَائِخُنَا إِذَا شَرَطَا فِي الْخُلْعِ أَنَّ لَا نَفَقَةَ لَهَا وَلَا سَكْنَى سَقَطَتْ  
النَّفَقَةُ دُونَ السَّكْنَى حَتَّى لَا يَتِمَّكَنَ الزَّوْجُ مِنْ إِخْرَاجِهَا عَنْ بَيْتِ الْعِدَّةِ لِأَنَّ السَّكْنَى فِي  
بَيْتِ الْعِدَّةِ حَقُّ الشَّرْعِ فَلَا يَتِمَّكَنُ الْعَبْدُ مِنَ اسْقَاطِهِ بِخِلَافِ النَّفَقَةِ.

### ترجمہ

اور اسی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے (کہ بندہ کا فعل ہر اس کام میں مؤثر ہوگا جو اس کا اپنا حق ہے نہ کہ حق شرع میں) ہمارے مشائخؒ نے فرمایا کہ جب شوہر اور بیوی نے خلع میں یہ شرط لگائی کہ بیوی کو نفقہ نہیں ملے گا اور نہ سکنی تو اس شرط کی وجہ سے نفقہ ساقط ہو جائے گا نہ کہ سکنی، یہاں تک کہ شوہر اس عورت کو عدت کے گھر سے نکالنے پر قادر نہ ہوگا اس لئے کہ عدت کے گھر میں رہائش کا مکان شریعت کا حق ہے، لہذا بندہ اس حق کو ساقط اور ختم کرنے پر قادر نہ ہوگا برخلاف نفقہ کے (کہ وہ عورت کا اپنا حق ہے لہذا شرط کی وجہ سے نفقہ ساقط ہو جائے گا)

**تشریح:** جب آپ یہ ضابطہ سن چکے ہیں کہ بندہ کا تصرف اس کے اپنے حق میں تو مؤثر اور معتبر ہوگا نہ کہ شریعت کے حق میں یعنی بندہ کو یہ اختیار نہیں کہ شریعت کے کسی حکم میں تغیر کرے جیسا کہ مصنفؒ نے فرمایا فجاز انْ يُؤثِّرُ فَعْلُهُ فِيمَا هُوَ حَقُّهُ لَا فِيمَا هُوَ حَقُّ الشَّرْعِ لہذا ہمارے مشائخؒ نے اسی ضابطہ پر متفرع کرتے ہوئے یہ مسئلہ بیان فرمایا ہے کہ اگر زوجین نے خلع (خلع کہتے ہیں کہ عورت اپنے شوہر کو کچھ مال دے کر راضی کر لے اور اس سے خلاصی و چھٹکارا پالے، خلع ہمارے نزدیک طلاق باندہ کے درجہ میں ہے) کے اندر یہ شرط لگائی کہ عورت کو نہ عدت کا نفقہ ملے گا اور نہ ہی عدت گزارنے کے لئے کوئی گھر ملے گا تو اس شرط لگانے کی وجہ سے نفقہ تو ساقط ہو جائے گا نہ کہ سکنی یعنی عدت گزارنے کے لئے شوہر کے ذمہ عورت کے لئے گھر دینا لازم ہوگا لہذا شوہر کو اختیار نہیں ہے کہ اس کو عدت کے گھر سے باہر نکال دے کیونکہ عدت کے لئے گھر دینا شریعت کا حق ہے جیسا کہ خود عدت شریعت کا حق ہے، کما قال اللہ تعالیٰ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بَيْوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ الخ تم ان عورتوں کو ان کے گھروں سے نہ نکالو اور نہ وہ خود نکلیں گویا اخراج اور خروج دونوں کی نفی ہے برخلاف نفقہ کے کہ نفقہ شوہر کے ذمہ عورت کے لئے عورت کے اپنے آپ کو اس کی خدمت

کے لئے روک رکھنے کی بناء پر ہوتا ہے گویا نفقہ اجیر کی اجرت کے درجہ میں ہو گیا اور جس طرح مزدوری کی مزدوری اس کا اپنا حق ہے اسی طرح نفقہ عورت کا اپنا حق ہے لہذا شرط لگانے کی وجہ سے بندہ اپنے حق کو تو ساقط کر سکتا ہے نہ کہ اس حق کو جو من جانب اللہ مقرر ہے، لہذا شرط لگانے کی بناء پر نفقہ تو ساقط ہو جائے گا مگر سکنتی ساقط نہ ہوگا۔

**فائدہ:** حاملہ کو اگر طلاق دیدی تو عدت کے اندر اس کو وضع حمل تک کا نفقہ دینا شوہر پر باجماع امت واجب ہے اسی طرح مطلقہ رجعیہ کا نفقہ بھی باجماع امت واجب ہے اور مطلقہ بائنہ و مطلقہ ثلاثہ اور خلع سے نکاح فسخ کرانیوالی کا نفقہ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ اور دوسرے بعض ائمہ کے نزدیک شوہر پر واجب نہیں اور امام صاحبؒ کے نزدیک واجب ہے۔

**فائدہ:** عورت کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ عدت کا نفقہ شوہر پر معاف کر دے کیونکہ عدت کا نفقہ شوہر پر ہیضاً نفیضاً واجب ہوتا ہے تو آئندہ کا نفقہ عورت کیسے معاف کر سکتی ہے۔

فصل: الْأَمْرُ بِالشَّيْءِ يَدُلُّ عَلَى حُسْنِ الْمَأْمُورِ بِهِ إِذَا كَانَ الْأَمْرُ حَكِيمًا لِأَنَّ الْأَمْرَ لِبَيَانِ أَكْ  
الْمَأْمُورِ بِهِ مِمَّا يَنْبَغِي أَنْ يُوجَدَ فَاقْتَضَى ذَلِكَ حُسْنَهُ.

### ترجمہ

کسی شے کے کرنے کا حکم دینا مامور بہ کے حُسن یعنی اس کے اچھا ہونے پر دلالت کرتا ہے جبکہ حکم کرنے والا حکیم ہو اس لئے کہ حکم اس بات کو بیان کرنے کے لئے ہے کہ مامور بہ ان چیزوں میں سے ہے کہ جس کا پایا جانا مناسب ہے لہذا یہ امر حکیم، مامور بہ کے حُسن و عمدگی کا تقاضا کرتا ہے۔

**تشریح:** کسی چیز کا حکم کرنا اس چیز کے اچھا ہونے پر دلالت کرتا ہے جبکہ حکم کرنے والا حکیم ہو (صاحبِ حکمت ہو) نہ کہ بے وقوف، ظالم اور جاہل، کیونکہ کسی شے کا امر کرنا اس کے وجود کو طلب کرنا ہے اور طلب اسی مامور بہ کو کیا جاتا ہے جس میں صفت حُسن و کمال ہو کیونکہ حکیم قبیح اور فحش چیزوں کا حکم نہیں کرے گا کیونکہ قبیح چیزوں کا حکم کرنا اس کی حکمت کے مخالف ہے قال اللہ تعالیٰ فی القرآن: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ الْخَيْرِ إِلَىٰ وَبِالنَّهْيِ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ.

حُسن و قبح کا اطلاق تین معانی پر ہوتا ہے:

۱۔ جس چیز میں صفت کمال ہو وہ حُسن ہے جیسے علم و شجاعت اور جس چیز میں صفت نقصان ہو وہ قبیح ہے، جیسے جہل و عداوت، کسی شاعر نے کیا خوب کہا ہے:

خواہی کہ شود دلِ تو چوں آئینہ      دہ چیز بروں کن از درون سینہ  
حرص و امل و غضب و دروغ و غیبت      بخل و حسد و ریاء و کبر و کینہ

یہ سب کی سب صفات نقصان ہیں، دوسرا شعر ملاحظہ ہو، اس میں بھی سب صفات، صفات قبیحہ و مذمومہ

بیان کی گئی ہیں۔

کبر و نخوت، جہل و غفلت، حقد و کینہ بدظنی  
کذب و بد عہدی، ریاء و بغض، غیبت دشمنی  
دوسرا شعر جس میں صفات کمال کو بیان کیا گیا ہے وہ یہ ہے:

خواہی کہ شوی بمنزل قرب مقیم  
نہ چیز بنفس خویش فرماں تعلیم  
مہر و شکر و قناعت و علم و یقین  
توکل و تسلیم و رضاء و تفویض

۲۔ جو چیز دنیوی غرض کے مناسب ہو وہ حسن ہے جیسے شیریں پھل، نفع بخش تجارت وغیرہ اور جو دنیوی غرض کے مناسب نہ ہو وہ قبیح ہے جیسے تلخ اور بد مزہ کھانا، نقصان دہ غذا وغیرہ جیسا کہ محاورہ ہے، میٹھا میٹھا پھپھ، کڑوا کڑوا تھو تھو  
۳۔ جس کا کریمو الاد دنیا میں تعریف اور آخرت میں ثواب کا مستحق ہو وہ حسن ہے جیسے صوم و صلاۃ پر عمل کرنا حسن ہے اور جس کا کریمو الاد دنیا میں سزا اور ملامت اور آخرت میں عذاب کا مستحق ہو قبیح ہے جیسے زنا و چوری وغیرہ کا ارتکاب قبیح ہے۔

### اختیاری مطالعہ

(حسن و قبح یعنی اچھائی و برائی کو پہچاننے کا معیار عقل ہے یا شرع)

اوپر بیان کردہ حسن و قبح کے تین معانی میں سے پہلے دو معنی کا تعلق تو عقل سے ہے یعنی اگر شریعت نہ بھی وارد ہوتی تب بھی عقل سلیم صفت کمال رکھنے والی چیزوں اور دنیوی غرض کے مناسب چیزوں کو حسن کہتی اور اس کے برخلاف کو قبیح کہتی، البتہ اختلاف حسن و قبح کے تیسرے معنی میں ہے کہ آیا اس کا تعلق بھی عقل سے ہے یا شرع سے، اور یہاں مراد تیسرا معنی ہی ہے۔  
اشاعرہ کا کہنا یہ ہے کہ حسن و قبح کا تعلق شرع سے ہے چنانچہ شریعت کا فیصلہ کئے بغیر نہ کسی چیز پر ثواب مرتب ہو سکتا ہے اور نہ عذاب بلکہ ایمان، کفر، نماز، روزہ، زنا وغیرہ شریعت وارد ہونے سے پہلے سب برابر ہیں، شریعت نے جن چیزوں کے کرنے کا حکم دیا ہے وہ حسن ہے اور جن چیزوں سے منع کیا ہے وہ قبیح ہے اگر شریعت نیک کام کو برا کہتی تو وہ برا ہوتا اور اگر کسی برے کام کو اچھا کہتی تو وہ اچھا ہوتا گویا بندے افعال اور اعمال میں شریعت کے تابع ہیں:

مژندہ کنی عطائے تو و ربکشی فدا ئے تو  
جان شدہ بتلا ئے تو ہر چہ کنی رضاء تو

مصنف کا بھی یہی خیال ہے کہ حسن و قبح شرعی چیز ہے۔

ماترید یہ اور معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ حسن و قبح کا تعلق عقل سے ہے یعنی حسن و قبح عقلی ہیں اور افعال کا حسن و قبح نفس الامر میں ہی ہے شریعت کے بیان کرنے پر موقوف نہیں ہے چنانچہ اگر نہ شرع ہوتی اور نہ رسول مبعوث ہوتے تب بھی یہ احکام اسی طرح ثابت ہوتے جس طرح شرع نے ثابت کئے ہیں، مگر پھر ماترید یہ اور معتزلہ کے مابین عقلی ہونے کی مراد میں اختلاف ہے۔

معتزلہ عقلی ہونے کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ افعال میں حسن و قبح نفس الامر میں پہلے سے موجود ہیں عقل اس حسن و قبح کو صرف منکشف کرتی ہے کہ فلاں کام حسن ہے اور فلاں کام قبیح ہے نہ کہ حسن و قبح کو چیزوں میں پیدا کرتی ہے جس طرح دوائی میں نفع و ضرر پہلے سے موجود ہوتا ہے، طبیب دوائی کے ضرر اور نفع کو فقط ظاہر اور منکشف کرتا ہے نہ کہ دوائی میں نفع و ضرر کو پیدا کرتا ہے، اور ماترید یہ عقلی ہونے کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ افعال میں حسن و قبح تو نفس الامر میں موجود ہوتا ہے مگر

اس کو ظاہر کرنے والی شریعت ہے نہ کہ عقل البتہ اگر کوئی شخص عقل استعمال کر کے چیزوں کے حسن و قبح کو جاننا چاہے تو اللہ تعالیٰ حسن و قبح کا ادراک کرا دیتے ہیں مَنْ جَدَّ وَجَدَ (جس نے کوشش کی اس نے پایا) **فائدہ:** اشاعرہ وہ حضرات ہیں جو شیخ ابوالحسن اشعریؒ کی اتباع کرتے ہیں، ابوالحسن اشعری شافعی تھے، اور ماتریدیہ وہ حضرات ہیں جو شیخ ابومنصور ماتریدیؒ کی اتباع کرتے ہیں، متوفی ۳۳۳ھ اور یہ خفی تھے۔

ثُمَّ الْمَأْمُورُ بِهِ فِي حَقِّ الْحُسْنِ نَوَّاعَانِ حَسَنٌ بِنَفْسِهِ وَحَسَنٌ لِغَيْرِهِ فَالْحَسَنُ بِنَفْسِهِ مِثْلُ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ تَعَالَى وَشُكْرِ الْمُنْعِمِ وَالصَّدَقِ وَالْعَدْلِ وَالصَّلَاةِ وَنَحْوِهَا مِنَ الْعِبَادَاتِ الْخَالِصَةِ فَحُكْمُ هَذَا النَّوْعِ أَنَّهُ إِذَا وَجَبَ عَلَى الْعَبْدِ آدَاءُ هَذَا لَا يَسْقُطُ إِلَّا بِالْآدَاءِ وَهَذَا فِيمَا لَا يَحْتَمِلُ السَّقُوطَ مِثْلُ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ تَعَالَى وَأَمَّا مَا يَحْتَمِلُ السَّقُوطَ فَهُوَ يَسْقُطُ بِالْآدَاءِ أَوْ بِاسْقَاطِ الْأَمْرِ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا وَجَبَتِ الصَّلَاةُ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ سَقَطَ الْوَاجِبُ بِالْآدَاءِ أَوْ بِإِعْتَرَاضِ الْجُنُونِ وَالْحَيْضِ وَالنَّفَاسِ فِي آخِرِ الْوَقْتِ بِإِعْتِبَارِ أَنَّ الشَّرْعَ اسْقَطَهَا عَنْهُ عِنْدَ هَذِهِ الْعَوَارِضِ وَلَا يَسْقُطُ بِضَيِّقِ الْوَقْتِ وَعَدَمِ الْمَاءِ وَاللِّبَاسِ وَنَحْوِهِ .

### ترجمہ

پھر حسن کے سلسلہ میں مامور بہ کی دو قسمیں ہیں ۱۔ حسن بنفسہ ۲۔ حسن لغیرہ، پس حسن بنفسہ جیسے اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا اور منعم کا شکر ادا کرنا اور سچ بولنا اور انصاف کرنا اور نماز پڑھنا اور اسی طرح کی دیگر خالص عبادتیں، پس اس نوع یعنی مامور بہ حسن بنفسہ کا حکم یہ ہے کہ جب بندہ پر اس کی یعنی حسن بنفسہ کی ادائیگی اور بجا آوری واجب ہوگی تو وہ حسن بنفسہ ساقط نہ ہوگا مگر ادا کرنے سے، اور یہ حکم اس مامور بہ میں ہے جو سقوط کا احتمال نہیں رکھتا جیسے اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا، اور بہر حال وہ مامور بہ جو ساقط ہونے کا احتمال رکھتا ہے تو وہ یا تو ادا کرنے سے ساقط ہوگا یا حکم دینے والے کے ساقط کرنے سے و علیٰ هذا الخ اور اسی بناء پر (کہ جو چیز سقوط کا احتمال رکھتی ہے وہ اداء کرنے سے ساقط ہوگی یا امر کے اسقاط سے) ہم نے کہا کہ جب نماز اول وقت میں واجب ہو جائے تو واجب، ادا کرنے سے ذمہ سے ساقط ہوگا یا آخر وقت میں جنون، حیض اور نفاس کے پیش آنے سے اس اعتبار سے کہ شریعت نے ان عوارض کے وقت مکلف سے نماز کو ساقط کر دیا ہے اور واجب، وقت کے تنگ ہونے اور پانی اور لباس وغیرہ کے معدوم ہونے کی وجہ سے ساقط نہ ہوگا۔

**تشریح:** مامور بہ کی باعتبار حسن کے دو قسمیں ہیں ۱۔ حسن لعینہ ۲۔ حسن لغیرہ۔

حسن لعینہ: وہ مامور بہ ہے کہ جس کی ذات ہی میں حسن اور اچھائی ہونہ کہ غیر کی وجہ سے اس میں اچھائی آئی ہو جیسے اللہ پر ایمان لانا، اور ایمان لانا مامور بہ ہے، قرآن میں ہے يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا آمِنُوا آمِنُوا عَلَى الْإِيمَانِ اور یہ حسن بنفسہ اس لئے ہے کہ ایمان میں دائمی نجات اور کامیابی ہے، دوسری آیت ہے آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ (پ ۲۷) اسی طرح حدیث میں ہے يَا أَيُّهَا النَّاسُ قُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَفْلِحُوا اسی طرح اپنے منعم و محسن (اللہ

تعالیٰ) کا شکر یہ ادا کرنا مامور بہ ہے، قرآن میں ہے **وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُون**، لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ الْخِ اسی طرح صدق و عدل اور نماز و دیگر عبادات خالصہ وغیرہ مامور بہ حَسَنُ الْعِینِ ہیں یعنی وہ خالص عبادتیں جن کی ذات ہی میں حَسَنُ ہو جیسے زکوٰۃ اور روزہ وغیرہ مامور بہ حَسَنُ الْعِینِ ہیں، قرآن میں ہے **وَكَوْنُوا مَعَ الصَّادِقِينَ**، وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا، اَعِدُّوا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوَى، وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ معلوم ہوا کہ صدق اور عدل وغیرہ محمود اشیاء ہیں اور مامور بہ ہیں اور نماز بھی حَسَنُ الْعِینِ ہے، کہ اس میں اَزْأَوَّلُ تا آخر تعظیمِ رب اور اس کی حمد و ثناء ہے، لہذا اَقِیمُوا الصَّلَاةَ کی وجہ سے یہ بھی مامور بہ ہے اسی طرح دیگر عبادات زکوٰۃ اور روزہ وغیرہ چنانچہ قرآن میں ہے **آتُوا الزَّكَاةَ** اور روزہ کے بارے میں ہے **فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**۔

حَسَنُ لغیرہ: وہ مامور بہ ہے جس کے اندر حَسَن اور اچھائی غیر کے واسطے سے آئی ہو حَسَن و خوبی اپنی ذاتی نہ ہو جیسے وضو اور سعی الی الجمعہ وغیرہ اس کا بیان آگے مستقل طور پر آ رہا ہے۔

فحکم هذا النوع الخ یہاں سے مصنف حَسَنُ الْعِینِ کا حکم بیان فرمانا چاہتے ہیں چنانچہ آپ حضرات حَسَنُ الْعِینِ کی دو قسمیں ملاحظہ فرمائیے، ساتھ ساتھ حکم بھی معلوم ہو جائے گا، حَسَنُ الْعِینِ کی دو قسمیں ہیں ۱۔ وہ چیزیں جو مکلف سے کسی حال میں بھی ساقط ہونے کا احتمال نہ رکھیں جیسے ایمان باللہ کہ ایمان باللہ بندہ سے کبھی بھی ساقط نہ ہوگا یعنی مرنے تک اس پر دوام اور ثبات ضروری ہے اور ایمان کی ادائیگی اور اس کی بجا آوری کی صورت یہی ہے کہ بندہ اس پر تازہ زندگی ثابت قدم رہے کما قال فی القرآن یا ایہا الذین آمنوا آمِنُوا، اٰی اٰثَبْتُوا عَلٰی الْاِیْمَانِ اور ایمان باللہ سے مراد یہاں تصدیقِ قلبی ہے نہ کہ اقرار باللسان کیونکہ وہ عند الاکراہ ساقط ہو جاتا ہے، بشرطیکہ دل مطمئن بالایمان ہو، قال اللہ تعالیٰ مَنْ کَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْۢ بَعْدِ اِیْمَانِهٖ اِلَّا مَنۢ اَکْثَرَهُ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِیْمَانِ الخ لیکن ایک بات یاد رہے جو اصول الشاشی ص ۱۰۵ پر آ رہی ہے کہ زبان پر بوقت اکراہ کلمہ کفر کے جاری کرنے کی رخصت اور اجازت بقاءِ حرمت کے ساتھ ساتھ ہے یعنی عند اللہ اس ارتکابِ حرام پر مواخذہ نہ ہوگا مگر اس فعل (اقرار باللسان) کا حَسَن اب بھی باقی ہے لہذا اگر کوئی صبر کرے اور عند الاکراہ زبان سے کلمہ کفر نہ کہے اور تکبر کے ہاتھ سے مر جائے تو عند اللہ ماجور ہوگا، الغرض ایمان باللہ حَسَنُ الْعِینِ کی قسم اول ہے کہ ایمان بندہ سے ساقط ہونے کا احتمال نہیں رکھتا، لہذا اس کا حکم یہ ہے کہ جب بندہ پر اس کا ادا کرنا واجب ہو گیا تو وہ ادا کرنے سے ہی ذمہ سے ساقط ہوگا بغیر اداء کئے ساقط نہ ہوگا ۲۔ وہ چیزیں جو مکلف سے ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہوں تو یہ چیزیں یا تو ادائیگی سے ساقط ہوں گی یا آمر کے ساقط کرنے سے ساقط ہوں گی، اسی بناء پر ہم نے کہا کہ جب نماز اول وقت میں واجب ہو گئی جس کو آخر وقت تک ادا کیا جاسکتا ہے تو اگر بندہ نے اس نماز کو ادا کر لیا تو وہ ذمہ سے ساقط ہو جائے گی، اور اگر بندہ اس نماز کو نہ پڑھ سکا تھا کہ آخر وقت میں جنون طاری ہو گیا یا عورت کو حیض و نفاس آنے لگا تو اب نماز آمر یعنی اللہ تعالیٰ کے ساقط کرنے سے ساقط ہو گئی، کیونکہ نماز سے روکنے والے عوارض موجود ہیں (جنون ایک رات اور ایک دن سے زائد ہونا چاہئے) اور یہاں فعلِ مامور بہ یعنی نماز وغیرہ کے ساقط ہونے

کے ساتھ ساتھ اس کا حُسن بھی ساقط ہو گیا لہذا اگر کوئی عورت بحالت حیض و نفاس نماز پڑھے تو اس پر کوئی اجر نہیں ملے گا بلکہ شرع کی خلاف ورزی کرنے کی بناء پر قابل ملامت سمجھی جائے گی لیکن اگر نماز میں اختیاری یا غیر اختیاری طریقے سے اتنی تاخیر ہو گئی کہ وقت نماز تنگ ہو گیا کہ اتنے تھوڑے وقت میں نماز ادا نہ ہو سکے گی تو نماز معاف نہیں ہوگی بلکہ قضاء پڑھنی پڑے گی اسی طرح وضو کے لئے پانی نہیں تھا تو نماز ذمہ سے ساقط نہ ہوگی بلکہ تیمم کر کے نماز پڑھے اسی طرح اگر لباس نہ ہو تو نماز ذمہ سے ساقط نہ ہوگی بلکہ ننگا نماز پڑھے یا اس کے علاوہ مثلاً کسی پر قبلہ مشتبہ ہو گیا تو نماز معاف نہ ہوگی بلکہ حکم یہ ہے کہ تجزی کر کے نماز پڑھے لہذا مطلق عوارض کی وجہ سے واجب ذمہ سے ساقط نہ ہوگا بلکہ ان عوارض کی وجہ سے واجب ذمہ سے ساقط ہوگا جو شارع کے نزدیک معتبر ہیں جن کی تفصیل آپ حضرات کے سامنے ابھی ابھی آچکی ہے یعنی جنون، حیض و نفاس وغیرہ، اور ان عوارض کی قدرے تفصیل تسہیل الاصول کے آخر میں گذر چکی ہے۔

### اختیاری مطالعہ

**النحو والمفہم:** منعم باب افعال سے صیغہ اسم فاعل، نعمت پہنچانے والا سقوط (ن) مصدر گرنا ختم ہونا، اعتراض باب افعال کا مصدر پیش آتا، ضیق (ض) مصدر الفتح الضاد و یکسر با، تنگ ہونا، فحکم هذا النوع مبتداء، مابعدہ خبر۔

**فائدہ:** زکوٰۃ، روزہ اور حج حسن لعینہ کے ساتھ ملحق ہیں، اگرچہ یہ تینوں حسن لغیرہ کے مشابہ ہیں، کیونکہ زکوٰۃ میں بظاہر اضاعت مال ہے مگر فقیر کی حاجت روائی کی وجہ سے اس میں اچھائی آگئی اور روزہ میں بظاہر نفس کو بھوکا مارتا ہے مگر نفس امارہ کو مغلوب کرنے کی وجہ سے اس میں حسن اور اچھائی آگئی اور حج میں بظاہر تعب، اضاعت مال اور سیر و سیاحت ہے مگر اس کے اندر شرف بیت اللہ کی وجہ سے حسن و خوبی آگئی مگر چونکہ حسن لعینہ اصل ہے، اس لئے اصل کا اعتبار کرتے ہوئے مذکورہ اشیاء کو اسی کے ساتھ لاحق کر دیا اور دوسری بات یہ ہے کہ ان مذکورہ تینوں چیزوں کے واسطے چونکہ بندہ کے اپنے اختیار میں نہیں ہیں اس لئے وہ واسطے کا عدم ہیں، مثلاً زکوٰۃ کہ اس میں حسن و خوبی فقیر کی حاجت روائی کے اعتبار سے ہے مگر فقیر کی حاجت روائی اللہ کی پیدا کردہ ہے بندہ کے اختیار میں نہیں ہے، اسی طرح روزہ کا مقصد دفع شہوت نفس ہے، چونکہ بھوک سے سرکش نفس قابو میں آجاتا ہے مگر شہوت نفس جو روزہ کی حسن و خوبی کا واسطہ ہے اللہ کا پیدا کردہ ہے اسی طرح حج میں شرف و عظمت بیت اللہ کے شرف و عظمت کی بناء پر ہے مگر یہ واسطہ یعنی شرف و عظمت اللہ کا پیدا کیا ہوا ہے، انسان کے اختیار میں نہیں ہے، لہذا جب مذکورہ تینوں چیزوں، روزہ، زکوٰۃ اور حج کے واسطے انسان کے اختیاری نہیں ہیں تو یہ واسطے کا عدم ہیں اور یہ تینوں چیزیں حُسن لعینہ کے ساتھ ملحق ہیں۔

**اجراء:** قوله الصلوٰۃ صلاة حسن لنفسہ حسن لغیرہ میں سے حسن لنفسہ ہے اور حسن لنفسہ کی دونوں قسموں (محتمل السقوط اور غیر محتمل السقوط) میں سے محتمل السقوط ہے۔

النَّوْعُ الثَّانِي مَا يَكُونُ حَسَنًا بِوَاسِطَةِ الْغَيْرِ وَذَلِكَ مِثْلُ السَّعْيِ إِلَى الْجُمُعَةِ وَالْوُضُوءِ لِلصَّلَاةِ فَإِنَّ السَّعْيَ حَسَنًا بِوَاسِطَةِ كَوْنِهِ مُقْضِيًا إِلَى آدَاءِ الْجُمُعَةِ وَالْوُضُوءِ حَسَنًا بِوَاسِطَةِ كَوْنِهِ مِفْتَاحًا لِلصَّلَاةِ.



## ترجمہ

اور نوع ثانی وہ ہے کہ جو غیر کے واسطے سے حسن ہو اور یہ (یعنی اس کی مثال) جیسا کہ جمعہ کے لئے سعی اور نماز کے لئے وضو، پس سعی ادائیگی جمعہ کی طرف پہنچانے والی ہونے کے واسطے سے حسن ہے اور وضو نماز کے لئے کنجی ہونے کے واسطے سے حسن ہے۔

**تشریح:** مامور بہ موقت کی دوسری قسم حسن لغیرہ ہے اور حسن لغیرہ کی تعریف احقر نے ماقبل میں ذکر کر دی ہے یعنی وہ مامور بہ جس کی ذات میں حسن و خوبی کسی غیر کے واسطے سے آئی ہو، خود اس کی ذات میں کوئی خوبی نہ ہو، حسن لغیرہ کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ وہ غیر جس کے واسطے سے مامور بہ میں حسن و خوبی آئی ہے مامور بہ کے ادا کرنے سے خود بخود ادا نہ ہوتا ہو بلکہ اس کو مستقلاً ادا کرنا پڑتا ہو جیسے وضو نماز کے لئے مکہ وضو کرنے سے جو کہ مامور بہ ہے نماز خود بخود ادا نہ ہوگی بلکہ مستقلاً ادا کرنی پڑے گی، اسی طرح سعی الی الجمعہ کہ سعی کرنے سے جو کہ مامور بہ ہے جمعہ خود بخود ادا نہیں ہوتا بلکہ سعی الگ کرنی پڑتی ہے اور جمعہ الگ پڑھنا پڑتا ہے بالفاظ دیگر مامور بہ کے اداء کرنے سے مقصود بہ خود بخود ادا نہ ہو بلکہ مامور بہ کو علیحدہ ادا کرنا پڑے اور مقصود بہ کو علیحدہ۔

۲۔ مامور بہ کو ادا کرنے سے مقصود بہ خود بخود ادا ہو جاتا ہو، جیسے حدود و کفارات اور جہاد، اس دوسری قسم کو مصنف "والقرب من هذا النوع الحدود" کہہ کر آگے بیان کریں گے۔

**نوٹ:** ظاہر ہے کہ وضو اور سعی حسن لغیرہ ہیں کیونکہ وضو میں اپنی ذاتی کوئی خوبی نہیں، بلکہ وضو میں پانی بھی ضائع ہوتا ہے اور اعضاء کو سردی کی مشقت میں بھی ڈالنا ہے مگر چونکہ وضو نماز کی کنجی ہے یعنی نماز تک پہنچنے کا ذریعہ ہے اور بغیر طہارت کے نماز درست نہیں ہوتی، اس بناء پر وضو میں حسن آگیا، چنانچہ وضو مامور بہ ہے قرآن میں ہے یا ایہا الذین آمنوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ الخ اسی طرح سعی کرنے میں اپنی ذاتی کوئی خوبی نہیں ہے بلکہ نفس کو اذیت اور تکلیف پہنچتی ہے بسا اوقات سعی کرنے اور مسجد جامع تک پہنچنے میں پسینہ پسینہ ہونا پڑتا ہے مگر چونکہ سعی ادائیگی جمعہ کا ذریعہ ہے اس لئے اس میں حسن آگیا اور سعی قرآن کی آیت یا ایہا الذین آمنوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ (پ ۲۸) کی وجہ سے مامور بہ ہے۔

## اختیاری مطالعہ

**قولہ سعی** سعی سے مراد دوڑنا نہیں ہے بلکہ چلنا اور جمعہ کی تیاری کرنا مراد ہے، محض اہتمام کے پیش نظر لفظ سعی استعمال کیا گیا ہے۔ **فائدہ:** یا ایہا الذین آمنوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ میں ندا سے مراد خطبہ کی اذان ہے، مگر حرمۃ بیچ میں اذان اول کا بھی وہی حکم ہے جو اذان ثانی کا ہے کیونکہ اشتراک علت سے حکم میں اشتراک ہو جاتا ہے البتہ اذان ثانی میں یہ حکم قطعی ہوگا اور اذان اول میں ظنی۔ **فائدہ:** شیخ سعدی کے مندرجہ ذیل اشعار سے معلوم ہوتا ہے کہ بسا اوقات ایک شی میں حسن و خوبی دوسری چیز کی وجہ سے آجاتی ہے ہلکے خوشبوئے درحمام روزے، رسید از دست محبوبے بدستم، بدو گفتم کہ مٹکی یا

غیری، کہ از بونے دلاویز تو قسم، بگفتا من گلے ناچیز بودم، ولیکن مدتے با گل نشستم، جمال ہم نشین در من اثر کرد، ولیکن من ہما خاتم کہ قسم، دیکھئے مٹی کے اندر پھول کی وجہ سے خوشبو آنے لگی۔

**النحو واللغة:** مَفْضِيًا (افعال) پہنچانے والا مفتاح اسم آلہ کو نہ مَفْضِيًا ہ ضمیر کون مصدر کا اسم ہے اور مَفْضِيًا خبر۔

وَحُكْمُ هَذَا النَّوعِ أَنَّهُ يَسْقُطُ بِسُقُوطِ تِلْكَ الْوَاسِطَةِ حَتَّى أَكَّ السَّعْيُ لَا يَجِبُ عَلَى مَنْ لَا جُمُعَةَ عَلَيْهِ وَلَا يَجِبُ الْوُضُوءُ عَلَى مَنْ لَا صَلَاةَ عَلَيْهِ وَلَوْ سَعَى إِلَى الْجُمُعَةِ فَحُمِلَ مَكْرَهَا إِلَى مَوْضِعٍ أُخَرَ قَبْلَ إِقَامَةِ الْجُمُعَةِ يَجِبُ عَلَيْهِ السَّعْيُ ثَانِيًا وَلَوْ كَانَ مُعْتَكِفًا فِي الْجَامِعِ يَكُونُ السَّعْيُ سَاقِطًا عَنْهُ وَكَذَلِكَ لَوْ تَوَضَّأَ فَأَحْدَثَ قَبْلَ آدَاءِ الصَّلَاةِ يَجِبُ عَلَيْهِ الْوُضُوءُ ثَانِيًا وَلَوْ كَانَ مُتَوَضِّئًا عِنْدَ جُوبِ الصَّلَاةِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ تَجْدِيدُ الْوُضُوءِ .

### ترجمہ

اور اس نوع یعنی حسن لغیرہ کا حکم یہ ہے کہ وہ (مامور بہ حسن لغیرہ) اس واسطہ کے ساقط ہونے سے ساقط ہو جائے گا حتیٰ کہ سعی الی الجمعہ اس شخص پر واجب نہیں ہوگی جس پر جمعہ واجب نہیں ہے اور اس شخص پر وضوء واجب نہ ہوگا جس پر نماز واجب نہیں ہے۔ ولو سعی الخ اور اگر کسی شخص نے جمعہ کے لئے سعی کی پھر اقامت جمعہ یعنی نماز جمعہ پڑھنے سے پہلے اس کو زبردستی دوسری جگہ اٹھالیا گیا (یعنی جامع مسجد کے علاوہ اس کو دوسری جگہ پہنچا دیا گیا) تو اس پر دوبارہ سعی کرنا واجب ہوگا اور اگر وہ شخص (پہلے ہی سے) جامع مسجد میں معتکف ہو تو سعی اس سے ساقط ہو جائے گی اور اسی طرح (سعی کی طرح) اگر اس نے وضو کیا پھر وہ نماز ادا کرنے سے پہلے محدث ہو گیا (یعنی وضو نونے کی وجہ سے بے وضو ہو گیا) تو اس پر دوبارہ وضوء واجب ہوگا اور اگر وہ شخص نماز واجب ہونے کے وقت با وضو ہے تو اس پر نیا وضو کرنا واجب نہ ہوگا۔

**تشریح:** ابھی ابھی آپ نے پڑھا ہے کہ حسن لغیرہ میں غیر کے واسطہ سے حسن و خوبی آتی ہے تو حسن لغیرہ کا حکم یہ ہے کہ مامور بہ اس غیر (واسطہ) کے ساقط ہونے سے ساقط ہو جائے گا لہذا جس شخص پر جمعہ واجب نہیں ہے مثلاً مریض و مسافر پر، تو اس پر سعی بھی واجب نہیں ہے اور جس پر نماز واجب نہیں ہے مثلاً حیض و نفاس والی عورت، تو اس پر وضو بھی واجب نہیں ہوگا اور اگر کسی ایسے شخص نے جس پر جمعہ واجب تھا سعی الی الجمعہ تو کی مگر ادائیگی جمعہ سے پہلے بحالتِ مکرہ اس کو کہیں اور پہنچا دیا گیا تو چونکہ ابھی تک مقصود حاصل نہیں ہوا یعنی ادا نیکی جمعہ، لہذا اس پر دوبارہ سعی کرنا واجب ہوگا اور اگر کوئی شخص جامع مسجد میں معتکف ہے تو چونکہ اس کو سعی کی ضرورت ہی نہیں ہے لہذا اس سے سعی کا حکم ساقط ہو جائے گا، ظاہر ہے کہ یہاں سعی کا مقصود خود بخود حاصل ہے یعنی نماز جمعہ کے وقت جامع مسجد میں حاضر رہنا، علیٰ ہذا القیاس اگر وضو کرنے کے بعد ادائیگی نماز سے پہلے محدث لاحق ہو گیا تو چونکہ ابھی مقصود عمل نہیں ہوا یعنی ادائیگی

صلوٰۃ، اور وضو ٹوٹ گیا تو اس پر دوبارہ وضو کرنا واجب ہوگا اور اگر کوئی شخص نماز واجب ہونے کے وقت با وضو ہے تو اس پر نیا وضو کرنا واجب نہیں ہوگا کیونکہ مقصود حاصل ہے یعنی نماز کے وقت با وضو ہونا، خلاصہ یہ ہے کہ حسن لغیرہ میں جس واسطہ کی وجہ سے حُسن و خوبی آتی ہے اگر مکلف سے وہ واسطہ ساقط ہو جائے تو ذوالواسطہ بھی ساقط ہو جائے گا جیسا کہ مذکورہ مثالوں سے واضح ہو گیا۔

وَالْقَرِيبُ مِنْ هَذَا النَّوعِ الْحُدُودُ وَالْقِصَاصُ وَالْجِهَادُ فَإِنَّ الْحَدَّ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ الزَّجْرِ عَنِ الْجِنَايَةِ وَالْجِهَادُ حَسَنٌ بِوَاسِطَةِ دَفْعِ شَرِّ الْكُفْرَةِ وَإِعْلَاءِ كَلِمَةِ الْحَقِّ وَلَوْ فَرَضْنَا عَدَمَ الْوَاسِطَةِ لَا يَنْقُي ذَلِكَ مَأْمُورًا بِهِ فَإِنَّهُ لَوْ لَا الْجِنَايَةُ لَا يَجِبُ الْحَدُّ وَلَوْ لَا الْكُفْرُ الْمُفْضِي إِلَى الْحَرَابِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْجِهَادُ .

### ترجمہ

اور اس نوع یعنی حسن لغیرہ کے قریب حدود اور قصاص اور جہاد ہیں کیونکہ حد جنایت (گناہ) سے روکنے کے واسطہ سے حسن ہے اور جہاد کافروں کے شر کو دفع کرنے اور کلمۃ الحق یعنی اللہ کے دین کا بول بالا کرنے کے واسطہ سے حسن ہے اور اگر ہم واسطہ یعنی جنایت اور کفار کے شر نہ رہنے کو فرض کر لیں تو حد اور قصاص اور جہاد میں سے کوئی بھی مامور بہ نہیں رہے گا اسلئے کہ اگر جرم نہ ہوتا تو حد واجب نہ ہوتی اور اگر کفر، لڑائی اور محاربہ کی طرف پہنچانے والا نہ ہوتا تو اس کفر (کی بناء) پر امام المسلمین کے اوپر جہاد واجب نہ ہوتا۔

**تشریح:** اور اس نوع یعنی حسن لغیرہ کے قریب قریب حدود و قصاص اور جہاد ہیں، یہاں سے مصنف حسن لغیرہ کی دوسری قسم کا بیان شروع کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ جس غیر کے واسطہ سے مامور بہ میں حُسن و خوبی آتی ہے، مامور بہ کے ادا کرنے سے خود بخود ادا ہو جائے، اس کو ادا کرنے کے لئے علیحدہ سے کوئی عمل نہ کرنا پڑے جیسے حدود، قصاص اور جہاد۔

ظاہر ہے کہ حدود و قصاص میں فی نفسہ کوئی حُسن و خوبی نہیں ہے کیونکہ حدود و قصاص میں نفس کو سزا دینا اور ہلاکت میں ڈالنا ہے مگر حدود میں جنایت اور معاصی سے روکنے کے واسطہ سے حُسن آ گیا تا کہ لوگ ان عبرت ناک سزاؤں سے عبرت پکڑیں اور آئندہ معاصی اور کبائر کے ارتکاب سے احتراز کریں، اسی طرح قصاص میں ارتکاب قتل سے باز رہنے کے واسطہ سے حُسن آ گیا قرآن شریف میں ہے وَفِي الْحَيَوةِ قِصَاصٌ اور حدود و قصاص سے جو مقصود ہے وہ خود بخود مامور بہ بھی یعنی حدود و قصاص کے ساتھ ساتھ ادا ہو رہا ہے اس کو ادا کرنے کے لئے علیحدہ سے کوئی عمل کرنا نہیں پڑتا، یعنی حدود قائم کرنے سے لوگ خود بخود جرائم اور معاصی سے رک جاتے ہیں اور قصاص کی وجہ سے دوسرے لوگ خود بخود ارتکاب قتل سے باز رہتے ہیں، اسی طرح جہاد میں فی نفسہ کوئی حُسن و خوبی نہیں ہے بلکہ اس میں بندوں کو سزا دینا، مال



وَقَاصِرٌ فَالْكَامِلُ مِثْلُ آدَاءِ الصَّلَاةِ فِي وَقْتِهَا بِالْجَمَاعَةِ أَوْ الطَّوَافِ مُتَوَضِّعًا وَتَسْلِيمِ الْمَبِيعِ سَلِيمًا كَمَا اقْتَضَاهُ الْعَقْدُ إِلَى الْمُشْتَرَى وَتَسْلِيمِ الْغَاصِبِ الْعَيْنِ الْمَغْصُوبَةَ كَمَا غَصَبَهَا.

### تسليمه

اور امر کے ذریعہ ثابت ہونے والے واجب کی دو قسمیں ہیں ۱۔ اداء ۲۔ قضاء، پس اداء عین واجب کو اس کے مستحق کے پاس سپرد کرنے کا نام ہے اور قضاء مثل واجب کو اس کے مستحق کے پاس سپرد کرنے کا نام ہے، پھر اداء کی دو قسمیں ہیں ۱۔ کامل ۲۔ قاصر، پس کامل جیسے نماز کو اس کے وقت میں جماعت کے ساتھ ادا کرنا یا با وضو طواف کرنا اور بیع کو مشتری کی جانب عیب سے خالی سپرد کرنا جیسا کہ عقد بیع نے اس کا تقاضا کیا ہے (یعنی سلیماً عن العیب کا) اور غاصب کا سامانِ مغصوبہ کو ایسا ہی سپرد کرنا (واپس کرنا) جیسا اس کو غصب کیا تھا۔

**تشریح:** امر سے ثابت ہونے والی شئی کی دو قسمیں ہیں امر کے لئے خواہ صریح صیغہ استعمال کیا جائے جیسے آتوا الزکوۃ یا امر کے معنی مطلوب ہوں جیسے وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ یعنی لوگوں پر اللہ کے واسطے خانہ کعبہ کا حج ہے، الغرض الواجب بحکم الامر کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ اداء ۲۔ قضاء۔

اداء کی تعریف: عین واجب کو اس کے مستحق کے پاس سپرد کرنا، جیسے نماز کو اس کے وقت میں ادا کرنا۔  
قضاء کی تعریف: مثل واجب کو اس کے مستحق کے پاس سپرد کرنا، جیسے نماز کو اس کے وقت کے نکل جانے کے بعد ادا کرنا۔ **نوٹ:** اصطلاح شرع میں لفظ ادا بمعنی قضا اور قضا بمعنی ادا استعمال ہو جاتا ہے، جیسے فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا الْيَخ میں قضا بمعنی ادا ہے پھر ادا کی دو قسمیں ہیں ۱۔ اداء کامل ۲۔ اداء قاصر۔

اداء کامل کی تعریف: مامور بہ کو ان صفات کے ساتھ ادا کرنا جن صفات کے ساتھ وہ ذمہ میں واجب ہوا ہے جیسے فرض نماز کو جماعت کے ساتھ اس کے وقت میں ادا کرنا، اور با وضو طواف کرنا، یہ دونوں مثالیں حقوق اللہ سے متعلق تھیں، بقیہ مثالیں حقوق العباد سے متعلق ہیں، جیسے بائع کا مشتری کو ایسی بیع سپرد کرنا جو عیب سے خالی ہو جیسا کہ عقد کا مقتضی بھی یہی ہے، اسی طرح غاصب کا غصب کردہ شئی کو اس کے مالک کے پاس اس صفت کے ساتھ ادا کرنا جس صفت کے ساتھ وہ شئی عند الغصب متصف تھی یعنی شئی مغصوبہ جیسی تھی ویسی ہی واپس کرنا۔

### اختیاری مطالعہ

**حائذہ:** بحکم الامر میں اضافت بیان ہے۔

**قولہ** مثل الواجب مامولت کہتے ہیں دو چیزوں کا نوع میں شریک ہونا، مجانست، مشاکلت، مشابہت کی تعریف یہاں بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے جو حضرات تعریف دیکھنا چاہیں وہ ”مشکل ترکیبوں کا حل“ میں دیکھیں۔

**حائذہ:** جمہور احناف اور بعض اصحاب شافعی اور اہل حدیث کہتے ہیں کہ جس نص سے اداء کا وجوب ہوا ہے اسی سے قضاء کا بھی ہوا ہے مثلاً مامور بہ کو اگر وقت میں ادا کر لیا تو ادا ہے ورنہ قضاء، شوافع کے یہاں قضاء کے لئے نص جدید کا ہونا ضروری ہے جیسے نماز کی قضاء کیلئے حدیث ہے مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَهَا فَلْيَصِلْهَا إِذَا ذَكَرَهَا اور روزہ کی اداء کے لئے یا

ایہا الدین امنوا کُتِبَ علیکم الصَّیَامُ نص ہے، اور قضا کے لئے دوسری نص ہے یعنی فَعِدَّةٌ مِنْ اَيَّامٍ اُخَرَ ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ یہ نص اثباتِ مثل کے لئے ہے نہ کہ وجوبِ قضاء کے لئے۔

**فائدہ:** قولہ عین الواجب اس سے واجب اور فرض دونوں مراد ہیں۔

**فائدہ:** قولہ تسلیم عین الواجب پر دکرنا ہر چیز کا اس کے مناسب حال ہوگا یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ شئی جس کو ادا کیا جا رہا ہو وہ حسی ہو اور نظر آتی ہو بلکہ پردگی سے مراد اس کی ادائیگی ہے۔

**فائدہ:** اگر کوئی اعتراض کرے کہ فرضیت نماز کی آیت قرآن میں مطلق ہے یعنی اَقِمُوا الصَّلَاةَ اس میں جماعت کی قید نہیں ہے، اسی طرح طواف کی آیت وَلَيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ مطلق ہے وضوء کی قید نہیں ہے۔

تو جواب یہ ہے کہ مامور بہ یعنی صلوٰۃ مجمل ہے حدیث سے اس کے اجمال کی وضاحت ہوگی چنانچہ حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بیت اللہ شریف کے پاس حضرت جبریل نے دو دفعہ میری امامت کی، ظاہر ہے کہ امامت جماعت کی نماز ہی میں ہوگی، اسی طرح طواف کے بارے میں حدیث میں فرمایا وَالطَّوَّافُ حَوْلَ الْبَيْتِ صَلَاةٌ اور صلوٰۃ بغیر وضوء کے نہیں ہوگی، پس معلوم ہوا کہ نماز کا ثبوت جماعت کے ساتھ ہے، اور طواف کا ثبوت وضوء اور طہارت کے ساتھ ہے۔

وَحُكْمُ هَذَا النَّوعِ أَنْ يُحْكَمَ بِالْخُرُوجِ عَنِ الْعَهْدَةِ بِهِ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا أَلْغَايِبُ إِذَا بَاعَ الْمَغْضُوبُ مِنَ الْمَالِكِ أَوْ رَهْنَهُ عِنْدَهُ أَوْ وَهَبَهُ لَهُ وَسَلَّمَهُ إِلَيْهِ يَخْرُجُ عَنِ الْعَهْدَةِ وَيَكُونُ ذَلِكَ آدَاءً لِحَقِّهِ وَيُلْغَوُ مَا صَرَّحَ بِهِ مِنَ الْبَيْعِ وَالْهَبَةِ وَلَوْ غَضِبَ طَعَامًا فَأَطْعَمَهُ مَالِكَهُ وَهُوَ لَا يَذَرِي أَنَّهُ طَعَامُهُ أَوْ غَضِبَ ثَوْبَهُ فَأَلْبَسَهُ مَالِكَهُ وَهُوَ لَا يَذَرِي أَنَّهُ ثَوْبُهُ يَكُونُ ذَلِكَ آدَاءً لِحَقِّهِ وَالْمُشْتَرِي فِي الْبَيْعِ الْفَاسِدِ لَوْ أَعَارَ الْمُبِيعُ مِنَ الْبَائِعِ أَوْ رَهْنَهُ عِنْدَهُ أَوْ أَجَرَهُ مِنْهُ أَوْ بَاعَهُ مِنْهُ أَوْ وَهَبَهُ لَهُ وَسَلَّمَهُ يَكُونُ ذَلِكَ آدَاءً لِحَقِّهِ وَيُلْغَوُ مَا صَرَّحَ بِهِ مِنَ الْبَيْعِ وَالْهَبَةِ وَنَحْوِهِ .

### ترجمہ

اور اس نوع یعنی اداءِ کامل کا حکم یہ ہے کہ واجب کو کامل طور پر ادا کرنے کے ذریعہ ذمہ داری سے نکلنے کا حکم لگایا جائے گا وعلیٰ هذا الخ اسی حکم (جو حکم ابھی ذکر کیا گیا ہے) کی بناء پر ہم نے کہا کہ جب غاصب مغضوب چیز کو اس کے مالک کو فروخت کر دے یا مغضوب شئی کو مالک کے پاس رہن رکھ دے یا اس مغضوب کو مالک کو ہبہ کر دے اور اس کو سپرد کر دے تو وہ غاصب (مغضوب سامان کی واپسی کی) ذمہ داری سے نکل جائے گا اور مذکورہ امور میں سے ہر امر مثلاً بیع، رہن، ہبہ اس کے حق کا ادا کرنا ہوگا اور وہ قید لغو ہو جائے گی جس کی اس نے قولاً صراحت کی ہے یعنی بیع اور ہبہ کی قید۔ ولو غصب الخ اور اگر غاصب نے کھانا غصب کیا پھر اس کھانے کو اس کے مالک کو کھلا دیا اور وہ نہیں جانتا کہ وہ اسی کا کھانا ہے یا کپڑا غصب کیا پھر اس کپڑے کو اس کے مالک کو پہنا دیا اور وہ نہیں جانتا کہ وہ اسی کا کپڑا ہے تو یہ اس کے حق کا ادا کرنا ہوگا۔ والمشتري الخ اور مشتری نے بیع فاسد میں اگر بیع کو بائع کے پاس عاریت پر رکھ دیا یا بیع کو اس کے پاس رہن رکھ دیا یا بیع، بائع کو کرایہ پر دیدی یا بیع (جو بیع فاسد سے خریدی تھی) کو بائع کے ہاتھ فروخت کر دیا یا بائع

کے لئے اس کو ہبہ کر دیا اور اس کو سپرد کر دیا تو یہ (بیع، اجارہ، رہن، ہبہ میں سے ہر ایک) بائع کے حق کی ادائیگی ہوگی اور وہ قول لغو ہو جائے گا جس کی اس نے صراحت کی یعنی بیع اور ہبہ اور اس جیسی چیز یعنی اجارہ اور رہن۔

**تشریح:** یہاں سے مصنف اداء کامل کی تعریف سے فارغ ہو کر اس کا حکم بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ

ملاحظہ ہو۔

اداء کامل کا حکم: اداء کامل کے ذریعہ آدمی اپنی ذمہ داری سے نکل جاتا ہے یعنی اگر مکلف نے مامور بہ کو کامل طریقہ سے ادا کر دیا تو وہ اپنی ذمہ داری سے سبک دوش ہو جائے گا، چنانچہ مصنف نے اسی ضابطہ پر متفرع کرتے ہوئے چند مثالیں بیان فرمائی ہیں، ملاحظہ ہو، اگر غاصب غصب کردہ شئی کو اس کے مالک کے ہاتھ فروخت کر دے یا مالک کے پاس رہن (گروی) کر رکھ دے یا اس شئی کو مالک کو ہبہ کر دے اور اس کے سپرد کر دے تاکہ سپردگی سے قبضہ متحقق ہو جائے کیونکہ ہبہ میں قبضہ ضروری ہے تو ان تمام صورتوں میں غاصب اپنی ذمہ داری سے بری ہو جائے گا کیونکہ جو سامان اس نے غصب کیا تھا وہ اصل مالک کے پاس پہنچ گیا ہے اور غاصب کا بیع، ہبہ، رہن کی قید لگانا لغو اور بے فائدہ ہوگا یعنی بیع کی قید لگانے سے مالک کے ذمہ ثمن اور رہن کی قید سے اس سامان کی واپسی ضروری نہ ہوگی۔

علیٰ ہذا القیاس غاصب نے کسی آدمی کا کھانا غصب کر لیا مثلاً روٹیاں غصب کر لیں پھر وہ کھانا اس کے مالک کو کھلا دیا، در انحالیکہ مالک طعام کو یہ بھی خبر نہ ہوئی کہ وہ کھانا اپنا ہی کھا رہا ہے، اسی طرح کسی کا کپڑا مثلاً کرتہ وغیرہ غصب کر کے خود مالک ہی کو پہنا دیا اور وہ یہ بھی نہیں جانتا کہ یہ کپڑا میرا ہی ہے تو ان دونوں صورتوں میں غاصب اپنی ذمہ داری سے بری سمجھا جائے گا اور غاصب کا کپڑے کے مالک کو اس حیلہ سے کپڑا پہنانا اور کھانا کھانا اس کے حق کو ادا کرنا سمجھا جائے گا، مگر شرط یہ ہے کہ شئی مقصوب میں غاصب نے کوئی تصرف نہ کیا ہو مثلاً آٹا غصب کیا اور روٹی پکا کر مالک کو کھلا دی یا کپڑا غصب کیا اور اس کا کرتہ سلوا کر اس کو پہنا دیا وغیرہ تو چونکہ اس شکل میں غاصب کی طرف سے تصرف بیجا پایا گیا لہذا یہ ادائیگی نہیں مانی جائے گی کیونکہ ممکن ہے کہ وہ بجائے کرتے کے چوغا سلوا کر پہننے کا ارادہ رکھتا ہو اور بجائے اس آٹے کی روٹی بنا کر استعمال کرنے کے کسی اور طرح استعمال کرنا چاہتا ہو۔

**فائدہ:** امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ تمام شکلوں میں مامور بہ کی ادائیگی نہیں مانی جائے گی کیونکہ ان شکلوں میں دھوکہ پایا گیا کیونکہ عموماً آدمی مال غیر کو بے رحمی سے استعمال کر لیتا ہے جیسا کہ مشہور ہے ”مال مفت دل بے رحم“ لہذا صاحب مال کو یہ معلوم ہونا چاہئے کہ یہ میرا اپنا مال ہے تاکہ احتیاط سے خرچ کرے، اصول بزدوی: ص ۳۰۔

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ دھوکہ اس نے خود کھایا ہے کیونکہ بغیر تحقیق کے اس نے کھانا کھالیا اور کپڑا پہن لیا جبکہ اس کی ذمہ داری تھی کہ اس کی تحقیق کرتا کہ یہ کھانا میرا ہی ہے یا کسی دوسرے کا اور جو شخص از خود دھوکا کھائے اس کے لئے اس کے غیر پر ضمان واجب نہیں ہوتا۔ (بدائع) والمشتوی فی البیع الفاسد الخ بیع فاسد کی تعریف یہ ہے۔ ما کان مشروعاً باصلہ لا بوضفہ (شامی ص ۱۵۴، ج ۴) یعنی وہ بیع جو اصل کے اعتبار سے تو مشروع ہو مگر اس میں کچھ

خرابی آگئی ہو مثلاً ایسی شرط لگادی جس میں متعاقبین میں سے کسی ایک کا نفع ہو یا بیع کا نفع ہو (جبکہ بیع غلام وغیرہ ہو) جیسے مثلاً یہ شرط لگادی کہ میں یہ غلام آپ کے ہاتھ فروخت کر رہا ہوں مگر شرط یہ ہے کہ اس کو آپ آزاد کریں گے یا اس کو مدبر یا مکاتب بنائیں گے گویا ایسی شرط لگادی گئی جس کا عقد بیع منقضی نہ ہو، لہذا اس کا حکم یہ ہے کہ اس بیع پر جب مشتری کا قبضہ ہو جائے تو وہ اس کا مالک ہو جاتا ہے مگر اس کا استعمال اس کے لئے درست نہیں ہوگا بلکہ ایسی بیع کا توڑنا ضروری ہے، لہذا اگر مشتری نے اس بیع کو بائع کے پاس عاریت پر رکھ دیا (عاریت میں بعد انتفاع شیء کو مالک کے پاس لوٹانا ضروری ہوتا ہے) یا بائع کے پاس رہن رکھ دیا یا بائع کو کرایہ پر دیدیا یا بائع کو وہ سامان فروخت کر دیا یا اس کو ہبہ کر دیا اور اس کو وہ سامان سپرد کر دیا تو ان تمام صورتوں میں گویا مشتری نے اپنی ذمہ داری کو ادا کر دیا یعنی اس نے بیع فاسد کو توڑ دیا اور بیع کو بائع کے پاس پہنچا کر اپنی ذمہ داری کو ادا کر دیا لہذا مذکورہ شکلوں میں بیع، ہبہ اور اس جیسی تمام قیودات لغو اور بے کار مانی جائیں گی لہذا جب یہ قید لگانا بے کار ہو گیا تو گویا بیع اس کے مالک یعنی بائع کے پاس پہنچ گئی لہذا بیع کی قید لگانے کی وجہ سے مالک بیع پر کوئی ثمن واجب نہ ہوگا اور عاریت کی قید سے مشتری کے پاس اس کا لوٹنا ضروری نہ ہوگا اور ہبہ کی قید سے مالک یعنی موہوب لے پرواہب کا کوئی احسان نہ ہوگا اور کرایہ کی قید سے اس پر کرایہ دینا ضروری نہ ہوگا وغیرہ وغیرہ

**النحو واللغة:** یلغو (ن) الشئ باطل ہونا ما صرح به موصول مع صلہ کے فاعل من البیع والہبہ وغیرہ ما کا بیان، یدری (ض) دھن (ف) گروی رکھنا۔

وَأَمَّا الْأَدَاءُ الْقَاصِرُ فَهُوَ تَسْلِيمُ عَيْنِ الْوَاجِبِ مَعَ النُّقْصَانِ فِي صِفَتِهِ نَحْوُ الصَّلَاةِ بِلُحُونٍ  
تَعْدِيلِ الْأَرْكَانِ أَوْ الطَّوَافِ مُحْدَثًا وَرَدِّ الْمَبِيعِ مَشْغُولًا بِالذَّنِّ أَوْ بِالْجَنَابَةِ وَرَدِّ الْمَغْضُوبِ  
مُبَاحِ الدَّمِ بِالْقَتْلِ أَوْ مَشْغُولًا بِالذَّنِّ أَوْ الْجَنَابَةِ بِسَبَبٍ عِنْدَ الْغَاصِبِ وَأَدَاءُ الزُّيُوفِ مَكَانَ  
الْحِيَادِ إِذَا لَمْ يَعْلَمْ الدَّائِنُ ذَلِكَ .

### ترجمہ

اور بہر حال اداء قاصر تو وہ عین واجب کو اس کی صفت میں نقصان کے ساتھ ادا کرنا ہے جیسے نماز جو تعدیل ارکان یعنی اطمینان و سکون کے بغیر ادا کی گئی ہو یا جیسے طواف در انحالیکہ طواف کرنے والا بے وضو ہو اور بیع کو واپس کرنا در انحالیکہ وہ بیع قرض یا کسی جرم کے ساتھ مشغول ہو اور مغضوب شیء کو لوٹانا در انحالیکہ وہ قتل کرنے کی وجہ سے مباح الدم ہو (یعنی مغضوب کا قصاصاً خون بہانا مباح ہو) یا وہ (مغضوب) دین یا جرم کے ساتھ اس سبب کی وجہ سے مشغول ہو جو سبب غاصب کے پاس پایا گیا ہے اور کھرے در اہم کے بجائے کھوٹے در اہم دینا جب کہ دائن کو اس کا علم نہ ہو (یعنی کھوٹے ہونے کا)

**تشریح:** اداء قاصر کی تعریف: اداء قاصر کی تعریف یہ ہے کہ عین واجب کو اس کی صفت میں نقصان کے



ساتھ ادا کرنا (نہ کہ ذات میں نقصان کے ساتھ) اس کی چند مثالیں ملاحظہ فرمائیے ۱۔ نحو الصلوة الخ جیسے تعدیل ارکان کے بغیر نماز پڑھنا اداء قاصر ہے اور تعدیل ارکان کی تشریح اور اس کا حکم ہم نے مع حوالہ بیان کر دیا ہے اور کچھ بیان آگے آ رہا ہے۔ ۲۔ او الطواف الخ اسی طرح بحالت حدث یعنی بے وضو طواف کرنا اداء قاصر اور ناقص ہے اور واجب طواف طواف زیارت ہے لہذا طواف زیارت جب با وضو کرنا واجب ہے تو بے وضو طواف کرنے میں صفت میں نقص پایا گیا لہذا یہ طواف اداء قاصر ہوا نہ کہ کامل، یہ دونوں مثالیں حقوق اللہ میں تھیں ۳۔ ورد المبیع الخ حقوق العباد میں اداء قاصر کی مثال یہ ہے کہ مثلاً جس وقت عقد بیع ہوا اس وقت بیع صحیح سالم تھی مگر جس وقت بائع نے اس بیع مثلاً غلام کو مشتری کے پاس پہنچایا تو اس وقت وہ غلام مدیون تھا مثلاً اس نے کسی انسان کا مال ہلاک کر دیا ہو تو اتنا ہی مال اس کے ذمہ میں دین ہو گیا لہذا اب یہ بیع (غلام) مشغول بالدين ہے یا اس نے کوئی جنایت یعنی کوئی گناہ کر لیا تھا مثلاً کسی کا ہاتھ توڑ دیا یا کسی کو قصد قتل کر دیا تو چونکہ اب قصاص میں اس بیع یعنی غلام کو بھی قتل کیا جائے گا یا اس کا بھی ہاتھ توڑا جائے گا لہذا یہ غلام مشغول بالجنایت ہے، اس لئے ان تمام صورتوں میں بائع کا مشتری کے پاس اس بیع کو پہنچانا اداء قاصر ہے کیونکہ بائع پر واجب تھا کہ مشتری کی جانب بیع کو صحیح سالم پہنچاتا حالانکہ بائع اس بیع کو صفت نقصان کے ساتھ پہنچا رہا ہے یعنی سلامتی عن العیب کی صفت معدوم ہو گئی لہذا مشتری کو دو اختیار ہیں یا تو بیع کو بائع کے پاس لوٹا دے اور اپنا پورا ثمن واپس لے لے یا پھر بائع کو کل ثمن دے کر عیب دار بیع کو اپنے پاس رکھ لے کیونکہ صفت عمدگی کے بدلے میں ثمن کم نہیں کیا جاتا اور اگر یہ عیب دار بیع مشتری کے پاس کسی آفت سادی سے ہلاک ہو جائے تو اب بائع بری مانا جائے گا کیونکہ اس نے بیع کو ادا کر دیا ہے گو صفت نقصان ہی کے ساتھ تھی اور اگر بیع اس جنایت کی وجہ سے قصاص میں قتل کر دی جائے جو جنایت اس نے بائع کے پاس کی تھی تو اب بائع ہی ذمہ دار ہوگا یعنی بائع پر مشتری کا ثمن لوٹانا واجب ہوگا کیونکہ یہ ایسا ہو گیا گویا بائع نے مشتری کے پاس بیع بھیجی ہی نہیں اور اس ہلاکت بیع کی نسبت اس کے اول سبب یعنی جنایت کی جانب کی جائے گی جو اس نے بائع کے پاس کی تھی اور یہی تمام تر صورتیں غصب کی شکل میں بھی ہیں یعنی غاصب کا شئ مقصوب کو اس حال میں واپس لوٹانا کہ وہ شئ مقصوب (مثلاً غلام) کسی کو قتل کرنے کی وجہ سے مباح الدم ہو گیا تھا یعنی جس وقت غاصب نے اس غلام کو غصب کیا تھا تو اس وقت وہ غلام صحیح سالم تھا مگر پھر غاصب کے پاس آ کر اس نے کسی کو قصد قتل کر دیا تو اب یہ غلام مباح الدم ہے یعنی قصاص میں اس کا خون بہانا مباح ہو گیا ہے یا غلام نے کسی کا ہاتھ پیر توڑ دیا تو اب یہ غلام مشغول بالجنایت ہے یا وہ غلام مشغول بالدين ہو گیا مثلاً اس نے کسی انسان کا مال ہلاک کر دیا تو اتنا ہی مال غلام کے ذمہ میں دین ہو گیا تو ان تمام صورتوں میں غلام کی واپسی اداء قاصر ہے اور مالک کو وہی اختیارات ہیں جو مشتری کو ہیں کما مر آنفا یعنی مالک اس غلام کو غاصب کے پاس واپس کر دے اور اس سے اس غلام کی قیمت وصول کر لے اب دوسری بات قابل غور یہ ہے کہ اگر مالک کے پاس پہنچ کر وہ غلام کسی آفت سادی سے مر گیا تو غاصب بری مانا جائیگا کیونکہ اس نے شئ مقصوب کو ادا کر دیا ہے گو صفت نقصان کے ساتھ تھی مگر اس سبب لیکن اگر غلام قصاص میں مارا گیا یا اس دین کی

وجہ سے فروخت کر دیا گیا جو اس کے ذمہ غاصب کے پاس رہتے ہوئے واجب ہوا تھا تو ان دونوں صورتوں میں مالک غلام اپنے غلام کی قیمت غاصب سے وصول کر لے گا کیونکہ غلام کی ہلاکت کی نسبت اس کے اول سبب کی طرف جائے گی یعنی اس جنایت کی طرف جو اس نے غاصب کے پاس کی تھی لہذا غاصب کی یہ ادائیگی کا عدم قرار دی جائیگی اور غاصب سے غلام کی قیمت وصول کی جائے گی۔ ۴۔ واداء الزیوف الخ مدیون یعنی مقروض نے دین ادا کرتے وقت دائن یعنی قرض خواہ کو بجائے اچھے سکے دینے کے کھوٹے سکے دئے یعنی وہ سکے جن کو تجارتی لوگ تولے لیتے ہیں مگر بیت المال نہ لیتا ہو تو یہ اداء قاصر ہے کیونکہ مفت عمدگی میں نقص اور قصور پایا گیا مگر یہ حکم (اداء قاصر ہونا) اس شکل میں ہے جبکہ دائن کو یہ خبر نہ ہو کہ یہ سکے کھوٹے ہیں کیونکہ اگر اس کو یہ خبر ہو جاتی تو وہ کھوٹے سکے لینے پر راضی ہی نہ ہوتا تو اداء متحقق ہی نہ ہوتی نہ کامل نہ قاصر، بعض حضرات یہ فرماتے ہیں کہ اذا لم يعلم الدائن کی قید اس لئے لگائی ہے کہ اگر دائن کو کھوٹے سکوں کا علم ہو جائے اور وہ کھوٹے سکے ہی قبول کر لے تو یہ اداء، اداء کامل ہوگی نہ کہ قاصر کیونکہ اس نے سکوں کے کھوٹے ہونے کو جاننے کے باوجود رضامندی کے ساتھ ان کو قبول کیا ہے مگر یہ بات زیادہ صحیح معلوم نہیں ہوتی کیونکہ اداء کامل میں یہ ضروری ہے کہ عین واجب ذمہ میں جن صفات کے ساتھ واجب ہوا ہے انہیں صفات کے ساتھ ادا کیا جائے لہذا اذا لم يعلم الدائن کی وہی توضیح صحیح ہے جو پہلے ذکر کی گئی ہے یعنی اگر دائن کو یہ معلوم ہو جاتا کہ یہ سکے کھوٹے ہیں تو وہ ان کو قبول ہی نہ کرتا لہذا ادا ہی متحقق نہ ہوتی نہ کامل اور نہ قاصر، لہذا اذا لم يعلم الدائن کی قید اداء قاصر کے تحقق کے لئے ہے

**فائدہ:** دین اور قرض میں فرق: دین وہ ہے جو ذمہ میں واجب ہو اور قرض ہا تھا ادھار لینے کو کہتے ہیں۔

**النحو واللغة:** محدثاً (افعال) احدث الرجل پاخانہ کرنا الزیف کھونا جمع زیوف الجید عمدہ جمع جیاد جمع الجیاد و حیائد الدائن (ض) دان دینا قرض دینا۔

وَحُكْمُ هَذَا النَّوعِ أَنَّهُ إِنْ أَمَكْنَ جَبْرُ النُّقْصَانِ بِالْمِثْلِ يَنْجَبِرُ بِهِ وَالْأَيُّ يَسْقُطُ حُكْمُ النُّقْصَانِ إِلَّا فِي الْإِثْمِ وَعَلَى هَذَا إِذَا تَرَكَ تَعْدِيلَ الْأَرْكَانِ فِي بَابِ الصَّلَاةِ لَا يُمَكِّنُ تَدَارُكُهُ بِالْمِثْلِ إِذْ لَا مِثْلَ لَهُ عِنْدَ الْعَبْدِ فَيَسْقُطُ وَلَوْ تَرَكَ الصَّلَاةَ فِي أَيَّامِ التَّشْرِيقِ فَقَضَاهَا فِي غَيْرِ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ لَا يُكَبِّرُ لِأَنَّهُ لَيْسَ لَهُ التَّكْبِيرُ بِالْجَهْرِ شَرْعًا وَقُلْنَا فِي تَرْكِ قِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ وَالْقُنُوتِ وَالتَّشَهُدِ وَتَكْبِيرَاتِ الْعِيدَيْنِ أَنَّهُ يَنْجَبِرُ بِالسَّهْرِ وَلَوْ طَافَ طَوَافَ الْفَرَضِ مُحْدِثًا يَنْجَبِرُ ذَلِكَ بِالدَّمِّ وَهُوَ مِثْلُ لَهُ شَرْعًا.

### ترجمہ

اور اس نوع یعنی اداء قاصر کا حکم یہ ہے کہ اگر نقصان و قصور کی تلافی مثل کے ذریعہ ممکن ہو تو وہ نقصان مثل کے ذریعہ پورا ہو جائے گا ورنہ نقصان (کی تلافی) کا حکم ساقط ہو جائے گا مگر گناہ کے سلسلہ میں (ساقط نہیں ہوگا بلکہ بندہ

گناہگار ہوگا) اور اسی اصل مذکور (جو حکم ابھی مذکور ہوا کہ اگر نقصان کی تلافی مثل کے ذریعہ ممکن ہو تو تلافی کر دی جائے گی اور اگر مثل کے ذریعہ تلافی ممکن نہ ہو تو صرف بندہ گناہگار ہوگا) پر یہ مسئلہ متفرع ہے کہ جب کوئی شخص نماز میں تعدیل ارکان کو ترک کر دے تو اس کی تلافی مثل کے ذریعہ ممکن نہیں ہے کیونکہ بندہ کے پاس اس کا کوئی مثل نہیں ہے پس وہ تدارک و تلافی ساقط ہو جائے گی اور اگر ایام تشریق میں نماز کو ترک کر دیا پھر غیر ایام تشریق میں متروکہ نماز کی قضاء کی تو وہ تکبیر تشریق نہیں کہے گا کیونکہ غیر ایام تشریق کے لئے شرعاً آواز کے ساتھ تکبیر نہیں ہے و قلنا الخ اور قرأت فاتحہ اور قنوت اور تشہد اور تکبیر استعیدین کو ترک کرنے کی صورت میں ہم نے کہا کہ امور مذکورہ کے ترک کا نقصان سجدہ سہو سے پورا ہو جائے گا اور اگر فرض طواف (طواف زیارت) بحالت حدث کیا (یعنی بے وضو) تو یہ نقصان دم (دینے) سے پورا ہو جائے گا اور دم اس نقصان کا مثل شرعی ہے۔

**تشریح:** یہاں سے مصنف اداء قاصر کا حکم بیان فرماتے ہیں اداء قاصر کا حکم یہ ہے کہ اگر نقصان کی تلافی مثل کے ذریعہ ممکن ہو تو تلافی کر دی جائے گی ورنہ نقصان کا حکم ساقط ہو جائے گا جو کہ اداء قاصر میں ہوا تھا یعنی اداء قاصر کے اس نقصان کی وجہ سے بندہ پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی مگر ذمہ میں گناہ باقی رہے گا، مصنف نے و علیٰ هذا الخ کہہ کر اسی ضابطہ پر چند مسائل متفرع کئے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ اگر نماز میں تعدیل ارکان چھوٹ گیا تو چونکہ اس کی تلافی مثل کے ذریعہ ممکن نہیں ہے کیونکہ بندہ کے پاس اس کا کوئی مثل نہیں ہے لہذا بندہ سے اس کمی کی تلافی کا مطالبہ ساقط ہو جائے گا اور علاوہ گناہ کے بندہ پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی اور تعدیل کی تلافی اس لئے ممکن نہیں کیونکہ تعدیل ایک وصف ہے اور تنہا وصف کی ادائیگی بغیر ذات کے ممکن نہیں ہے اور اگر دوبارہ پوری نماز تعدیل ارکان کے ساتھ پڑھی جائے یا کوئی مخصوص رکن تعدیل کے ساتھ ادا کیا جائے تو اب بھی پہلی نماز کی کمی پوری نہیں ہوگی کیونکہ یہ دونوں نمازیں جدا جدا ہیں اور شریعت نے اس نقصان کی تلافی کا یہ طریقہ بیان بھی نہیں کیا کہ تعدیل ارکان کے ترک پر اعادہ صلوٰۃ کیا جائے نیز اس شکل میں نقض اصول لازم آرہا ہے کیونکہ اصول یہ ہے کہ اصل کے باطل ہونے سے وصف باطل ہو اور یہاں وصف کے باطل ہونے سے اصل کا ابطال لازم آرہا ہے اور عقل میں بھی یہ بات آتی ہے کہ اصل کے باطل ہونے سے وصف باطل ہو نہ یہ کہ وصف کے باطل ہونے سے اصل باطل ہو مثلاً ایک حافظ قرآن جس کے بہت عمدہ قرآن شریف یاد ہو تو اگر اس کا انتقال ہو جائے تو دیکھئے اصل ذات کے انتقال سے اس کی صفت بھی فوت ہو گئی اس کے برخلاف اگر اس کی وہ صفت (قرآن شریف عمدہ یاد ہونا) فوت ہو جائے مثلاً وہ قرآن شریف کو بھول جائے تو اس صفت عمدگی کے فوت ہونے سے اصل ذات کا فوت ہونا لازم نہیں آتا بلکہ وہ اب بھی زندہ ہے، لہذا اگر وصف یعنی تعدیل ارکان کے باطل اور فوت ہونے کی وجہ سے اصل یعنی ارکان صلوٰۃ کو لوٹایا جائے تو اصل کا ابطال لازم آیا اور یہ عقل کے خلاف ہے لہذا یہاں قلب معقول بھی ہوا جو درست نہیں ہے، لہذا جب تعدیل ارکان کا کوئی مثل نہیں ہے نہ عقلاً نہ شرعاً تو مثل ذمہ سے ساقط ہو جائے گا اور صرف گناہ باقی رہے گا اور شرعاً اس کا مثل اس لئے نہیں ہے کیونکہ شریعت نے اس کا کوئی بدل بیان نہیں کیا،

یہ مصنف اصول الشاشی کی بیان کردہ عبارت کی تشریح ہوئی اور طرفین کے نزدیک تعدیل ارکان کے فوت ہونے سے سجدہ سہو کرنا لازم ہوگا، مصنف کا خیال یہ ہے کہ سجدہ سہو اس واجب کے ترک سے لازم آتا ہے جو واجب مستقل بالذات حیثیت اور وجود رکھتا ہو جیسے قعدہ اولیٰ وغیرہ جبکہ تعدیل ارکان مستقل کوئی رکن نہیں ہے بلکہ طہانیت فی الارکان کا نام ہے اس لئے اس کو ترک کرنے کے بعد یہی کہا جائے گا کہ جب اس نقصان کی تلافی ممکن نہیں ہے تو صرف بندہ کے ذمہ گناہ باقی رہیگا اور کچھ واجب نہ ہوگا۔

ولو ترك الصلاة في أيام التشريق الخ اگر کسی آدمی نے ایام تشریق (۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳) میں نماز کی عمر تک (کی فوت شدہ نمازیں غیر ایام تشریق میں قضاء کیں تو وہ تکبیر تشریق نہیں کہے گا کیونکہ تکبیر بالجہر انہیں ایام میں واجب ہے نہ کہ ان ایام کے علاوہ میں کیونکہ ان ایام کے علاوہ میں شرعاً تکبیر میں جہر نہیں ہے بلکہ تکبیر میں جہر کرنا بدعت ہے قال الله تعالى ادعوا ربكم تضرعاً وخفية وقال في مقام آخر واذكر ربك في نفسك تضرعاً وخيفة ودون الجهر لئلا تكبر بالجهر خصوص ایام کے علاوہ میں درست نہیں ہوگی تو تکبیر بالجہر والی فوت شدہ نمازوں کو بلا تکبیر تشریق ادا کرنا اداء قاصر ہے اور اس نقصان کی تلافی مثل کے ذریعہ ممکن بھی نہیں ہے اس لئے مثل ذمہ سے ساقط ہو جائے گا مگر گناہ باقی رہے گا، امام شافعی فرماتے ہیں جب بھی ایام تشریق کی فوت شدہ نمازوں کی قضاء کرے گا تو تکبیرات کے ساتھ کرے گا تاکہ یہ قضاء فوت شدہ نمازوں کے موافق ہو جائے۔

**مفتی:** امام صاحبؒ یہ فرماتے ہیں کہ اگر اس سال کی ایام تشریق کی نمازیں آئندہ سال ایام تشریق میں پڑھی گئیں تب بھی تکبیر تشریق نہیں پڑھی جائیگی، ہاں اگر اسی سال کی نماز قضاء ہونے کے بعد اسی سال قضاء کی مثلاً دسویں تاریخ کی نمازیں گیارہویں تاریخ میں جماعت کے ساتھ قضا کرے تو تکبیر بھی کہی جائے گی کیونکہ تکبیر کا وقت باقی ہے اور وہ ایام تشریق ہے۔

وَقُلْنَا فِي تَرْكِ قِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ الخ اگر نماز میں سورہ فاتحہ یا دعاء قنوت یا تشہد (قعدہ اولیٰ یا آخرہ میں) یا عیدین کی نماز کی تکبیرات زوائد چھوٹ گئیں تو یہ نماز اداء قاصر ہے اور ان واجبات کے ترک ہونے پر شریعت نے نقصان کی تلافی سجدہ سہو کے ذریعہ بیان فرمائی ہے گویا سجدہ سہو ان واجبات کا مثل شرعی ہے، اسی طرح اگر بلا وضو فرض طواف کر لیا تو یہ اداء قاصر ہے اور اس نقصان کی تلافی کا شریعت نے مثل بیان کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ دم دیدے یعنی یک سالہ بکری فی سبیل اللہ ذبح کر دے تو یہ دم طواف کے نقصان کا مثل شرعی ہوگا۔

وَعَلَىٰ هَذَا لَوْ أَدَّى زَيْفًا مَكَانَ حَيْدٍ فَهَلَكَ عِنْدَ الْقَابِضِ لَا شَيْءَ لَهُ عَلَى الْمَذْبُورِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لِأَنَّهُ لَا مِثْلَ لِبَصْفَةِ الْجَوْدَةِ مُنْفَرِدَةً حَتَّى يُمَكِّنَ جَبْرُهَا بِالْمِثْلِ وَلَوْ سَلَّمَ الْعَبْدُ مَبَاحَ الدَّمِ بِجَنَابَةِ عِنْدَ الْغَاصِبِ أَوْ عِنْدَ الْبَائِعِ بَعْدَ الْبَيْعِ فَإِنْ هَلَكَ عِنْدَ الْمَالِكِ أَوْ الْمُشْتَرِي لَزِمَهُ الثَّمَنُ وَبَرِيَ الْغَاصِبُ بِإِعْتِبَارِ أَصْلِ الْأَدَاءِ وَإِنْ قِيلَ بِتِلْكَ الْجَنَابَةِ اسْتَدَّ الْهَلَاكُ إِلَى أَوَّلِ نَسَبِهِ

فَصَارَ كَأَنَّهُ لَمْ يُوَجَدْ إِلَّا دَاءٌ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَالْمَغْضُوبَةُ إِذَا رُدَّتْ حَامِلًا بِفِعْلِ عِنْدَ الْغَاصِبِ  
فَمَاتَتْ بِالْوَلَادَةِ عِنْدَ الْمَالِكِ لَا يَبْرَأُ الْغَاصِبُ عَنِ الضَّمَانِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ .

### ترجمہ

اور اسی اصل (کہ نقصان کی تلافی مثل کے ذریعہ ممکن ہو تو نقصان، مثل سے پورا ہو جائے گا ورنہ نقصان کا حکم ساقط ہو جائے گا صرف گناہ باقی رہے گا) پر یہ مسئلہ بھی ہے کہ اگر مدیون نے عہد یعنی کھرے سکوں کے بجائے کھوٹے سکے ادا کئے پھر وہ سکے قابض (یعنی سکے وصول کرنے والے قرضخواہ) کے پاس ہلاک ہو گئے تو دائن کے لئے امام صاحبؒ کے نزدیک مدیون پر کچھ واجب نہیں ہے اس لئے کہ تنہا صفت جودت (کھراپن) کے لئے کوئی مثل نہیں ہے کہ مثل کے ذریعہ اس کی تلافی ممکن ہو اور اگر کسی شخص نے غلام کو سپرد کر دیا در انحالیکہ وہ غلام ایسی جنایت کی وجہ سے مباح الدم تھا جو غاصب یا بیع کے بعد بائع کے پاس واقع ہوئی تھی پس اگر غلام مالک کے پاس یا مشتری کے پاس ان دونوں کے اس مباح الدم غلام کو واپس کرنے سے پہلے ہلاک ہو گیا تو مشتری کو ثمن لازم ہوگا (کیونکہ بائع کی طرف سے بیع کی ادائیگی پائی گئی گو مباح الدم ہی سہی اور ہلاکت بائع کی طرف سے نہیں ہے کہ بائع ثمن کا مطالبہ نہ کرے) اور غاصب بری ہوگا اصل ادا کے اعتبار سے (یعنی غاصب کی طرف سے اصلاً ادائیگی پائی گئی یعنی نفس ادائیگی، گو اس صفت کے ساتھ نہ سہی جس صفت کے ساتھ غصب کیا تھا) اور اگر غلام اس جنایت کی وجہ سے قتل کر دیا جائے جو جنایت بائع یا غاصب کے پاس متحقق ہوئی تھی تو ہلاکت اپنے سبب اول کی طرف منسوب ہوگی (یعنی یہ ہلاکت بوجہ جنایت ہوئی) پس یہ ایسا ہو گیا گویا کہ امام صاحبؒ کے نزدیک ادائیگی نہیں پائی گئی (یعنی مباح الدم غلام کی سپردگی ایسی ہو گئی گویا ادائیگی پائی ہی نہیں گئی) اور مغضوبہ باندی جب مالک کے پاس لوٹائی گئی در انحالیکہ وہ باندی اس فعل زنا کی وجہ سے حاملہ ہو جو غاصب کے پاس متحقق ہوا ہو پھر وہ باندی مالک کے پاس بچہ جننے کی وجہ سے مرگئی ہو تو امام صاحبؒ کے نزدیک غاصب ضمان سے بری نہ ہوگا۔

**تشریح:** ماقبل میں اداء قاصر کا یہ حکم بیان کیا تھا کہ اگر نقصان کی تلافی مثل کے ذریعہ ممکن ہو تو تلافی کر دی جائے گی ورنہ مثل کا حکم ساقط ہو جائے گا، اس پر مندرجہ ذیل مسائل متفرع کئے جا رہے ہیں، جن کا کچھ تذکرہ ماقبل میں بھی گذر چکا ہے۔ لو اذی الخ مدیون نے اپنے دائن کو بجائے اچھے سکے ادا کرنے کے کھوٹے سکے ادا کر دیے اور اتفاق سے یہ سکے مالک کے پاس ہلاک ہو گئے تو چونکہ مدیون کی طرف سے نفس ادائیگی پائی گئی گو اداء قاصر ہی سہی تو مسئلہ یہ ہے کہ مدیون پر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کوئی شیء واجب نہ ہوگی، کیونکہ نفس سکے ادا کر دیے گئے ہیں، رہ گئی ان سکوں کی صفت جودت و عمدگی تو وصف کے مقابلہ میں علیحدہ سے کوئی شیء واجب نہیں ہوتی کہ صفت جودت کی تلافی مثل کے ذریعہ کر دی جائے کیونکہ وصف ایک عرض ہے اس کا مستقلاً قیام ممکن نہیں ہے لہذا صفت جودت کا صورتہ مثل نہ ہونا ثابت ہو گیا اور صفت جودت کا کوئی مثل معنوی یعنی قیمت بھی نہیں ہے کیونکہ اموال ربویہ میں صفت عمدگی کی علیحدہ سے

کوئی قیمت نہیں ہوتی، چنانچہ اموال ربویہ کے بارے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جیدھا وردیہا سواء کہ ان کا عمدہ اور ردی برابر ہے اور مصنفؒ نے فہلک عند القابض کی قید اس لئے لگائی کیونکہ اگر دائن کے پاس وہ سکے موجود ہوں تو وہ ان کو واپس کر کے اچھے سکوں کا مطالبہ کر سکتا ہے اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ سکوں کے ہلاک ہونے کے بعد بھی دائن کو یہ حق حاصل ہے کہ دوسرے کھوٹے سکے مدیون کو دیکر عمدہ اور کھرے سکے وصول کر لے کیونکہ اس کا حق جس طرح مقدار سے وابستہ ہے اسی طرح وصف سے بھی وابستہ ہے اس لئے مثل مقبوض سکے واپس کر کے عمدہ سکے وصول کر لے۔

۲۔ ولو سلم العبد الخ اس مسئلہ کو احقر نے بالتفصیل اداء قاصر کی تعریف بیان کرنے کے بعد ورد المبیع مشغولاً بالدين کے ضمن میں ۲۵۷ پر بیان کر دیا ہے، مختصر یہ ہے کہ اگر غاصب نے صحیح سالم غلام غصب کرنے کے بعد اس کو مالک کے پاس یا بائع نے مشتری کے پاس غلام کو اس حال میں سپرد کیا کہ وہ اس جنایت کی بدولت جو اس نے غاصب یا بعد البیع بائع کے پاس کی تھی مباح الدم ہو گیا، پھر مالک کے پاس یا مشتری کے پاس وہ غلام ہلاک ہو گیا تو چونکہ نفس ادائیگی پائی گئی، اس لئے مشتری پر ثمن لازم ہوگا اور غاصب بری الذمہ ہو جائے گا اور اگر غلام کو اس جنایت کی وجہ سے قصاص میں قتل کر دیا گیا جو اس نے غاصب یا بائع کے پاس کی تھی تو اس ہلاکت غلام کی نسبت اس کے اول سبب یعنی اسی جنایت کی طرف کی جائے گی جو اس نے غاصب یا بائع کے پاس کی تھی لہذا امام صاحبؒ کے نزدیک یہ ادائیگی ایسی ہوگی گویا غاصب یا بائع کی طرف سے ادائیگی پائی ہی نہیں گئی کیونکہ یہ غلام مباح الدم تھا لہذا غاصب پر غلام کی قیمت واجب ہوگی اور بائع کو وہ ثمن واپس لوٹانا ہوگا جو اس نے مشتری سے وصول کیا تھا، مگر یہاں ایک اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ بیان تو چل رہا تھا اداء قاصر میں نقصان کی تلافی کا کہ مثل کے ذریعہ تلافی کی جائے گی اگر ممکن ہو، ورنہ نقصان کا حکم ساقط ہو جائے گا مگر اس عبارت میں دونوں چیزوں میں سے کسی چیز کا بیان نہیں ہے بلکہ ایک تیسری بات کا بیان ہے یعنی وجوب ضمان کا تو اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ مذکورہ حکم (نقصان کی تلافی بالمثل یا نقصان کا حکم ساقط ہونا) حقوق اللہ سے متعلق تھا اور یہ حکم حقوق العباد سے متعلق ہے یعنی حقوق العباد میں اداء قاصر میں ضمان کے وجوب کا حکم ثابت کیا جاسکتا ہے حتیٰ کہ اگر دائن کو دئے گئے کھوٹے دراہم اس کے پاس موجود ہوں تو اس کو اختیار ہے کہ وہ ان کو واپس کر کے عمدہ سکوں کا مطالبہ کرے۔

**نوٹ:** صاحبینؒ کے نزدیک مباح الدم ہونا بمنزلہ عیب کے ہے اس لئے اس سلسلہ میں ان کا مسلک یہ ہے کہ مباح الدم غلام اور غیر مباح الدم غلام کی قیمت میں جو تفاوت ہوگا اس کو مشتری بائع سے وصول کرے گا یعنی بائع نے جو مباح الدم غلام مشتری کو دیدیا ہے جس کی قیمت مثلاً ماہرین کی نظر میں ایک ہزار روپیہ ہیں حالانکہ بائع پر واجب تھا کہ مشتری کو صحیح غلام سپرد کرتا جو مباح الدم نہ ہوتا اور اس کی قیمت مثلاً پندرہ سو روپیہ ہوں تو مشتری کے پاس پہنچ کر جو غلام مباح الدم ہونے کی بنا پر قصاص میں قتل کر دیا گیا ہے اس کی قیمت میں اور غیر مباح الدم غلام کی قیمت میں جو تفاوت ہے

اس کو مشتری اپنے بائع سے وصول کرے مثلاً صورت مذکورہ میں مشتری اپنے بائع سے پانچ سو روپیہ وصول کرے اس کو نقصان ضمان کہتے ہیں، مگر غصب کی شکل میں غاصب پر کل قیمت واجب ہوگی نہ کہ نقصان ضمان کیونکہ غاصب جانی ہے نہ کہ بائع (یعنی مال غیر پر جنایت اور تعدی کرنے والا) لہذا صاحبین کا اختلاف بیع کی شکل میں ہے نہ کہ غصب کی شکل میں نیز اختلاف جنایت کی شکل میں ہے کہ بائع سے ضمان نقصان لیا جائے گا نہ کہ دین کی شکل میں لہذا اگر بائع کا دیا ہوا غلام مقرض ہو کہ اس کے ذمہ لوگوں کا قرض چڑھ گیا ہو، تو مشتری اس کو واپس کر دے گا۔

والمغصوبة إذا ردت الخ غاصب نے کسی کی باندی غصب کی اور وہ باندی غاصب کے یہاں زنا سے حاملہ ہوگئی خواہ غاصب کے نطفہ سے یا کسی اجنبی کے نطفہ سے، اور غاصب نے اس باندی کو مالک کے پاس لوٹا دیا اور وہ باندی مالک کے پاس پہنچ کر بچہ کی ولادت کے وقت ہلاک ہوگئی یعنی بچہ جنتے وقت انتقال کر گئی تو صاحبین فرماتے ہیں کہ ہلاکت کا سبب ولادت ہے اور ولادت مالک کے یہاں ہوئی ہے لہذا غاصب پر کچھ مواخذہ نہ ہوگا، اور یہ اداء قاصر ہے۔ مگر امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ ہلاکت کا اول سبب حمل ہے اور حمل کا استقرار غاصب کے یہاں ہوا ہے لہذا غاصب بری نہ ہوگا بلکہ اس پر باندی کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ غاصب کا یہ فرض تھا کہ مغصوب کو جس حالت اور جس صفت میں غصب کیا تھا اسی حالت میں اس کو واپس کرتا حالانکہ غاصب نے غیر حاملہ باندی کو غصب کیا تھا اور واپسی بحالت حمل ہوئی تو گویا یہ ایسا ہو گیا جیسا کہ اس نے باندی کو واپس کیا ہی نہیں بلکہ باندی کی موت غاصب ہی کے پاس ہوئی، لہذا غاصب پر باندی کی قیمت واجب ہوگی اور اگر وہ باندی ولادت کی وجہ سے نہیں مری بلکہ قصاص میں ماری گئی بوجہ اس جنایت کے جو اس نے غاصب کے پاس کی تھی مثلاً کسی آدمی کو قتل کر دیا تھا تو اب بالاتفاق غاصب ضامن ہوگا، امام صاحب کے نزدیک بھی اور صاحبین کے نزدیک بھی۔

**فائدہ:** اگر آزاد عورت سے زنا بالجبر کیا اور بوقت ولادت وہ مرگئی تو بالاتفاق دیت واجب نہ ہوگی کیونکہ تاوان غصب اموال میں آتا ہے حالانکہ آزاد عورت مال نہیں ہے کہ غصب سے اس کا تاوان لازم آئے۔

**النحو واللغة:** مباح باب افعال سے صیغہ اسم مفعول استند باب افعال سے ماضی کا واحد مذکر غاصب اول سبب اضافۃ الصفات الی الموصوف اس لئے کہ اصل عبارت الی سبب الاول ہے۔

ثُمَّ الْأَصْلُ فِي هَذَا الْبَابِ هُوَ الْأَدَاءُ كَامِلًا كَانَ أَوْ نَاقِصًا وَإِنَّمَا يُصَارُ إِلَى الْقَضَاءِ عِنْدَ تَعَذُّرِ الْأَدَاءِ وَلِهَذَا يَتَعَيَّنُ الْمَالُ فِي الْوَدِيعَةِ وَالْوَكَالَةِ وَالْغَصْبِ وَلَوْ أَرَادَ الْمُودَعُ وَالْوَكِيلُ وَالْغَاصِبُ أَنْ يُنْسِكَ الْعَيْنَ وَيُدْفَعَ مَا يُمَاطِلُهُ لَيْسَ لَهُ ذَلِكَ وَلَوْ بَاعَ شَيْئًا وَسَلَّمَهُ فَظَهَرَ بِهِ عَيْبٌ كَانَ الْمُشْتَرِي بِالْخِيَارِ بَيْنَ الْأَخْذِ وَالْتَرَكِ فِيهِ .

### ترجمہ

پھر اصل اس باب (مأمور بہ کو بطریق اداء یا قضاء سپرد کرنا، یا حقوق کی سپردگی) میں اداء ہے کامل ہو یا ناقص

یعنی اداء کامل ہو یا اداء ناقص، اور قضاء کی طرف اداء کے معذور ہونے کے وقت ہی رجوع کیا جائے گا ولہذا الخ اور اسی وجہ سے کہ اصل اداء ہے اور قضاء بوقت تعذر اداء ہے، ودیعت اور وکالت اور غصب میں مال متعین ہوگا اور اگر مؤدع یعنی امین، اور وکیل اور غاصب یہ چاہیں کہ وہ عین کو یعنی اصل مال کو روک لیں اور اس چیز کو بدلہ میں دیدیں جو اس کے مثل ہے تو ان میں سے کسی کے لئے یہ جائز نہیں ہے (یعنی عین سامان کو روکنا اور مماثل کو واپس لوٹانا) اور اگر کسی شخص نے کوئی شئی فروخت کی اور اس کو مشتری کے سپرد کر دیا پھر اس شئی میں کوئی عیب ظاہر ہوا تو مشتری اس بیع کو لینے اور اس کو ترک کرنے میں اختیار کے ساتھ ہے، یعنی مشتری کو دونوں اختیار ہیں۔

**تشریح:** پھر اس باب میں یعنی مامور بہ کو بطریق اداء یا قضاء سپرد کرنے کے سلسلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ اصل اداء ہے خواہ اداء کامل ہو یا اداء قاصر، اور قضاء کی طرف رجوع اداء کے معذور ہونے کی صورت میں ہوگا کیونکہ قضاء ادا کا خلیفہ ہے اور خلیفہ کی طرف رجوع اصل کے معذور ہونے کی حالت میں ہی ہوتا ہے لہذا ودیعت (امانت) اور وکالت اور غصب میں مال متعین ہو جاتا ہے تو امانت رکھنے والے نے جو مال بطور امانت کے رکھا ہے امین پر بعینہ اسی مال کو لوٹانا ضروری ہے اسی طرح مؤکل نے وکیل کو جو مال کسی سامان وغیرہ کے خریدنے کیلئے دیا تھا اور وکیل وہ سامان نہ خرید سکا تو وکیل پر بعینہ اسی مال کو لوٹانا واجب ہے جو مؤکل نے دیا تھا اسی طرح غاصب پر اسی سامان کو واپس کرنا ضروری ہے جو اس نے غصب کیا تھا چنانچہ اگر امین (مؤدع) اور وکیل اور غاصب یہ چاہیں کہ اصل مال کو تو ہم رکھ لیں اور اس کے بدلہ میں اس کے مثل کو ادا کر دیں تو یہ ان کیلئے جائز نہیں ہے کیونکہ مثل کو بدلہ میں دیدینا قضاء ہے نہ کہ اداء، جبکہ اس باب میں یعنی اداء و قضاء کے باب میں اداء اصل ہے، قضاء تو مجبوری کا درجہ ہے اور یہاں اصل کی ادائیگی ممکن بھی ہے۔

**فائدہ:** امام صاحب کے نزدیک ودیعت، وکالت، غصب میں مال متعین ہو جاتا ہے جیسا کہ ابھی گذشتہ تفصیل سے معلوم ہو گیا اور عقود و فسخ میں متعین نہیں ہوتا لہذا مشتری کو اجازت ہے کہ بائع کو جو دراہم دکھا کر عقد کیا تھا ان کے بدلہ میں بقدر اس کے دوسرے دراہم دیدے اور اگر فسخ بیع کی نوبت آجائے اور بائع مشتری کے دئے ہوئے دراہم کو خرچ کر چکا تو دوسرے دراہم دیدے، یہی مطلب ہے عقود و فسخ میں مال کے متعین نہ ہونے کا، امام شافعی کے نزدیک عقود و فسخ میں بھی دراہم و دنانیر متعین ہو جاتے ہیں۔

**فائدہ:** ودیعت اور امانت میں فرق: ودیعت وہ مال ہے جس کو بالقصد کسی کو برائے حفاظت دیا ہو اور امانت عام ہے، وہ مال جو کسی کے ذمہ میں واجب ہو مثلاً ہوا اتنی زور سے چلی کہ ایک شخص کی چادر اڑ کر کسی کی گود میں جا پھنچی تو چادر اس کے پاس امانت ہے نہ کہ ودیعت۔

ولو باع الخ بائع نے مشتری کو کوئی سامان بیچا اور اس کو سپرد بھی کر دیا مگر بیع پر قبضہ کر لینے کے بعد مشتری کو بیع میں کوئی ایسا عیب ظاہر ہوا جو بائع کے پاس پیدا ہوا تھا تو بائع کی طرف سے عیب زدہ بیع کی ادائیگی اداء قاصر ہے اور مشتری کو اختیار ہے کہ کل ثمن کے بدلے میں بیع کو رکھ لے یا بیع کو واپس کر کے اپنا ثمن لے لے یعنی نقصان کی وجہ سے



مشتری کو بیع واپس کرنے اور اپنا ثمن لے لینے کا حق حاصل ہے اور بائع کی طرف سے نفس بیع کی ادائیگی پائے جانے کی وجہ سے مشتری کو یہ بھی حق حاصل ہے کہ وہ اس کو رکھ لے اور عیب پر صبر کرے البتہ مشتری کو یہ اختیار نہیں ہے کہ بائع سے اس کے مثل یعنی مثل بیع کا مطالبہ کرے (یعنی اسی جیسی دوسری بیع کا) کیونکہ مثل کا سپرد کرنا قضا ہے جبکہ اصل ادا ہے اور وہ پائی بھی گئی گونا قص ہی سہی، نیز مشتری کو یہ بھی اختیار نہیں ہے کہ عیب کے بقدر ضمان کا مطالبہ کرے، ہاں اگر بیچنے والا اپنی مرضی سے کچھ ثمن کم کر لے تو درست ہے۔

**النحو واللغة:** الودیعة وَدَعَّ يَدْعُ (ف) امانت رکھنا الودیعة وَدِيعَ کا مؤنث جمع ودائع الودیعة

توکیل کا اسم۔

وَبِاعْتِبَارِ أَنَّ الْأَصْلَ هُوَ الْأَدَاءُ يَقُولُ الشَّافِعِيُّ الْوَاجِبُ عَلَى الْغَاصِبِ رَدُّ الْعَيْنِ الْمَغْضُوبَةِ وَإِنْ تَغَيَّرَتْ فِي يَدِ الْغَاصِبِ تَغْيِيرًا فَاحِشًا وَيَجِبُ الْأَرْضُ بِسَبَبِ النُّقْصَانِ وَعَلَى هَذَا لَوْ غَضَبَ حِنْطَةً فَطَحَنَهَا أَوْ سَاحَ قَبْنِيَّ عَلَيْهَا دَارًا أَوْ شَاةً فَذَبَحَهَا وَشَوَاهَا أَوْ عَنَبًا فَعَصَّرَهَا أَوْ حِنْطَةً فَزَرَعَهَا وَنَبَتَ الزَّرْعُ كَانَ ذَلِكَ مِلْكًا لِلْمَالِكِ عِنْدَهُ وَقَلْنَا جَمِيعَهَا لِلْغَاصِبِ وَيَجِبُ عَلَيْهِ رَدُّ الْقِيَمَةِ.

### ترجمہ

اور اس بات کا اعتبار کرتے ہوئے کہ حقوق کی تسلیم میں اصل اداء ہے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ غاصب پر عین مغضوبہ کا لوٹانا واجب ہے اگرچہ وہ (عین) غاصب کے ہاتھ میں بہت متغیر ہو جائے اور غاصب پر نقصان کی وجہ سے ضمان واجب ہوگا و علیٰ هذا الخ اور اسی اصل پر کہ امام شافعیؒ کے نزدیک غاصب پر عین مغضوبہ کا لوٹانا واجب ہے، اگر کسی نے گیہوں کو غصب کر کے ان کو پسوا لیا یا ساکھو کی لکڑی غصب کر کے اس پر عمارت بنالی یا بکری غصب کر کے اس کو ذبح کر لیا اور اس کو بھون لیا یا انگوٹھ غصب کر کے اس کا عرق نیچوڑ لیا یا گیہوں غصب کر کے اس کو زمین میں بودیا اور کھیتی اگ آئی تو یہ مغضوبہ شئی امام شافعیؒ کے نزدیک مالک کی ملک ہوگی اور ہم نے کہا کہ وہ تمام مذکورہ اشیاء غاصب کے لئے ہوں گی اور غاصب پر ان چیزوں کی قیمت کا لوٹانا واجب ہوگا۔

**تشریح:** مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس اصل اور قاعدہ کا اعتبار کرتے ہوئے کہ اصل اداء ہے امام شافعیؒ

فرماتے ہیں کہ غاصب پر غصب کردہ شئی کو ہی واپس کرنا ضروری ہے اگرچہ غصب کردہ شئی میں غاصب نے تغیر فاحش بھی کر دیا ہو یعنی اگر غاصب نے اتنا تغیر کر دیا کہ اس کا نام بھی بدل گیا اور اس کے بڑے بڑے منافع بھی فوت ہو گئے تب بھی غاصب غصب کردہ شئی ہی کو واپس کرے گا، اور نقصان کے بقدر ضمان ادا کریگا کیونکہ جب شئی مغضوبہ غاصب کے پاس موجود ہے تو وہ اصل مالک کی ملک پر باقی رہے گی اور غاصب کی ملک ثابت نہ ہوگی کیونکہ ملک ایک نعمت ہے اور

غاصب کا فعل غصب محظور و ممنوع ہے اس لئے فعل محظور سبب نعمت نہیں ہو سکتا، البتہ غاصب کے اس تغیر سے جو عیب پیدا ہوا ہے تو غاصب اس کا جرمانہ ادا کرے یعنی اس شئی کی سلیمنا عن العیب اور معیبا (عیب زدہ) کی قیمت لگوائی جائے گی تو جو رقم معیبا و سلیمنا شئی کے درمیان ہو وہ ادا کرے مثلاً ایک شئی کی قیمت سلیمنا عن العیب ہونے کی حالت میں بیس روپیہ ہوں اور عیب زدہ ہونے کی حالت میں پندرہ روپیہ ہوں تو غاصب اس شئی کو ادا کرنے کے ساتھ ساتھ پانچ روپیہ بھی ادا کرے لہذا اگر غاصب نے گےہوں غصب کر کے اس کو پیش لیا یا کسی کی ساکھ کی لکڑی غصب کر کے اس پر گھر بنالیا، یا بکری غصب کر کے اس کو ذبح کر ڈالا اور گوشت بھون لیا یا انگور غصب کر کے اس کا عرق نکال لیا یا گےہوں غصب کر کے اس کو بودیا اور کھیتی اگ آئی تو یہ تمام چیزیں مالک ہی کی ملکیت پر باقی رہیں گی اور بقدر نقصان غاصب سے ضمان وصول کر لیا جائے گا مگر امام صاحبؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر ۱۔ غصب کردہ چیز میں اتنا تغیر ہو جائے کہ اس کا نام بدل جائے ۲۔ یا اس چیز کے بڑے بڑے منافع فوت ہو جائیں ۳۔ یا وہ چیز غاصب کے مال سے اس طرح مخلوط ہو جائے کہ امتیاز مشکل ہو جائے جیسے تیل کو غصب کر کے اس کو اپنے تیل میں ملا لیا ہو یا امتیاز تو ہو رہا ہو مگر اس کو اس شئی سے علیحدہ کرنے میں حرج ہو جیسے لکڑی کو مکان سے جدا کرنا، جبکہ اس پر عمارت بنالی ہو تو ان تمام صورتوں میں غصب کردہ شئی غاصب کی ملک ہو جائے گی، اور مالک کی ملکیت زائل ہو جائے گی اور غاصب کے ذمہ غصب کردہ شئی کی قیمت واجب ہوگی یا مثل شئی واجب ہوگا (بدائع) کیونکہ اس تغیر کی وجہ سے شئی مغضوب میں غاصب کا حق وابستہ ہو گیا ہے اور مالک کی ملک فوت ہو گئی ہے کیونکہ مذکورہ صورتوں میں سامان مغضوب کا نام اور معنی دونوں بدل گئے ہیں یعنی اس شئی کا نام بدل کر دوسرا نام ہو گیا ہے، اور معنی کی تبدیلی بایں طور کہ اس کے اکثر فوائد بھی فوت ہو گئے ہیں، لہذا جس طرح مغضوب شئی کی حقیقی ہلاکت کی شکل میں غاصب پر ضمان واجب ہوتا ہے اسی طرح حکمی ہلاکت کی شکل میں بھی غاصب پر ضمان واجب ہوگا اور اس سامان سے مالک کی ملک زائل ہو جائے گی نیز بعض شکلوں میں غاصب کا ضرر بھی لازم آئے گا مثلاً عمارت کے اکھاڑنے وغیرہ کی صورت میں غاصب کا ضرر ہے اور مالک کا بھی اگرچہ ضرر ہے کہ اس کی ملک فوت ہو گئی مگر چونکہ مالک کو اس کا بدل مل رہا ہے اس لئے غاصب کا ضرر مالک کے ضرر سے اعلیٰ ہے ہاں البتہ جہاں بلا ضرر مغضوب شئی کی واپسی ممکن ہو تو وہاں شئی مغضوب میں مالک کا حق منقطع نہ ہوگا بلکہ اس کو لوٹانے کا حکم دیا جائے گا اور رہا امام شافعیؒ کا یہ دلیل دینا کہ ملک ایک نعمت ہے اور غصب، فعل محظور و ممنوع ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ غاصب کے لئے ملک اس اعتبار سے ثابت نہیں ہوئی کہ اس نے فعل محظور کا ارتکاب کیا ہے بلکہ اس لئے ثابت ہوئی کہ اس کے تغیر سے ان اشیاء میں ایک نئی صنعت پیدا ہو گئی ہے، لہذا وہ تمام صورتیں جن میں امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق عین شئی کی واپسی ضروری تھی امام صاحبؒ کے نزدیک ان سب چیزوں میں غاصب کی ملکیت ثابت ہوگی اور غاصب کے ذمہ ان اشیاء کی قیمت یا مثل کو مالک کی خدمت میں پیش کرنا ضروری ہوگا اور قبل ادا کی گئی قیمت غاصب کے لئے غصب کردہ اشیاء سے انتفاع حلال نہ ہوگا جس کی دلیل یہ ہے کہ ایک دفعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک انصاری کے یہاں مدعو تھے، انہوں نے ایک بھنی

ہوئی بکری پیش کی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک لقمہ لیا مگر وہ حلق سے نیچے نہیں اترتا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ایسا لگتا ہے کہ یہ بکری بلا اجازت مالک ناحق ذبح کی گئی ہے، انصاری نے جواب دیا: کہ اے اللہ کے رسول! یہ بکری میرے بھائی کی تھی میں اس کو اس سے بہتر دیکر راضی کر لوں گا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اس کو صدقہ کر دو، اس حدیث سے ایک بات تو یہ معلوم ہوئی کہ غضب کردہ شئی کا عوض دئے بغیر اس سے انتفاع حلال نہیں ہے، دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ غاصب شئی مغضوب میں تصرف فاحش کرنے سے اس کا مالک بن جاتا ہے کیونکہ حضور نے صدقہ کا حکم دیا، ظاہر ہے کہ صدقہ و خیرات اپنی ملکوت شئی کا ہی ہو سکتا ہے نہ کہ دوسرے کی ملکوت شئی کا۔ عزیز طلبہ مصنف کی عبارت کی تشریح تو مکمل ہو گئی، اب اختیاری مطالعہ باقی ہے اور اس میں ایک اہم اور قیمتی ضابطہ بیان کیا گیا ہے، اگرچہ وہ قدرے مشکل ہے مگر:

مشکلے نیست کہ آساں نہ شود      مرد باید کہ ہراساں نہ شود

### اختیاری مطالعہ

**فائدہ:** مغضوب شئی کا ضمان نقصان کن صورتوں میں ثابت ہوتا ہے اور کن صورتوں میں ثابت نہیں ہوتا ملاحظہ ہو: غاصب کے ہاتھ میں رہتے ہوئے ایسا کوئی عارض پیش آیا جس سے مغضوب کی قیمت کم ہو گئی، تو اب یہ دیکھنا چاہیے کہ اس عارض نے مغضوب کا بھاد متغیر کر دیا ہے، یا اس کا کوئی جز فوت کر دیا ہے یا اس کی کوئی صفت مرغوبہ فوت ہو گئی ہے یا اس کی اور کوئی وجہ جو اس میں بھی فوت ہو گئی، پس اگر بھاد کم ہوا ہے تو اس کے بدلہ میں غاصب پر شئی مغضوب کے علاوہ کوئی اور ضمان واجب نہ ہوگا اور اگر مغضوب کا کوئی جز فوت ہو گیا یا کوئی صفت مرغوبہ فوت ہو گئی، تو اب دیکھنا چاہیے کہ وہ مغضوب شئی اموال ربویہ میں سے ہے یا نہیں پس اگر وہ اموال ربویہ میں سے نہیں ہے تو اب وہ شئی مغضوب مضمون ہوگی یعنی غاصب پر شئی مغضوب کی واپسی کے ساتھ ساتھ ضمان نقصان بھی واجب ہوگا جیسے مثلاً غلام غصب کیا پھر غاصب کے پاس جا کر اس کا کوئی عضو ساقط ہو گیا یا اس کی صفت مرغوبہ فوت ہو گئی مثلاً وہ اندھا، یا گونا، یا بھینگا ہو گیا وغیرہ، یا مغضوبہ باندی نے زنا یا چوری کر لی تو اس غلام و باندی کو موٹی لیلے، اور غاصب سے ضمان نقصان بھی وصول کر لے، اسی طرح مثلاً بکری غصب کر کے اس کو ذبح کر دیا اور اس کو بھونا نہیں تو مالک کو اختیار ہے چاہے بکری لے لے اور ذبح سے جو نقصان ہوا ہے اس کا ضمان لے لے کیونکہ بکری سے علاوہ گوشت کے دیگر منافع بھی مقصود ہوتے ہیں مثلاً دودھ، نسل، تجارت وغیرہ یا بکری غاصب کو دیکر اس کی قیمت لے لے کھلا ذبح کر لی الاصل حضرت حسن کی ایک روایت امام صاحب سے یہ بھی مروی ہے کہ مالک یا تو بکری کو واپس کر دے اور غاصب سے قیمت لے لے، یا مذبوہ بکری کو رکھ لے مگر غاصب سے ضمان نقصان نہ لے کیونکہ بکری سے گوشت مقصود ہے تو غاصب نے اس کو ذبح کر کے مالک پر احسان کیا ہے کہ وہ ذبح کی مشقت سے بچ گیا لہذا غاصب تو مالک کا محسن ہے اور قرآن میں ہے ما علی المحسنین من سبیل اور اگر سامان مغضوب اموال ربویہ میں سے ہے اور غاصب کے قبضہ میں اس کے اندر کچھ نقص آ گیا تو اب احتمال ربوا کی وجہ سے مالک کو یہ حق نہ ہوگا کہ وہ غاصب سے ضمان نقصان بھی لے لے مثلاً گےہوں غصب کئے پھر وہ غاصب کے پاس جا کر بھیگ گئے تو غاصب پر ضمان نقصان واجب نہ ہوگا، البتہ مالک کو اختیار ہے خواہ گےہوں کو اس حال ہی میں رکھ لے یا غاصب سے قیمت وصول کر لے یہی حکم ہوگا اس صورت کا کہ عرق انگوٹھ غصب

کر کے اس کا سرکہ بتالیا جائے، امام شافعی فرماتے ہیں کہ اس پر ضمان واجب ہوگا، اور اگر شئی مغضوب میں غاصب کے پاس رہتے ہوئے کچھ زیادتی ہوئی تو اس کی دو شکلیں ہیں، وہ زیادتی مغضوب سے منفصل ہے یا متصل اگر منفصل ہو تو مالک اس کو اصل مغضوب کے ساتھ ساتھ لے لے گا اور غاصب کے لئے اس زیادتی کے بدلہ میں کچھ نہ ہوگا خواہ وہ زیادتی مغضوب سے پیدا ہوئی ہو جیسے ولد، شمر، لبن وغیرہ یا پیدا نہ ہوئی ہو جیسے بہہ، صدقہ وغیرہ اور اگر وہ زیادتی مغضوب سے متصل ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں اگر وہ زیادتی اسی سے پیدا ہوئی ہو جیسے حسن و جمال تو مالک اس کو لے گا اور غاصب کے لئے کچھ نہ ہوگا اور اگر وہ زیادتی اس سے پیدا نہیں ہوئی تو دیکھا جائے گا کہ وہ زیادتی اگر عین مال ہے جو مغضوب کے ساتھ ساتھ قائم ہے اور اس کے تابع ہے، تو اب یا تو مالک غاصب کو اس کی قیمت کا ضامن بنادے اور مغضوب کو مع زیادتی کے اس کے حوالہ کر دے یا پھر مغضوب کو لے لے اور زیادتی کی قیمت ادا کر دے جیسے غاصب نے ستوغصب کر کے اس میں گھی ملا لیا ہو، اور اگر وہ زیادتی عین مال نہیں تو اب مالک مغضوب شئی کو مع زیادتی کے لے گا اور غاصب کے لئے کچھ نہ ہوگا جیسے غاصب نے کپڑا غصب کر کے اس کو دھو لیا ہو اور اگر وہ زیادتی عین مال تو ہے مگر مغضوب کے تابع نہیں بلکہ بنفسہ اصل ہے تو اب وہ مغضوب مالک کی ملک سے زائل ہو جائے گا اور غاصب کی ملک میں داخل ہو جائے گا اور غاصب پر ضمان واجب ہوگا جیسے اگر شہد گھی کے ساتھ مل جائے تو یہ دونوں اصل ہیں کوئی کسی کے تابع نہیں ہے برخلاف گھی کے ستو میں مل جانے کے کہ وہاں گھی تابع ہے کیونکہ عرف میں اس کو گھی ملا ہوا ستو کہتے ہیں نہ کہ ستو ملا ہوا گھی۔

**فائدہ:** غاصب نے اگر ملکیتی یا موزونی یا عددی متقارب شئی غصب کی اور وہ ہلاک ہو گئی تو اس پر مثلی چیز کی واپسی ضروری ہوگی اور اگر غیر مثلی چیز غصب کی ہے مثلاً مذروعات یا معدودات متفادات میں سے کوئی چیز تو اس پر مثل معنوی یعنی مغضوب کی قیمت واجب ہوگی۔

**فائدہ:** قوله ساجعة لهن علیها ساحة جاء کے ساتھ بمعنی میدان اور زمین، صورت مسئلہ یہ ہے کہ غاصب نے زمین غصب کر کے اس پر عمارت بنالی یا درخت لگا دئے تو غاصب زمین خالی کر کے مالک کو واپس کرے لیکن اگر زمین کو عمارت اور درختوں کے ہٹانے سے نقصان پہنچے کا خطرہ ہو تو مالک کے لئے یہ جائز ہے کہ غاصب کو اکھڑے ہوئے درخت اور عمارت کی قیمت دیدے یعنی وہ قیمت جو درختوں کے اکھڑنے اور عمارت کے ڈھا جانے کے بعد ان کی ہو سکتی ہے اور اگر ساجعہ کو جیم کے ساتھ پڑھا جائے تو اس کے معنی ایک قیمتی لکڑی کے ہیں جس کو ساکھو کی لکڑی کہا جاتا ہے لہذا اگر لکڑی غصب کر کے اس پر عمارت بنالی تو امام صاحب کے نزدیک مالک کی ملکیت اس سے زائل ہو جائے گی کیونکہ اس لکڑی کو اکھاڑنے میں غاصب کا حرج ہوگا لہذا غاصب اس لکڑی کی قیمت مالک کو ادا کر دے۔

**النحو واللفظ:** فاحش (س) برا ہونا، قبیح ہونا، الفاحش ہر وہ چیز جو حد سے بڑھ جائے الارض دیت جمع اروض شوی (ض) گوشت بھونا، اور باب تفعیل سے معنی ہیں بھنا ہوا گوشت کھانا۔

وَلَوْ غَصَبَ قِصَّةً فَضَرَبَهَا دَرَاهِمَ أَوْ تَبَرَأَ فَاتَّخَذَهَا دَنَانِيرَ أَوْ شَاءَ فَلَذَبَحَهَا لَا يَنْقُطِعُ حَقُّ الْمَالِكِ فِي ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ وَكَذَلِكَ لَوْ غَصَبَ قُطْنًا فَعَزَلَهُ أَوْ غَزَلَ فَسَجَّهَ لَا يَنْقُطِعُ حَقُّ الْمَالِكِ فِي ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ.

### ترجمہ

اور اگر کسی نے چاندی غصب کی پھر اس کے دراہم بنائے یا سونے کا بغیر ڈھلا ہوا ڈھیلہ غصب کیا پھر اس نے اس ڈھیلے کے دانیر بنائے یا بکری غصب کی پھر اس کو ذبح کر لیا تو ظاہر الروایۃ کے مطابق (ان اشیاء سے) مالک کا حق منقطع نہ ہوگا اور اسی طرح (یعنی مسئلہ فقہ کی طرح) اگر روئی غصب کر کے اس کو کات لیا یا دھاگا غصب کر کے اس کو بُن لیا (یعنی کپڑا بن لیا) تو ظاہر الروایت کے مطابق مالک کا حق منقطع نہ ہوگا۔

**تشریح:** مصنف مندرجہ ذیل عبارت سے یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ مندرجہ مسائل میں غاصب کے تغیر سے شیء منسوب میں مالک کا حق منقطع نہ ہوگا۔

۱۔ اگر غاصب نے چاندی غصب کر کے اس کے دراہم بنائے یا سونے کا ڈھیلہ جو بغیر ڈھلا ہوا ہو غصب کر کے اس کے دانیر بنائے یا بکری غصب کر کے اس کو ذبح کر دیا (مگر گوشت کے ٹکڑے ٹکڑے نہیں کئے) تو ان مذکورہ تمام شکلوں میں شیء منسوبہ سے مالک کی ملکیت زائل نہیں ہوگی، بکری میں تو بالاتفاق اور سونا و چاندی میں امام صاحبؒ کے نزدیک کیونکہ ان چیزوں میں اگرچہ تغیر ہوا ہے مگر نہ ہی نام میں کوئی تبدیلی آئی اور نہ ہی بڑے بڑے منافع فوت ہوئے ہیں مثلاً بکری کو ذبح کرنے کے بعد بھی اس کو بکری ہی کہتے ہیں یعنی مذبوہ بکری، جس طرح ذبح سے پہلے اس کو بکری کہتے تھے یعنی زندہ بکری اور باوجود ذبح کرنے کے اس کے بہت سے منافع اب بھی باقی ہیں، گو سارے منافع نہ سہی مثلاً اس گوشت کو اگر فروخت کرنا چاہے تو وہ فروخت بھی ہو سکتا ہے اور گوشت کو جس طرح چاہے استعمال کیا جاسکتا ہے، لہذا یہاں استہلاک نہیں پایا گیا بلکہ تنقیص و تعیب ہوئی، اس لئے مالک کی ملک بکری سے زائل نہ ہوگی برخلاف گوشت کے ٹکڑے ٹکڑے کرنے اور اس کے بھن جانے کے بعد کہ اب اس کا نام بھی بدل گیا اور اس کے بڑے بڑے منافع بھی فوت ہو گئے ہیں اور اگر بکری غصب کر کے محض اس کو ذبح کر لیا اور گوشت کے ٹکڑے ٹکڑے نہیں کئے تو اس سے مالک کی ملک زائل نہ ہوگی البتہ مالک کو اختیار ہے خواہ بکری غاصب کو دیگر قیمت کا تاوان لے لے یا بکری اپنے پاس رکھے اور نقصان کا تاوان اور ضمان لے لے (قدوری) اسی طرح چاندی کہ وہ دراہم بننے سے پہلے بھی چاندی تھی اور دراہم بننے کے بعد بھی چاندی ہی ہے اسی طرح سونا کہ دانیر بننے سے پہلے بھی وہ سونا تھا اور دانیر بننے کے بعد بھی وہ سونا ہی ہے لہذا تغیر سے نہ تو نام ہی بدلا اور نہ ہی اس کے معنی یعنی منافع فوت ہوئے کیونکہ ان میں ثمنیت اور موزونیت بدستور باقی ہے اسی طرح اس میں ربوا کا جاری ہونا بھی باقی ہے، (الجوہرہ) اور مالک کو دراہم اور دانیر مل جانے کی وجہ سے غاصب کے ذمہ مزید کچھ روپیہ مالک کو دینا لازم نہ ہوگا۔

**فائدہ:** صاحبینؒ کے نزدیک چاندی یا سونے کو دراہم یا دانیر بنالینے کی شکل میں ان میں غاصب کی ملکیت ثابت ہو جائے گی اور اس پر ان کے مثل کا لوٹنا ضروری ہوگا کیونکہ غاصب کے تغیر سے چاندی اور سونے میں ایک نئی معتبر صنعت پیدا ہو گئی ہے کہ چاندی دراہم بن گئی ہے اور سونے کا ڈھیلہ دانیر بن گیا ہے، لہذا اس تغیر کی وجہ سے مالک کی

ملکیت ان چیزوں سے زائل ہو جائے گی۔

و كذلك لو غصب قطن الخ اسی طرح اگر غاصب نے روئی غصب کر کے اس کو کات لیا، یا کتا ہوا سوت غصب کر کے اس کا کپڑا بن لیا تو ان غصب کردہ چیزوں سے ظاہر الروایت کے مطابق مالک کی ملکیت زائل نہیں ہوگی کیونکہ اس تغیر سے اگرچہ نام تو بدل گیا ہے مگر منافع و مقاصد فوت نہیں ہوئے، بلکہ مقاصد کا حصول ہو گیا ہے کیونکہ روئی سے مقصود سوت بنانا ہوتا ہے اور سوت سے مقصود کپڑا بننا ہوتا ہے، برخلاف بکری ذبح کر کے اس کو بھون لینے کے مسئلہ میں کہ وہاں زوال نام کے ساتھ ساتھ منافع عظیمہ بھی فوت ہو گئے ہیں، مثلاً بقاء نسل اور حصول لبن وغیرہ اس لئے ایسی بکری سے مالک کی ملکیت زائل ہو جائے گی، کوئی یہ اعتراض نہ کرے کہ حصول لبن اور بقاء نسل تو مذبوہ بکری غیر مشوی میں بھی باقی نہیں ہے تو اس میں مالک کی ملکیت زائل کیوں نہیں ہوئی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مذبوہ بکری میں نام تبدیل نہیں ہوا، اور ملکیت اس وقت زائل ہوتی ہے کہ جب نام بھی تبدیل ہو جائے اور بڑے بڑے منافع بھی۔

**النحو واللغة:** التبر سونے کا بغیر ڈھلا ہوا ڈھیلا، واحد قنبر القطن (روئی) اسم جنس، ایک ٹکڑے کو قطنہ کہتے ہیں کبھی اس کی جمع اقطان آتی ہے غزل (ض) اون کا تنا، غزلاً کا تنا ہوا دھاگا، نسج (ن، ض) کپڑا بننا

وَيَتَفَرَّعُ مِنْ هَذَا مَسْأَلَةُ الْمَضْمُونَاتِ وَلِذَا قَالَ لَوْ ظَهَرَ الْعَبْدُ الْمَغْضُوبُ بَعْدَ مَا أَخَذَ الْمَالِكُ ضَمَانَهُ مِنَ الْغَاصِبِ كَانَ الْعَبْدُ مِلْكًا لِلْمَالِكِ وَالْوَاجِبُ عَلَى الْمَالِكِ رَدُّ مَا أَخَذَ مِنْ قِيَمَةِ الْعَبْدِ

### ترجمہ

اور اس اختلاف مذکور سے مضمونات کا مسئلہ متفرع ہوتا ہے اور اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اگر غلام مغضوب ظاہر ہو گیا بعد اس کے کہ مالک نے غاصب سے غلام کا ضمان لے لیا تھا تو غلام مالک کی ملک ہوگا اور مالک پر غلام کی اس قیمت کا واپس کرنا واجب ہوگا جو اس نے لی تھی (یعنی غاصب سے)

**تشریح:** هذا کا اشاریہ مذکورہ اختلاف ہے جو امام شافعیؒ و امام ابو حنیفہؒ کے مابین تھا کہ شیء مغضوب میں تغیر فاحش ہو جانے اور شیء مغضوب کا نام وغیرہ بدل جانے کے بعد بھی غاصب پر امام شافعیؒ کے نزدیک مالک کی طرف عین شیء کا لوٹانا ضروری ہوتا ہے اور امام صاحبؒ کے نزدیک تغیر فاحش کے بعد شیء مغضوب کی قیمت یا مثل ادا کرنا واجب ہوتا ہے۔

و یتفرع الخ تو اس اختلاف سے مضمونات کا مسئلہ متفرع ہوتا ہے اور مضمونات سے مراد وہ چیزیں ہیں جن میں ضمان واجب ہوتا ہے لہذا مسئلہ مضمونات یہ ہے کہ غاصب پر ہمارے نزدیک ضمان قیمت واجب ہے اور عند الشافعیؒ ضمان مغضوب یعنی عین مغضوب کی واپسی ضروری ہے تو چونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک غاصب پر غصب کردہ شیء ہی کو لوٹانا ضروری ہوتا ہے جب تک کہ وہ اس کے پاس موجود ہو خواہ اس میں کتنا ہی تغیر ہو گیا ہو کیونکہ تسلیم واجب میں اصل ادا ہے

کما قرأتم لهذا اگر غاصب نے غلام غصب کیا مگر غصب کرنے کے بعد غلام کم ہو گیا اور غاصب نے مالک کو اس غلام کی قیمت ادا کر دی پھر وہ غلام مل گیا تو عند الشافعی یہ غلام مالک ہی کی ملک ہوگا کیونکہ تسلیم حقوق میں اصل اداء ہے، پس مالک کو چاہیے کہ جو قیمت اس نے غاصب سے وصول کی ہے اس کو واپس لوٹا دے اور اپنے غلام کو اپنے پاس رکھے اور امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ جب غلام ظاہر ہو گیا حالانکہ مالک غلام غاصب سے ضمان لے چکا تھا تو اب یہ دیکھا جائے گا کہ اگر مالک نے از خود متعین کردہ قیمت وصول کی یا اس قیمت پر دونوں کا اتفاق ہونے کے بعد وصول کی، یا بینہ قائم کر کے وصول کی یا غاصب کے یمن سے انکار کرنے کے ساتھ وصول کی تو اب چونکہ مالک نے اپنی حسب منشاء قیمت وصول کی ہے تو ہمارے نزدیک غلام غاصب ہی کی ملک میں رہے گا، امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگر غلام مالک ہی کی ملک میں مانا جائے تو مالک نے چونکہ ضمان بھی وصول کر لیا ہے تو اس صورت میں عوض اور معوض دونوں کا شخص واحد کی ملکیت میں جمع ہونا لازم آئے گا لہذا صورت مذکورہ میں غلام مغضوب، غاصب ہی کی ملکیت میں مانا جائے گا۔

اور اگر مالک نے غاصب سے غلام کی قیمت قول غاصب کی بناء پر وصول کی ہے یعنی مالک نے وہی مقدار قیمت وصول کر لی جو مقدار غاصب نے بیان کی تھی یا قاضی نے قول غاصب کے مطابق قیمت کا فیصلہ کر دیا ہو پھر اس کے بعد غلام ظاہر ہو گیا ہو تو ظاہر الروایۃ میں یہ ہے کہ مالک کو اختیار ہے یا تو معاملہ کو علیٰ حالہ باقی رہنے دے یا پھر غلام کو لے لے اور غاصب سے حاصل کردہ قیمت کو واپس کر دے، امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اگر غلام کی قیمت اس مقدار سے زیادہ ہے جو غاصب نے بیان کی تھی تو مالک کو اختیار مذکور حاصل ہوگا کیونکہ اس شکل میں غاصب نے غلط بیانی سے کام لیا ہے اور اگر غلام کی قیمت غاصب کی بیان کردہ قیمت کے برابر یا اس سے کم تھی تو اب مالک کو اختیار مذکور حاصل نہ ہوگا، کیونکہ اس شکل میں مالک غلام کے پاس پوری قیمت پہنچ گئی ہے یا پھر زیادہ قیمت پہنچی ہے۔

وَأَمَّا الْقَضَاءُ فَنَوْعَانِ كَامِلٌ وَقَاصِرٌ فَالْكَامِلُ مِنْهُ تَسْلِيمُ مِثْلِ الْوَاجِبِ صُورَةً وَمَعْنَى كَمَنْ غَضَبَ قَفِيزَ حِنْطَةٍ فَاسْتَهْلَكَهَا ضَمِنَ قَفِيزَ حِنْطَةٍ وَيَكُونُ الْمُؤَدَى مِثْلًا لِلْأَوَّلِ صُورَةً وَمَعْنَى وَكَذَلِكَ الْحُكْمُ فِي جَمِيعِ الْمِثْلِيَّاتِ .

### ترجمہ

اور بہر حال قضاء تو اس کی دو قسمیں ہیں ۱۔ قضاء کامل ۲۔ قضاء قاصر، پس قضاء کامل واجب کے صورت و معنی مثل کو سپرد کرنا ہے جیسے کسی نے گیہوں کا ایک قفیز غصب کیا پھر اس کو ہلاک کر دیا تو وہ غاصب گیہوں کے ایک قفیز کا ضامن ہوگا اور مؤدی یعنی اداء کیا ہوا گیہوں پہلے گیہوں کے صورت و معنی مثل ہے اور تمام مثلیات کا یہی حکم ہے۔

تشریح: مصنف اداء کامل اور قاصر کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب قضاء کا بیان شروع فرماتے ہیں قضاء کی تعریف گذر چکی ہے اور قضاء کی دو قسمیں ہیں ۱۔ قضاء بمثل معقول ۲۔ قضاء بمثل غیر معقول، قضاء بمثل معقول کی دو قسمیں ہیں:

## ۱۔ قضاء کامل ۲۔ قضاء قاصر

مثل معقول وہ ہے کہ عقل جس کی مماثلت کا بغیر شرع کے ادراک کر سکے اور مثل غیر معقول وہ ہے کہ عقل جس کی مماثلت کا بغیر شرع کے ادراک نہ کر سکے جیسے شیخ فانی کے حق میں روزہ کے بدلہ میں فدیہ۔

**قضاء کامل:** مثل واجب کو اس کے مستحق کے سپرد کرنا جو صورت بھی واجب کے مثل ہو اور معنی بھی، یعنی ذمہ میں جو چیز واجب تھی اس کے بدلہ میں ایسی چیز سپرد کرنا جو ذمہ میں واجب شدہ چیز کے صورت اور معنی مثل ہو، جیسے کسی آدمی نے کسی کے ایک قفیز گیہوں غصب کئے اور ان کو ہلاک کر دیا یا مثلاً ان کو کھالیا تو اس غاصب پر ایک قفیز گیہوں اس کے مستحق کے پاس سپرد کرنا واجب ہے اور یہ سپرد کئے جانے والے گیہوں پہلے گیہوں یعنی غصب کئے گئے گیہوں کے صورت بھی مثل ہے اور معنی بھی، صورت مثل ہونا تو ظاہر ہے اور معنی بھی مثل ہے کیونکہ جو غرض غصب کئے ہوئے گیہوں سے حاصل ہوتی، وہی اس گیہوں سے حاصل ہوگی جو سپرد کئے جا رہے ہیں نیز یوں بھی تعبیر کر سکتے ہیں کہ جہاں صورت مثل ہوتا ہے وہاں معنی ضرور ہوتا ہے نہ کہ اس کا برعکس جیسے روزہ کے بدلہ میں روزہ رکھنا مثل صورت بھی ہے اور معنی بھی، نیز کسی چیز کی قیمت اس چیز کا مثل معنوی ہوتا ہے جیسا کہ عنقریب اس کی مثالیں آ رہی ہیں۔

**اعتراض:** اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ گیہوں کی تو بہت سی قسمیں ہوتی ہیں جو دیکھنے میں یکساں معلوم ہوتی ہیں مگر قیمت میں فرق ہوتا ہے تو گیہوں کا عوض گیہوں مثل صوری تو ہے مگر مثل معنوی نہیں ہے کیونکہ دونوں قسموں کے گیہوں میں قیمت کا تفاوت ممکن ہے، تو اس کا ایک جواب تو گذر گیا کہ غرض اور مقصود دونوں طرح کے گیہوں سے ایک ہی ہے، اور دوسرا جواب یہ ہے کہ اموال ربویہ میں عمدہ اور ردی دونوں طرح کے سامان کا ایک ہی حکم ہوتا ہے کما قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم جَئِدُهَا وَرَدِیُّهَا سِوَاءٌ لِّهَذَا خِلاَصُهُ یہ ہے کہ گیہوں غصب کرنے کے بعد اگر وہ ہلاک کر دئے گئے تو دوسرے گیہوں مستحق کے سپرد کر دے اور یہ قضاء کامل ہے اور تمام مثلیات کا یہی حکم ہے کہ اگر اصل غصب کردہ شئی ہلاک ہو جائے تو اس کے مثل سے قضاء کی جائے گی اور مثلیات سے وہ چیزیں مراد ہیں جو کیل کر کے بکتی ہوں، جیسے گیہوں، چنا وغیرہ یا وزن کر کے بکتی ہوں، جیسے سونا و چاندی یا عددی متقارب ہوں یعنی جو شمار کر کے بکتی ہوں اور اس کے افراد میں زیادہ تفاوت نہ ہو جیسے انڈا اور اخروٹ وغیرہ تو مثلیات میں مثل ہی کے ذریعہ قضاء کی جائے گی اور اس کو قضاء کامل کہیں گے اور اگر شئی کا مثل ملنا بند ہو گیا ہو تو اب قیمت کے ذریعہ قضاء کی جائے گی نیز اگر غصب کردہ چیز ذوات القیم میں سے ہو یعنی اس کے افراد میں قیمت کے اعتبار سے تفاوت ہو نہ کہ ذوات الامثال میں سے جیسے حیوانات، کپڑا وغیرہ یا غصب کردہ سامان مذروعات میں سے ہو تو اب بھی قیمت ہی کے ذریعہ قضاء کی جائے گی اور اس کو قضاء قاصر کہتے ہیں، اور ابھی فوراً اس کا بیان آ رہا ہے۔

**حافظہ:** ملکی اور موزونی ہونے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کا اعتبار ہوگا جیسا کہ گیہوں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کیل کر کے فروخت کیا جاتا تھا تو وہ کیلی ہی رہے گا اگر چاہا اب وزن کر کے فروخت کیا جانے لگا ہے۔



وَأَمَّا الْقَاصِرُ فَهُوَ مَا لَا يُمَانِلُ الْوَاجِبَ صُورَةً وَيُمَانِلُ مَعْنَى كَمَنْ غَضِبَ شَاءَ فَهَلَكَتْ ضَمِنَ قِيَمَتَهَا وَالْقِيَمَةُ مِثْلُ الشَّاةِ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَى لَا مِنْ حَيْثُ الصُّورَةُ .

### ترجمہ

اور بہر حال قضاء قاصر تو وہ، وہ ہے کہ جو واجب کے صورت میں نہ ہو اور معنی مثل ہو جیسے کسی نے بکری غصب کی پھر وہ ہلاک ہو گئی تو غاصب اس کی قیمت کا ضامن ہوگا اور قیمت مالیت اور معنی کے اعتبار سے بکری کا مثل ہے نہ کہ صورت کے اعتبار سے۔

**تشریح:** یہاں سے مصنف "قضاء قاصر کی تعریف بیان کرنا چاہتے ہیں، قضاء قاصر نام ہے مستحق کے پاس اس چیز کو سپرد کرنے کا جو واجب کے صورت میں نہ ہو مگر معنی میں ہو، جیسے غاصب نے بکری غصب کی اور وہ اتفاق سے ہلاک ہو گئی تو غاصب بکری کی قیمت ادا کرے گا اور بکری چونکہ ذوات القیم میں سے ہے نہ کہ ذوات الامثال میں سے تو یہ قیمت بکری کا مثل معنوی ہے کیونکہ شے کی قیمت کو مالیت کے اعتبار سے شے کے برابر سمجھا جاتا ہے اسی وجہ سے اس کو قیمت کہتے ہیں کیونکہ وہ شے کے قائم مقام ہوتی ہے لہذا جب بکری کی قیمت بکری کا مثل معنوی ہے نہ کہ مثل صوری تو یہ قضاء قاصر کہلائے گی نہ کہ قضاء کامل۔

وَالْأَصْلُ فِي الْقَضَاءِ الْكَامِلِ وَعَلَى هَذَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ إِذَا غَضِبَ مِثْلًا فَهَلَكَ فِي يَدِهِ وَانْقَطَعَ ذَلِكَ عَنْ أَيْدِي النَّاسِ ضَمِنَ قِيَمَتَهُ يَوْمَ الْخُصُومَةِ لِأَنَّ الْعِجْزَ عَنْ تَسْلِيمِ الْمِثْلِ الْكَامِلِ إِنَّمَا يَظْهَرُ عِنْدَ الْخُصُومَةِ فَأَمَّا قَبْلَ الْخُصُومَةِ فَلَا، لِتَصَوُّرِ حُصُولِ الْمِثْلِ مِنْ كُلِّ وَجْهِ .

### ترجمہ

اور اصل قضاء میں قضاء کامل ہے اور اسی اصل پر (کہ اصل کامل طور پر قضاء کرنا ہے اور قضاء قاصر کی طرف رجوع کرنا قضاء کامل سے عاجز ہونے کے وقت ہے) حضرت امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا جب کسی نے مثلی چیز غصب کی پھر وہ غاصب کے ہاتھ میں ہلاک ہو گئی اور لوگوں کے ہاتھوں سے بھی وہ شے منقطع ہو گئی تو غاصب اس شے کی خصومت کے دن کی قیمت کا ضامن ہوگا اس لئے کہ مثل کامل کی سپردگی سے عاجز ہونا خصومت کے وقت ہی ظاہر ہوگا پس بہر حال خصومت سے پہلے تو عاجز ہونا متحقق ہی نہ ہوگا حصول مثل کے ہر طرح سے متصور اور ممکن ہونے کی وجہ سے۔

**تشریح:** جس طرح اداء کے اندر اصل اداء کامل کی سپردگی ہے اسی طرح قضاء کے اندر بھی اصل قضاء کامل کی سپردگی ہے اور قضاء قاصر کی طرف رجوع قضاء کامل کی سپردگی کے محذور ہونے کے وقت ہوگا لہذا اگر کسی نے مثلی چیز غصب کی مثلاً گھوڑوں وغیرہ غصب کئے اور وہ اتفاق سے ہلاک ہو گئے تو اب دوسرے گھوڑوں خرید کر مستحق کے سپرد کر۔ لیکن اگر گھوڑوں ملنا بازار اور منڈی میں بند ہو گیا ہو تو اب مجبوراً قضاء قاصر کی طرف رجوع کرنا پڑے گا یعنی اس غصب

کردہ چیز کی قیمت ادا کرنی پڑے گی اور قیمت کی ادائیگی میں کچھ اختلاف ہے ملاحظہ فرمائیں۔

**اختلاف:** امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یوم الخصومة کی قیمت کا اعتبار ہوگا یعنی غاصب اور مالک کے درمیان جس دن جھگڑا اور گفت و شنید ہوئی اور قاضی نے غاصب پر ضمان کا حکم نافذ کر دیا تو اس دن جو اس شے مغضوب کی قیمت ہو اس کا ادا کرنا غاصب پر ضروری ہے اور یوم الخصومة کی قیمت کا اعتبار اس لئے ہوگا کہ چونکہ مالک کا مطالبہ اور قاضی کا فیصلہ اسی دن ہوا ہے تو غاصب کا مثل کامل کی ادائیگی سے عاجز ہونا اسی روز ظاہر ہو رہا ہے کیونکہ اس دن سے پہلے نہ مالک کا غاصب سے مطالبہ تھا اور نہ ہی غاصب مثل کامل کی ادائیگی سے عاجز تھا بلکہ ممکن تھا کہ باوجود مثل کے شہر سے معدوم ہو جانے کے کسی نہ کسی وقت وہ مثل بازار میں مل جاتا مگر مالک اور غاصب کے مابین خصومت واقع ہونے کی وجہ سے مالک کا حق مثل سے قیمت کی جانب منتقل ہو جائے گا اور مثل کی ادائیگی سے عاجز ہونا تحقق ہو جائے گا، لہذا جس دن قضاء کامل کی ادائیگی سے عجز کا علم ہوا اسی دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا اور وہ دن خصومت و مطالبہ والا دن ہے لہذا اس خصومت والے دن جوئی مغضوب کی قیمت ہو سکتی ہو اسی کو ادا کرنا پڑے گا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غصب والے دن جوئی مغضوب کی قیمت تھی وہی ادا کرنی پڑے گی کیونکہ قیمت کا ضمان ادا کرنے کا سبب غصب ہے تو غصب والے دن کی ہی قیمت کا اعتبار ہوگا، اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ شے مغضوب کی قیمت ادا کرنے کی نوبت اس لئے آئی کہ شے مغضوب کا مثل بازار میں ملنا بند ہو گیا لہذا جس دن مثل ملنا بند ہوا ہے اسی دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔

فَأَمَّا لَا مِثْلَ لَهُ لَا صُورَةَ وَلَا مَعْنَى لَا يُمَكِّنُ إِنْجَابُ الْقَضَاءِ فِيهِ بِالْمِثْلِ وَلِهَذَا الْمَعْنَى قُلْنَا إِنَّ الْمَنَافِعَ لَا تَضْمَنُ بِالْإِتْلَافِ لِأَنَّ إِنْجَابَ الضَّمَانِ بِالْمِثْلِ مُتَعَدِّرٌ وَإِنْجَابُهُ بِالْعَيْنِ كَذَلِكَ لِأَنَّ الْعَيْنَ لَا تَمَانِلُ الْمَنْفَعَةَ لَا صُورَةَ وَلَا مَعْنَى كَمَا إِذَا غَضِبَ عَبْدًا فَاسْتَحْدَمَهُ شَهْرًا أَوْ دَارًا فَسَكَنَ فِيهَا شَهْرًا ثُمَّ رَدَّ الْمَغْضُوبَ إِلَى الْمَالِكِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ ضَمَانُ الْمَنَافِعِ خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ فَبَقِيَ الْإِلْتِمَامُ حُكْمًا لَهُ وَانْتَقَلَ جَزَاءُ هَذَا إِلَى دَارِ الْآخِرَةِ .

### ترجمہ

پس بہر حال وہ چیز کہ جس کے لئے نہ صورتہ مثل ہو اور نہ معنی، تو اس میں مثل کے ذریعہ قضاء کو واجب کرنا ممکن نہیں ہے اور اسی سبب (کہ جس کا مثل نہ ہو تو اس میں مثل کے ذریعہ قضاء ممکن نہیں ہے) سے ہم نے کہا کہ منافع تلف کرنے کی وجہ سے مضمون نہیں ہوں گے اس لئے کہ مثل کے ذریعہ ضمان کو واجب کرنا معذور ہے اور ضمان کو عین مال کے ذریعہ واجب کرنا بھی ایسا ہی معذور ہے، اس لئے کہ عین، منفعت کے نہ صورتہ مماثل ہے اور نہ معنی جیسے جب کسی نے غلام غصب کیا پھر اس نے اس سے ایک مہینہ خدمت لی یا گھر غصب کیا پھر اس میں ایک مہینہ سکونت اختیار کی پھر مغضوب کو مالک کے پاس لوٹا دیا تو غاصب پر منافع کا ضمان واجب نہ ہوگا امام شافعیؒ کے برخلاف، پس ہمارے نزدیک

غصب کے حکم کے اعتبار سے غاصب کے ذمہ گناہ باقی رہے گا (نہ کہ ضمان) اور اس کی سزا دار آخرت کی طرف منتقل ہو جائے گی۔

**تشریح:** اب تک تو ان شکلوں کا بیان تھا جن کی قضاء کرنا ممکن تھا خواہ مثل صوری کے ذریعہ ہو یا مثل معنوی کے ذریعہ، لیکن جن چیزوں کا نہ مثل صوری ہو اور نہ مثل معنوی تو ان کی قضاء کو واجب قرار دینا بھی ممکن نہیں ہے لہذا دنیا میں بندے سے اس کی قضاء ساقط ہو جائے گی اور اس کی سزا دار آخرت کی طرف منتقل ہو جائے گی یعنی غاصب گناہ گار ضرور ہوگا جس کی سزا اس کو آخرت میں بھگتنی پڑے گی، لہذا منافع کے تلف کرنے سے تلف کرنے والے پر کوئی ضمان نہیں آئے گا اور منافع کے تلف کرنے کی شکل یہ ہوگی کہ مثلاً کسی آدمی نے کسی کا غلام غصب کیا اور اس سے ایک ماہ خدمت لی اور پھر غلام منصوب کو مالک کے پاس واپس پہنچا دیا، یا کسی آدمی نے کسی کا گھر غصب کیا اور اس پر قبضہ کر کے اس میں ایک ماہ رہائش اختیار کی اور پھر اپنا قبضہ ختم کر کے مکان کو صاحب مکان کے حوالہ کر دیا تو غاصب پر ایک ماہ خدمت لینے اور ایک ماہ مکان میں رہائش کے منافع کے بدلے میں کوئی ضمان واجب نہ ہوگا صرف گناہ ہوگا کیونکہ ضمان واجب ہونے کی دو شکلیں ہیں یا تو مثل کے ذریعہ ضمان واجب ہو یا عین کے ذریعہ مثلاً قیمت وغیرہ کے ذریعہ ضمان واجب ہو، اور یہ دونوں شکلیں متعذر ہیں کیونکہ مثل کے ذریعہ ضمان واجب ہونے کی صورت یہ ہوگی کہ غاصب اپنا غلام مالک کو دیکر یہ کہے کہ آپ بھی میرے غلام سے ایک ماہ خدمت لے لو جس طرح میں نے آپ کے غلام سے ایک ماہ خدمت لی ہے یا غاصب اپنا مکان منصوب منہ کو دیکر یہ کہے کہ جس طرح میں نے آپ کے مکان میں ایک ماہ رہائش اختیار کی ہے آپ بھی کر لو، تاکہ منافع کا بدل منافع ہو جائے، تو یہ شکل متعذر ہے کیونکہ ایک غلام کی خدمت دوسرے غلام کی خدمت کے مماثل نہیں ہو سکتی، ضرور دونوں کی خدمت میں فرق اور تفاوت ہوگا فرض کرو ایک غلام زور زور سے ماش کرے گا جیسا کہ سر پر ہتھوڑا بجا رہا ہو اور دوسرا نرم نرم ہاتھوں سے ماش کرے گا جیسا کہ مشک وغیرہ کی پھوار برس رہی ہو، الحاصل دونوں غلاموں کی خدمت میں فرق اور تفاوت ہوگا اور یہ تفاوت اس لئے ہے کیونکہ دونوں غلاموں کی ذات میں تفاوت ہے علیٰ هذا القیاس مکان کی رہائش میں بھی فرق اور تفاوت ہوتا ہے بعض مکان آرام دہ ہوتے ہیں اور بعض بے رونق اور غیر آرام دہ، کہ ان کی طرف طبیعت کا میلان بھی نہیں ہوتا پس ثابت ہو گیا کہ دو غلاموں کی خدمت اور دو مکانوں کی رہائش میں ضرور تفاوت ہوگا، کسی نے کیا خوب کہا ہے:

الفاظ ومعانی میں تفاوت نہیں لیکن ملا کی اذال اور مجاہد کی اذال اور

ہے دونوں کی پرواز اسی ایک جہاں میں کرگس کا جہاں اور ہے شاہیں کا جہاں اور

لہذا یہ ثابت ہو گیا کہ جب دو غلاموں کی خدمت اور دو مکانوں کی رہائش میں تفاوت ہوتا ہے تو منافع کا ضمان منافع کے ذریعہ ادا کرنا متعذر ہے، اور رہی دوسری شکل یعنی منافع کے تلف ہونے کے بعد اس کے بدلے میں عین یعنی روپیہ، پیسے، دراہم و دنانیر واجب قرار دئے جائیں تو یہ بھی متعذر ہے کیونکہ عین، منفعت کا مثل نہیں ہو سکتی، صورتہ مثل نہ ہونا تو ظاہر

ہے اور معنی اس لئے مماثلت نہیں کہ مثل معنوی شے کی قیمت ہوتی ہے حالانکہ منافع غیر متقوم ہوتے ہیں کیونکہ منافع اعراض ہوتے ہیں یعنی منافع کا مستقلاً ایسا کوئی وجود نہیں ہوتا جو باقی رہ سکتا ہو اور جو چیز باقی نہ رہ سکتی ہو اس کو یکجا جمع کرنا بھی ممکن نہیں ہے اور جس کو جمع کرنا ممکن نہ ہو اس کی قیمت مقرر کرنا بھی ممکن نہیں ہے لہذا منافع غیر متقوم ہیں اور جو غیر متقوم ہو یعنی جس کی قیمت مقرر نہ کی جاسکے تو اس میں قیمت کے ذریعہ ضمان واجب قرار دینا بھی ممکن نہیں ہے، معلوم ہوا کہ منافع غیر متقوم ہیں پس ثابت ہو گیا کہ منافع (غیر متقوم) اور عین (متقوم) میں کوئی مماثلت نہیں ہے اور امام شافعیؒ منافع کو عقد اجارہ پر قیاس کر کے تلف منافع کی صورت میں غاصب پر ضمان واجب ہونے کے قائل ہیں، تفصیل اختیاری مطالعہ کے تحت ملاحظہ فرمائیں۔

### اختیاری مطالعہ

**خلاصہ:** امام صاحبؒ کے نزدیک منافع تلف ہو جانے کے بعد مُثْلَف پر کوئی ضمان واجب نہیں ہو گا نہ مثل کے ذریعہ اور نہ ہی عین کے ذریعہ کیونکہ شے کا ضمان اس کے مثل ہوتا ہے، قرآن میں ہے فاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ اسی طرح دوسری آیت ہے و جزاء سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا اور ضمان صورت مذکورہ میں ممکن نہیں ہے جیسا کہ اس کی تفصیل گزر چکی ہے، اس لئے ضمان ساقط ہو جائے گا لہذا منافع تلف کرنے والے کو چاہیے کہ وہ مالک سے معافی مانگ لے کیونکہ حقوق العباد بغیر بندہ کے معاف کئے معاف نہیں ہوتے اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ۔

اختلاف امام شافعیؒ: امام شافعیؒ منافع تلف کرنے کا ضمان واجب قرار دیتے ہیں اور اس کو عقد اجارہ (کرایہ داری) پر قیاس کرتے ہیں یعنی لوگ باگ مکان و دوکان وغیرہ کرایہ پر لیتے ہیں اور منافع حاصل کر کے اس کا عوض روپیہ وغیرہ ادا کرتے ہیں اور یہ شرعاً مشروع ہے اور بالاتفاق درست ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ منافع متقوم ہیں اور جب منافع متقوم ہیں تو غاصب پر منافع تلف کرنے کے عوض ضمان واجب ہونا چاہیے امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ضمان کا سبب غصب ہے اور منافع میں غصب ہونے کی صلاحیت نہیں ہے کیونکہ منافع اعراض ہیں اور ان کو بقاء نہیں ہے اور نہ ان کا کوئی مستقل وجود ہے کہ ان کو غصب کیا جاسکے، لہذا جب سبب ہی موجود نہیں ہے تو مسبب یعنی ضمان بھی واجب نہ ہو گا رہا عقد اجارہ یعنی کرایہ داری تو وہ بھی قیاس کے اعتبار سے تو ناجائز ہی ہونا چاہیے جیسا کہ ابھی بیان ہوا کہ منافع کا کوئی مستقل وجود اور اس کو کوئی بقاء نہیں ہے، اور اس کا جمع کرنا بھی مشکل ہے مگر استحساناً بوجہ ضرورت اس کو جائز قرار دیا گیا ہے مثلاً ایک آدمی مکان نہیں خرید سکتا، سواری مول نہیں لے سکتا تو اس بیچارے غریب کے لئے علاوہ کرایہ پر مکان اور سواری لینے کے کوئی چارہ ہی نہیں ہے، لہذا الضرورات تبیح المحظورات کے قاعدہ سے اجارہ کو جائز قرار دیا گیا ہے، اور اجارہ کا ثبوت قرآن، حدیث اور اجماع سے بھی ہے، قرآن میں اللہ نے فرمایا: قَالَ اِنِّیْ اُرِیْدُ اَنْ اَنْکَحَکَ اَحَدَیْ اِبْنَتِیْ هَاتِیْنِ عَلٰی اَنْ تَاْجُرَنِی الْخَ اور حدیث میں ہے: اَعْطُوا الْاَجِيرَ اَجْرَهُ قَبْلَ اَنْ یَّحْفَ عَرَفَهُ اور اجماع سے بھی ثابت ہے کہ عقد اجارہ صحابہ کے زمانے سے بائیں کے اب تک چلا آ رہا ہے (بدائع الصنائع، ج ۴، ص ۱۴)

وَلِهَذَا الْمَعْنٰی قُلْنَا لَا تُضْمَنُ مَنَافِعُ الْبُضْعِ بِالشَّهَادَةِ الْبَاطِلَةِ عَلٰی الطَّلَاقِ وَلَا بِقَتْلِ مَنْكُوحَةٍ الْغَیْرِ وَلَا بِالْوُطْیِ حَتّٰی لَوْ وَطِیَ زَوْجَةً اِنْسَانٍ لَا یُضْمَنُ لِلزَّوْجِ شَيْئًا۔

## ترجمہ

اور اسی وجہ سے (کہ جس چیز کا نہ صورتہ مثل ہو اور نہ معنی تو اس میں مثل کے ذریعہ قضاء کا واجب کرنا ممکن نہیں ہے) ہم نے کہا کہ طلاق پر شہادت باطلہ یعنی جھوٹی گواہی کے ذریعہ بضع یعنی وطی کے منافع کا ضمان نہیں لیا جائے گا اور نہ ہی دوسرے کی منکوحہ کو قتل کرنے کا ضمان لیا جائے گا اور نہ ہی وطی کا ضمان لیا جائے گا حتیٰ کہ اگر کسی نے کسی انسان کی بیوی سے وطی کی تو وہ زانی، شوہر کیلئے کسی شئی کا ضامن نہ ہوگا۔

**تشریح:** جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ جس چیز کا نہ صورتہ مثل ہو اور نہ معنی تو اس میں ضمان واجب نہیں ہوتا یعنی اس میں مثل کے ذریعہ قضاء کا وجوب نہیں ہوتا لہذا طلاق کی جھوٹی گواہی دینے کے سبب گواہوں پر منافع بضع کا ضمان واجب نہ ہوگا اور اس کی صورت یہ ہوگی کہ دو شخصوں نے قاضی کے یہاں اس بات کی گواہی دی کہ فلاں شخص نے بعد الدخول اپنی بیوی کو تین طلاق دیدی ہے تو قاضی صاحب نے اس گواہی کی وجہ سے زوجین میں تفریق کا حکم نافذ کر دیا تو شوہر کے منافع بضع یعنی بیوی سے ملاقات اور ہمبستری وغیرہ کے منافع جاتے رہے پھر بعد الفرقة گواہوں نے اپنی جھوٹی گواہی سے رجوع کر لیا اور اقرار کیا کہ ہم نے جھوٹی گواہی دی تھی تو اگرچہ گواہوں پر بوجہ جھوٹی گواہی کے گناہ کبیرہ کا بار پڑے گا مگر اس جھوٹی گواہی کی وجہ سے گواہوں پر شوہر کے تلف شدہ منافع بضع (یعنی اس مدت میں مجامعت و ملاعبت سے صبر کرنا جس مدت میں تفریق قاضی کی وجہ سے دونوں میں علیحدگی رہی) کا ضمان لازم نہ ہوگا، اسی طرح اگر کوئی شخص کسی کی بیوی کو قتل کر ڈالے تو قتل کا گناہ تو ضرور ہوگا اور اس کو نقصان میں قتل کیا جائے گا مگر برباء قتل شوہر کے تلف شدہ منافع بضع کا قاتل پر علیحدہ سے کوئی ضمان لازم نہ ہوگا، اسی طرح اگر کوئی شخص کسی کی بیوی سے وطی حرام یعنی زنا کر لے تو زنا کی سزا کا تو یہ شخص مستحق ہوگا مگر اس وطی حرام کی وجہ سے شوہر کے جو منافع بضع فوت ہوئے ہیں اس کا اس زانی پر کوئی ضمان لازم نہ ہوگا کیونکہ منافع بضع کا نہ صورتہ کوئی مثل ہے اور نہ معنی، صورتہ مثل اس لئے نہیں ہے کیونکہ اگر زانی دوسری عورت کی بضع کو پیش کرے تو اس سے شرعاً وطی کرنا حرام ہے اور اگر وطی کے بدلے میں زانی روپیہ ادا کرے تو چونکہ وطی ایک منفعت ہے جو صرف نکاح کے وقت ضرورتہ متقوم ہوتی ہے تاکہ عورت کے کُجز سے بلا مال استفادہ اور تمتع لازم نہ آئے برخلاف وطی حرام کے کہ اس کی منفعت متقوم نہ ہوگی، رہا خلع میں مال دینا تو وہ خلاف قیاس جائز ہے لہذا وطی کے بدلہ میں مال واجب ہونے کی بھی کوئی صورت نہیں ہے اور جب وطی حرام کا نہ صورتہ کوئی مثل ہے اور نہ معنی تو زانی پر اس کا کوئی ضمان لازم نہ ہوگا۔

إِلَّا إِذَا وَرَدَ الشَّرْعُ بِالْمِثْلِ مَعَ أَنَّهُ لَا يُمَانِلُهُ صُورَةٌ وَلَا مَعْنَى فَيَكُونُ مِثْلًا لَهُ شَرْعًا فَيَجِبُ قَضَاؤُهُ بِالْمِثْلِ الشَّرْعِيِّ وَنَظِيرُهُ مَا قُلْنَا إِنَّ الْفِدْيَةَ فِي حَقِّ الشَّيْخِ الْفَانِي مِثْلُ الصُّومِ وَالذِّبَةِ فِي الْقَتْلِ خَطَأً مِثْلُ النَّفْسِ مَعَ أَنَّهُ لَا مُشَابَهَةَ بَيْنَهُمَا .

## ترجمہ

(جس چیز کا نہ صورتہ مثل ہو اور نہ معنی تو اس میں مثل کے ذریعہ قضاء کو واجب کرنا ممکن نہیں ہے مگر الخ) مگر جب شریعت نے مثل بیان کر دیا ہو باوجودیکہ وہ مثل جو شرع نے بیان کیا ہے اس شئی (جس کا نہ صورتہ مثل ہو اور نہ معنی) سے نہ صورتہ مماثلت رکھتا ہو اور نہ معنی تو وہ (شریعت کا بیان کردہ مثل) اس شئی کا شرعاً مثل ہوگا پس اس شئی کی کہ جس کا نہ صورتہ مثل ہو اور نہ معنی، مثل شرعی کے ذریعہ قضاء واجب ہوگی اور اس کی نظیر وہ ہے جو ہم نے کہا کہ شیخ فانی کے حق میں فدیہ روزہ کا مثل ہے اور قتل خطاء میں دیت، نفس یعنی مقتول کا مثل ہے باوجودیکہ ان دونوں (فدیہ اور صوم اسی طرح دیت اور جان) کے درمیان کوئی مشابہت نہیں ہے۔

**تشریح:** قبل ازیں یہ حکم گذر چکا ہے کہ جس چیز کا نہ صورتہ مثل ہو اور نہ معنی تو اس پر رمضان واجب نہیں ہوتا لیکن اگر کسی چیز کا شریعت نے کوئی مثل قرار دیا ہے تو اس کو مثل شرعی کہتے ہیں اور بندہ اسی مثل شرعی کے ذریعہ قضاء کرنے لگا اور یہ قضاء بمثل غیر معقول ہے یعنی عقل بغیر شرع کے جس کی مماثلت کا ادراک نہ کر سکے، اور اس کی مثال یہ ہے کہ ایسا بوڑھا جو ضعیف ہو اور روزہ رکھنے کی طاقت نہ رکھے تو وہ ہر ایک روزہ کے بدلہ میں ایک صدقہ فطر کی مقدار فدیہ ادا کرے یعنی نصف صاع گیہوں یا آٹا یا ستویا خشک انگور یا پھر ایک صاع جو یا کھجور، تو شیخ فانی کا روزہ کے بدلہ میں فدیہ ادا کرنا مثل شرعی ہے کیونکہ روزہ اور فدیہ میں نہ صورتہ کوئی مماثلت ہے اور نہ معنی، صورتہ تو اس لئے نہیں کہ روزہ عرض ہے اور فدیہ عین، (یعنی مستقل بالوجود ایک شئی) اور معنی اس لئے مماثلت نہیں کہ دونوں کا مقصود جدا جدا ہے، ظاہر ہے کہ روزہ میں نفس کو بھوکا رکھنا پڑتا ہے اور فدیہ میں نفس کو چھکانا ہوتا ہے، گویا روزہ سے نفس کمزور ہو جاتا ہے اور فدیہ یعنی کھانے پینے سے نفس قوی ہوتا ہے، لہذا فدیہ روزہ کا صرف مثل شرعی ہے۔

قال اللہ تعالیٰ: وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین ، یطیقونہ سے پہلے لامحذوف ہے، یعنی جو روزہ کی طاقت نہ رکھے اس پر فدیہ ہے کہ وہ ایک غریب کا کھانا ہے جیسے قرآن کی دوسری آیت میں لامحذوف ہے، جیسے یرید اللہ لکم ان تصلوا ای لا تصلوا، اسی طرح والقی فی الارض رواسی ان تمید بکم انی لان لا تمید بکم یا یطیق میں ہمزہ برائے سلب ہے، مطلب یہ ہوگا کہ جو روزہ کی طاقت نہ رکھے (اطاق یطیق باب افعال سے ہے) اور اگر آیت کو اس کے ظاہر پر رکھا جائے اور یہ مطلب لیا جائے کہ جو شخص روزہ کی طاقت رکھے اور روزہ نہ رکھنا چاہے تو ایک روزہ کے بدلہ میں ایک فدیہ ادا کر دے تو اس شکل میں اس آیت کو اب منسوخ مانا جائے گا، کہ صرف ابتدائے اسلام میں یہ اختیار تھا کہ وہ روزہ رکھے یا روزہ کے بدلہ میں فدیہ ادا کرے اب یہ حکم منسوخ ہے اور رہی یہ بات کہ جب یہ آیت منسوخ ہے تو پھر شیخ فانی کے حق میں فدیہ کا ثبوت کس دلیل سے ہے تو اس کی توضیح یہ ہے کہ شیخ فانی کے حق میں فدیہ کا وجوب اجماع صحابہ سے ہے۔ (نور الانوار)

اسی طرح قتل خطاء میں مقتول کا مثل شریعت نے دیت قرار دیا ہے ویدیۃ مسلمۃ الی اہلہا (پ ۵) ظاہر

ہے کہ دیت یعنی مال اور نفس مقتول میں کوئی مماثلت نہیں ہے کیونکہ مال مملوک اور خادم ہوتا ہے اور آدمی مالک و مخدوم ہوتا ہے مگر چونکہ دیت کو شریعت نے مثل قرار دیا ہے، تو قاتل پر قتل خطاء میں دیت ادا کرنا لازم ہوگا تاکہ انسانی جان مفت میں ضائع نہ جائے یعنی دس ہزار درہم یا ایک ہزار دینار یا سواونٹ دیت ہوگی اور اگر قتل عمد ہے تو قتل عمد میں جب تک قاتل قصاص دینا چاہے تو اس پر دیت لازم نہیں کر سکتے کیونکہ دیت صرف قتل خطاء میں ہوتی ہے، ہاں اگر مقتول کے ورثاء قصاص نہ لینا چاہیں اور قاتل دیت پر راضی ہو جائے تو باہمی رضامندی سے اس طرح کر لینا بھی جائز ہے۔

ضروری بات: بعض کتابوں میں روزہ کا بدلہ فدیہ ہونے کو مثل معنوی میں شمار کیا ہے اور اس طرح اس کی تقریر فرمائی ہے کہ روزہ اور فدیہ میں صورتہ مماثلت نہ سہی مگر معنی مماثلت ہے کیونکہ روزہ میں بھی نفس کو بھوکا رکھنا ہوتا ہے اور فدیہ میں بھی اپنا پیٹ بھوکا رکھ کر آدمی اپنا کھانا اور غلہ دوسرے کو کھلا دیتا ہے لہذا اس طرح سے یہ مثل معنوی میں داخل ہو جائے گا اور مثل معقول ہی کی قسم بن جائے گا۔

**فائدہ:** شیخ فانی شیخ بمعنی بوڑھا، ضعیف الاعضاء فانی یعنی فنا کے قریب شخص، جس کے اعضاء فنا ہو چکے ہوں صاع تین کلو دو سو چھیاسٹھ گرام گندم اور نصف صاع ایک کلو چھ سو تینتیس گرام گندم (مشکوٰۃ)

فصل: فی النہی النَّہی نَوْعَانِ نَهَى عَنِ الْأَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ كَالزَّانَا وَشُرْبِ الْخَمْرِ وَالْكَذِبِ وَالظُّلْمِ وَنَهَى عَنِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ كَالنَّهْيِ عَنِ الصَّوْمِ فِي يَوْمِ النَّحْرِ وَالصَّلَاةِ فِي الْأَوْقَاتِ الْمَكْرُوهَةِ وَبَيْعِ الدِّرْهَمِ بِالْدِّرْهَمَيْنِ .

### ترجمہ

یہ فصل نہی کے پانچوں ہے، نہی کی دو قسمیں ہیں، ایک ان میں سے افعال حسیہ مثلاً زنا، شراب نوشی اور جھوٹ اور ظلم سے نہی اور دوسری قسم تصرفات شرعیہ مثلاً یوم النحر میں روزہ رکھنے اور اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنے اور ایک درہم کو دو درہموں کے بدلہ میں بیچنے سے نہی۔

**تشریح:** اس سبق کے اندر مجھے آپ حضرات کے سامنے تین باتیں بیان کرنی ہیں ۱۔ نہی کی لغوی اور اصطلاحی تعریف ۲۔ نہی کا موجب اور معانی ۳۔ نہی کی دو قسمیں اور ان کا حکم۔

پہلی بات، نہی کی لغوی اور اصطلاحی تعریف: نہی کے لغوی معنی منع کرنے اور روکنے کے ہیں ای الجمع لُغَةً اور اصطلاح اہل اصول میں اس کے معنی یہ ہیں کہ کسی بلند مرتبہ شخص کا اپنے سے کم درجہ شخص سے ترک فعل کو طلب کرنا اور یہ بھی تعریف کی جاتی ہے کہ بطریق استعلاء اور بڑائی قائل کا اپنے علاوہ سے لا تَفْعَلْ کہنا (بڑائی واقعہ ہو یا نہ ہو)

**فائدہ:** لا تَفْعَلْ سے خاص واحد مذکر حاضر کا صیغہ مراد نہیں ہے بلکہ ہر وہ صیغہ نہی مراد ہے جو ترک فعل کی طلب پر دلالت کرے اور مضارع سے مشتق ہو خواہ معروف ہو یا مجہول، غائب کا صیغہ ہو یا حاضر کا۔

**فائدہ:** وہ کلمات جو ترک فعل کی طلب پر دلالت کریں یا ان کے ذریعہ سے کسی کام کی ممانعت کرنا مقصود ہو، چند قسم پر ہیں ۱۔ فعل نہی ۲۔ وہ الفاظ جو منع اور طلب ترک اور کسی کام سے رکنے، باز رہنے پر بغض دلالت کریں جیسے نہی، منع، کف، امتنع، اجتنب، اترك، ذر، دغ وغیرہ ۳۔ کسی چیز کے بارے میں حلت کی نفی جیسے لا یجزل لکم ان ترثوا النساء کثرھا ۴۔ جملہ خبریہ جو محل طلب میں استعمال ہو، جیسے حرمت علیکم المیتة والدم اسی طرح حرمت علیکم امھتکم ای نکاح امھتکم۔

دوسری بات، نہی کا موجب اور معانی: آپ حضرات پہلے پڑھ چکے ہیں کہ امر چند معانی کے لئے آتا ہے اسی طرح فعل نہی بھی چند معانی میں استعمال ہوتا ہے، مثلاً تحریم کے لئے جیسے ولا تقتلوا اولادکم خشية املاق (پ ۱۵) (تم لوگ اپنی اولاد کو نادراری کے ڈر سے قتل مت کرو) لا تتخذوا عدوی وعدوکم اولیاء (میرے اور اپنے دشمنوں کو دوست نہ بناؤ) یعنی دوست بنانا حرام ہے، کراہت کے لئے جیسے حدیث میں ہے لا یمسکن احدکم ذکرة بيمينه وهو یبول بوقت پیشاب کوئی آدمی اپنے عضو مخصوص ”ذکر“ کو داہنے ہاتھ سے نہ پکڑے، ارشاد کے لئے جیسے لا تسئلوا عن اشياء ان تبدلکم تسؤلکم (پ ۷) (بہت سی چیزوں کے متعلق زیادہ وضاحت سے سوال نہ کرو، اگر وہ اشیاء تم پر ظاہر کر دی جائیں تو تمہارے لئے ناگواری کا سبب بن جائے) دعاء کے لئے جیسے ربنا لا تؤخذنا ان نسينا او اخطانا (اے ہمارے رب ہم سے مواخذہ نہ فرمائے اگر ہم بھول جائیں یا ہم سے چوک ہو جائے) تحقیر کے لئے جیسے ولا تمدن عینک الى ما متعنا به (پ ۱۶) (اور آپ ہرگز ان چیزوں کی طرف آنکھ اٹھا کر بھی نہ دیکھئے جن سے ہم نے کفار کے مختلف گروہوں کو متنع کر رکھا ہے، بطور آزمائش کے)

کراہت تزیہی کے لئے جیسے لا تنسوا الفضل بینکم (باہم مہربانی کرنی نہ بھولو) ان کے علاوہ نہی شفقت، توبخ، برابری وغیرہ کے لئے بھی استعمال ہوتی ہے مگر اس پر علماء متفق ہیں کہ کراہت اور تحریم کے علاوہ بقیہ سب نہی کے مجازی معنی ہیں، بعض کہتے ہیں کہ نہی کراہت اور تحریم میں مشترک ہے، مگر جمہور کا مختار مذہب یہ ہے کہ نہی کا صیغہ جب قرینہ سے خالی ہو تو تحریم کے لئے ہوتا ہے۔

تیسری بات، نہی کی دو قسمیں اور ان کا حکم۔

نہی کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ افعال حسیہ سے نہی ۲۔ افعال شرعیہ سے نہی

افعال حسیہ، وہ افعال ہیں جو حساً جانے جائیں شریعت پر انکا وجود اور تحقق موقوف نہ ہو یا بالفاظ دیگر یوں کہیے کہ افعال حسیہ وہ افعال ہیں کہ جن کے معانی ورود شرع سے پہلے ہی معلوم ہوں شرع کے وارد ہونے کی بعد ان میں کوئی تغیر نہ ہوا ہو، جیسے زنا، جھوٹ، ظلم، شراب پینا وغیرہ وغیرہ یہ افعال حسیہ ہیں، اور ان سے نہی نہی عن الافعال الحسیہ کہلائے گی چنانچہ زنا کے بارے میں اس آیت سے نہی وارد ہوئی ولا تقرّبوا الزنا (پ) اور ان لفظوں کے جو معنی شرع کی طرف سے نہی وارد ہونے سے پہلے تھے وہی معنی اب بھی ہیں نیز زنا، ظلم وغیرہ فعل حسی ہیں، حواس ظاہرہ سے ان کا تعلق



ہے اور ان کے تحقق کے لئے شرع کا علم ضروری نہیں ہے کیونکہ یہ افعال ان لوگوں سے بھی صادر ہو سکتے ہیں جو شرع کو جانتے ہوں، اور ان سے بھی صادر ہو سکتے ہیں جو شرع کو نہ جانتے ہوں البتہ ان کا حکم شرع پر موقوف ہے، اور افعال شرعیہ وہ افعال کہلاتے ہیں کہ جن کا وجود اور تحقق شرع پر موقوف ہو۔

یابالفاظ دیگر یوں کہیے کہ افعال شرعیہ وہ افعال ہیں کہ ورود شرع سے پہلے ان کے جو معانی تھے ورود شرع کے بعد وہ معانی متغیر ہو جائیں جیسے صوم، صلوٰۃ، بیع وغیرہ افعال شرعیہ ہیں اور ان سے نہیں منی عن التصرفات الشرعیہ کہلائے گی، مثلاً عید الاضحیٰ میں روزہ رکھنا، اور اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنا، اور ایک درہم کو دو درہموں کے بعوض فروخت کرنا، منی عن التصرفات الشرعیہ کہلائے گی، ظاہر ہے کہ صوم و صلوٰۃ وغیرہ کا وجود اور تحقق شریعت کے جاننے پر موقوف ہے کیونکہ جو شریعت کا علم نہیں رکھتا اس سے نماز کا تحقق و صدور بھی نہیں ہو سکتا، اور صوم و صلوٰۃ کے جو معنی ورود شرعیت سے پہلے تھے وہ بھی متغیر ہو گئے کیونکہ صوم کے معنی لغت میں محض رکنا ہے، مگر شریعت نے اس پر چند قیودات کا اضافہ کر دیا یعنی صبح صادق سے لیکر غروب آفتاب تک کھانے، پینے، اور جماع سے رکنا، اسی طرح نیت کا ہونا اور اگر عورت ہو تو حیض و نفاس سے پاک ہونا وغیرہ، اسی طرح صلوٰۃ کے معنی لغت میں دعاء کے ہیں مگر شریعت نے اس پر بھی چند قیودات کا اضافہ کر دیا یعنی ارکان مخصوصہ کو اوقات مخصوصہ میں بیت مخصوصہ کے ساتھ ادا کرنا، ارکان مخصوصہ جیسے قیام و قرأت، رکوع، سجود وغیرہ اسی طرح شرائط کا اضافہ کر دیا مثلاً طہارت، ستر عورت وغیرہ کا اضافہ کر دیا، اسی طرح بیع کے معنی طرفین کا باہمی رضامندی سے تبادلہ مال کرنا ہے مگر اس پر شریعت نے چند قیودات کا اضافہ کر دیا مثلاً بائع و مشتری عاقل ہوں اور بیع موجود ہو، مکان عقد ایک ہو، بیع بائع کی ملکیت میں ہو وغیرہ وغیرہ (بدائع جلد ۴، ص ۳۴۰)

الغرض یوم النحر میں روزہ رکھنے پر چونکہ نبی وارد ہوئی ہے، حدیث میں ہے اَلَا لَا تَصُومُوا فِیْ هَذِهِ الْاِیَّامِ فَانْهَیْا اِیَّامَ اَکْلِ وَشَرَبٍ وَبَعَالٍ اِیْطَرَحُ اِیْکَ دَرْنَمٍ کُوْدُوْر، ہموں کے بدلہ میں بیچنے پر نبی وارد ہوئی ہے، حدیث میں ہے لَا تَبِيعُوا الدِّرْهَمَ بِالْدِرْهَمِیْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعِیْنِ اِیْطَرَحُ اَوْقَاتٍ مَّکْرُوْہَہٗ فِیْ مَیْمَانِیْہِیْنِ، نماز پڑھنے پر نبی وارد ہوئی ہے جیسا کہ آئندہ صفحہ پر حدیث آرہی ہے، لہذا ان تمام میں نبی، نبی عن التصرفات الشرعیہ کہلائے گی۔

وَحُكْمُ النَّوعِ الْأَوَّلِ أَنْ يَكُونَ الْمَنْهِيُّ عَنْهُ هُوَ عَيْنُ مَا وَرَدَ عَلَيْهِ النَّهْيُ فَيَكُونُ عَيْنُهُ قَبِيحًا فَلَا يَكُونُ مَشْرُوعًا أَصْلًا .

## ترجمہ

اور نوع اول یعنی افعال حسیہ سے نہیں کا حکم یہ ہے کہ مثنوی عنہ بعینہ وہی چیز ہوگی جس پر نہیں وارد ہوئی ہے پس اس کی ذات ہی قبیح ہوگی لہذا وہ کبھی بھی شروع نہ ہوگی (یعنی مثنوی عنہ کی ذات، یعنی افعال حسیہ نہ ذاتاً شروع ہوں گے اور نہ وصفاً)

**تشریح:** مصنف فرماتے ہیں کہ نوع اول یعنی افعال حسیہ سے نہی کا حکم یہ ہے کہ افعال حسیہ میں منہی عنہ (جس سے روکا گیا ہے) بعینہ وہی چیز ہوتی ہے جس پر نہی وارد ہوئی ہے، پس اس کی ذات ہی قبیح ہوگی، اور یہ چیز بالکل بھی مشروع اور مباح نہ ہوگی لہذا افعال حسیہ قبیح لعینہ ہوتے ہیں جو کسی بھی حال میں مشروع نہیں ہو سکتے نہ ذاتاً اور نہ وصفاً جیسے کفر اور ظلم اور زنا وغیرہ، مثلاً کفر پر نہی وارد ہوئی ولا تکفرون اور منہی عنہ کفر ہی ہے، البتہ اگر اس کے خلاف دلیل آجائے تو یہ فعل حسی قبیح لعینہ کے بجائے قبیح لغیرہ ہوگا جیسا کہ عنقریب اس کا بیان آ رہا ہے، مثلاً حالت حیض میں وطی کرنا قبیح لغیرہ ہے، یعنی قبیح بوجہ گندگی ہے۔

### اختیاری مطالعہ

قبیح لعینہ کی دو قسمیں ہیں ۱۔ قبیح لعینہ باعتبار وضع ۲۔ قبیح لعینہ باعتبار شرع، قبیح وضعی وہ ہے جس کی قباحت و برائی کا عقل ادراک کر سکتی ہو، شریعت کا اس سلسلے میں کوئی بیان ہو یا نہ ہو جیسے کفر کی قباحت اور برائی کیونکہ منعم کی ناشکری کی برائی کا عقل ادراک کر لیتی ہے، اور کفر الہ العالمین کی ناشکری ہی ہے، قبیح شرعی وہ ہے کہ عقل جس کا ادراک نہ کر سکے بلکہ بیان شریعت کی بناء پر قبیح کا علم ہوا ہو، جیسے بے وضو نماز پڑھنا۔

وَحُكْمُ النَّوَءِ الثَّانِي أَنْ يَكُونَ الْمَنْهِيُّ عَنْهُ غَيْرَ مَا أُضِيفَ إِلَيْهِ النَّهْيُ فَيَكُونُ حَسَنًا بِنَفْسِهِ قَبِيحًا لِغَيْرِهِ وَيَكُونُ الْمُبَاشِرُ مُرْتَكِبًا لِلْحَرَامِ لِغَيْرِهِ لَا لِنَفْسِهِ .

### ترجمہ

اور نوع ثانی یعنی نہی عن التصرفات الشرعیہ کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ اس چیز کا غیر ہوگا جس کی طرف نہی کی نسبت کی گئی ہے پس منہی عنہ حسن لفسہ قبیح لغیرہ ہوگا اور اس کا کرنے والا حرام لغیرہ یعنی قبیح لغیرہ کا مرتکب ہوگا نہ کہ حرام لفسہ کا۔

**تشریح:** مصنف فرماتے ہیں کہ نوع ثانی یعنی افعال شرعیہ سے نہی کا حکم یہ ہے کہ افعال شرعیہ میں منہی عنہ بعینہ وہی چیز نہیں ہوتی جس پر نہی وارد ہوئی ہے، بلکہ جس کی طرف نہی کی نسبت کی گئی ہے منہی عنہ اس کا غیر ہوتا ہے، جیسے عید الاضحیٰ کے دن روزہ رکھنے پر نہی وارد ہوئی قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم الا لا تصوموا فی ہذہ الايام الخ مگر منہی عنہ جس سے دراصل روکا گیا ہے وہ دوسری چیز ہے یعنی اللہ کی ضیافت سے اعراض، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مَنْ لَمْ يُجِبِ الدَّعْوَةَ فَقَدْ عَصَانَا جو دعوت قبول نہ کرے اس نے ہماری نافرمانی کی، یاد رہے کہ عید قربانی میں اللہ کی طرف سے بندوں کی دعوت ہوتی ہے اسی لئے فرمایا گیا ہے کہ قربانی کے دن مستحب یہ ہے کہ آدمی اپنی قربانی کے گوشت سے کھانے کی ابتداء کرے اس سے قبل نہ کھائے، اسی طرح اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنے پر نہی وارد ہوئی مگر دراصل منہی عنہ جس سے روکا گیا ہے وہ دوسری چیز ہے یعنی کفار کی عبادت سے مشابہت کیونکہ کفار انہی اوقات میں پوجا کرتے ہیں حدیث ہے عن عقبۃ ابن عامر الجہنی قال ثلاث ساعات کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینہان ان نصلی فیہن وان نقبر فیہن موتانا حین تطلع الشمس بازغة حتی

ترتفع وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تزول وحين تضيف الشمس للغروب حتى تغرب (اصول بزودی ص ۵۲) وفي حديث وحينئذ يسجد لها الكفار الخ (اصول بزودی ص ۵۶) اور ایک حدیث کا آخری جز ہے فإنها تطلع بين قرني الشيطان یعنی ان اوقات میں شیطان آفتاب کے سامنے کھڑا ہو جاتا ہے گویا سورج اس کے دونوں سینگوں کے درمیان طلوع ہوتا ہے، حاشیہ اصول الشاشی ص ۴۷۔

لہذا افعال شرعیہ جن پر نہی وارد ہوئی ہے وہ حسن لعینہ اور قبیح لغیرہ ہیں اور ان کا مرتکب حرام لغیرہ و قبیح لغیرہ کا مرتکب ہو گا نہ کہ حرام لعینہ کا تو یوم النحر میں روزہ رکھنا قبیح لغیرہ ہے کیونکہ روزہ اپنی ذات کے اعتبار سے اچھی چیز ہے اور حسن لنفسہ ہے مگر اس میں قباحت اس اعتبار سے ہے کہ یوم النحر میں روزہ رکھنے سے اللہ کی ضیافت سے اعراض لازم آ رہا ہے، لہذا یہ قبیح لغیرہ ہو گیا۔

### اختیاری مطالعہ

قیح لغیرہ کی دو قسمیں ہیں ۱۔ قبیح لغیرہ باعتبار وصف ۲۔ قبیح لغیرہ باعتبار مجاورت۔

قیح لغیرہ باعتبار وصف وہ ہے جس میں قبیح کسی وصف خاص کی بناء پر پیدا ہوا ہو اور یہ وصف منہی عنہ سے جدا نہ ہو جیسے یوم النحر کے روزے میں قبیح اللہ کی ضیافت سے اعراض کرنے کے وصف سے لازم آیا ہے اور اعراض عن ضیافت اللہ ایسا وصف ہے جو یوم النحر کے روزے سے جدا نہیں ہوتا یعنی ایسی کوئی صورت ممکن نہیں ہے کہ روزہ بھی ہو جائے اور اللہ کی ضیافت سے اعراض بھی لازم نہ آئے۔

قیح لغیرہ باعتبار مجاورت: وہ فعل ہے کہ جس میں قبیح تو غیر ہی کی وجہ سے آیا ہو مگر وہ قبیح فعل منہی عنہ کے لئے لازم نہ ہو، جیسے بیع بوقت نداد کہ ترک سعی و خلل فی السعی کی بناء پر بیع میں قبیح پیدا ہوا ہے مگر یہ بیع قبیح کے لئے لازم نہیں ہے، مثلاً کوئی آدمی بیع بھی کر رہا ہو اور ساتھ ساتھ سعی الی الجمعہ بھی کر رہا ہو، جیسے جامع مسجد کی طرف جاتے ہوئے بیع کرنا۔

وَعَلَىٰ هَذَا قَالَ أَصْحَابُنَا النَّهْيُ عَنِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ يَقْتَضِي تَقْرِيرَهَا وَيُرَادُ بِذَلِكَ أَنَّ التَّصَرُّفَ بَعْدَ النَّهْيِ يَنْقُضُ مَشْرُوعًا كَمَا كَانَ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَبْقَ مَشْرُوعًا كَانَ الْعَبْدُ عَاجِزًا عَنْ تَحْصِيلِ الْمَشْرُوعِ وَحِينَئِذٍ كَانَ ذَلِكَ نَهْيًا لِلْعَاجِزِ وَذَلِكَ مِنَ الشَّارِعِ مَحَالٌ وَبِهِ فَارَقَ الْأَفْعَالُ الْحِسِّيَّةُ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ عَيْنَهَا قَبِيحًا لَا يُزْدِي ذَلِكَ إِلَىٰ نَهْيِ الْعَاجِزِ لِأَنَّهُ بِهَذَا الْوَصْفِ لَا يَعْزُزُ الْعَبْدُ عَنِ الْفِعْلِ الْحِسِّيِّ.

### ترجمہ

اور اس اصل (کہ نہی عن التصرفات الشرعیہ حسن بنفسہ اور قبیح لغیرہ ہوتا ہے) پر ہمارے اصحاب احناف نے فرمایا کہ تصرفات شرعیہ سے نہی ان تصرفات کے باقی اور مشروع رہنے کا تقاضا کرتی ہے اور اس سے یعنی النہی عن التصرفات الشرعیہ یقتضی تقریرہا سے مراد یہ ہے کہ تصرف شرعی یعنی فعل شرعی نہی کے بعد اسی طرح مشروع

ہو کر باقی رہے گا جیسا کہ وہ نہیں سے پہلے (مشروع) تھا، اس لئے کہ اگر وہ مشروع باقی نہ رہے تو بندہ فعل مشروع (یعنی جو قبل انہی مشروع تھا) کو حاصل کرنے سے عاجز ہوگا، اور اس وقت نہیں عن التصرفات الشرعیہ عاجز کو نہیں کرنا ہوگا اور عاجز کو نہیں کرنا مشروع یعنی اللہ کی جانب سے محال ہے، اور اس تفصیل سے (جو ہم نے ذکر کی کہ اگر افعال شرعیہ نہیں کے بعد مشروع نہ رہیں تو عاجز کو نہیں کرنا لازم آئے گا) افعال حسیہ (افعال شرعیہ سے) جدا ہو گئے، اس لئے کہ اگر افعال حسیہ کی ذات نہیں کے بعد بھی قبیح اور غیر مشروع ہے تب بھی نہیں عن الافعال الحسیہ عاجز کو نہیں کرنے کا سبب نہیں ہوگی اس لئے کہ بندہ اس وصف (افعال حسیہ کا قبیح لہجہ اور بعد انہی غیر مشروع رہنا) کے باوجود فعل حسی سے عاجز نہیں ہوتا۔

**تشریح:** اس سے قبل آپ حضرات نے پڑھا ہے کہ افعال شرعیہ جن پر نہیں وارد ہوئی ہو وہ حسن لفظ اور قبیح لغیرہ ہوتے ہیں، جیسے یوم النحر میں روزہ رکھنا، بیع فاسد کرنا وغیرہ لہذا ہمارے اصحاب نے اسی مذکورہ ضابطہ پر یہ مسئلہ متفرع کیا ہے کہ افعال شرعیہ سے نہیں ان افعال کی مشروعیت کا تقاضا کرتی ہے یعنی مطلب اور مراد یہ ہے کہ افعال شرعیہ جن پر نہیں وارد ہوئی ہے وہ منہی عنہ ہونے کے بعد اسی طرح مشروع رہیں گے جیسا کہ نہیں کے وارد ہونے سے پہلے مشروع تھے، لہذا افعال شرعیہ منہی عنہ پر اگر کوئی شخص عمل کرے تو چونکہ وہ مشروعیت اور بقاء کا تقاضا کرتے ہیں تو ان کو بجا لانے کے بعد ان پر احکام مرتب ہو جائیں گے مثلاً یوم النحر میں روزہ کی نذر مان کر اگر روزہ رکھ لیا تو نذر پوری ہو جانے کا حکم ہوگا اسی طرح اگر حالت حیض میں باوجود منہی عنہ ہونے کے وطی کر لی تو واطی کا محصن ہونا ثابت ہو جائے گا، لہذا افعال شرعیہ نہیں کے بعد مشروع باقی رہتے ہیں، کیونکہ اگر یہ افعال شرعیہ مشروع و مباح نہ رہیں تو بندہ تحصیل مشروع سے عاجز ہوگا یعنی بندہ ایسے کام کے کرنے سے عاجز مانا جائے گا جو قبل انہی مشروع تھے اور جب بندہ عاجز ہو گیا تو اس کام پر نہیں وارد کرنا فعل عبث ہے یہ تو ایسا ہی ہے جیسا کہ کوئی آدمی انہی سے کہے کہ مت پڑھ، یا نا بیٹا سے کہے کہ مت دیکھ، کیونکہ امی کے بس میں پڑھنا ہے ہی نہیں، اور نہ ہی اندھے کے اختیار میں دیکھنا ہے اور اس فعل عبث کا صدور شریعت کی جانب سے محال ہے، خلاصہ یہ ہے کہ نہیں کا مقصود ایسے فعل سے روکنا ہے جس کا کرنا اور نہ کرنا بندے کے اپنے اختیار اور قدرت میں ہو، تاکہ بذریعہ نہیں امتحان اور آزمائش ہو سکے کہ بندہ اس فعل سے رکتا ہے یا نہیں لہذا بندہ اگر اس فعل اختیاری منہی عنہ سے رک جاتا ہے تو ثواب کا مستحق ہوگا اور اگر نہیں رکتا تو عذاب کا مستحق ہوگا اور اگر وہ کام جس سے مکلف کو روکا جا رہا ہے اس کے اختیار اور قدرت میں ہے ہی نہیں اور نہ ہی مکلف کے دل و دماغ میں اس فعل کا کوئی تصور ہے تو اس کام سے روکنا فعل عبث ہے اور یہ نہیں للعاجز ہے جیسے اندھے سے کہا جائے کہ مت دیکھ کیونکہ اندھا آدمی دیکھنے پر قادر ہی نہیں ہے، لہذا ایسے فعل سے روکنا جو بندے کی قدرت اور اختیار میں نہ ہونے اور نسخ کہلاتا ہے نہ کہ نہیں، لہذا انہی کے لئے ضروری ہے کہ فعل منہی عنہ پر بندے کو قدرت اور اختیار ہو اور ہر شئی پر قدرت اس کے مناسب حال ہوتی ہے، لہذا افعال شرعیہ میں قدرت کا مطلب یہ ہے کہ بندے کو شریعت کی جانب سے قدرت ہو اور شریعت کی جانب سے قدرت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ فعل منہی عنہ شرعاً اس بندے کے لئے مشروع اور مباح ہو جیسا کہ وہ فعل شرعی قبل انہی مشروع تھا

تاکہ بندہ اس فعل منہی عنہ سے اپنے اختیار سے رکے اور مستحق ثواب ہو، کیونکہ اگر بندے کو اس کام کے کرنے کی شرعاً اجازت نہ ملی تو پھر یہ فعل شرعاً بندے کی قدرت اور اختیار میں نہ ہوگا (اگرچہ حساباً بندے سے اس کا وقوع ممکن ہے) پس ثابت ہو گیا کہ افعال شرعیہ منہی عنہ ہونے کے بعد بھی مشروع رہتے ہیں یعنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع رہتے ہیں اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع۔

وبہ فارق الافعال الحسبۃ الخ مصنف فرماتے ہیں کہ اس تفصیل مذکور (کہ اگر افعال شرعیہ منہی کے بعد مشروع نہ رہیں تو عاجز کو نبی کرنا لازم آئے گا) سے افعال حسیہ افعال شرعیہ سے جدا ہو گئے اس لئے اگر افعال حسیہ ذات قبیح ہے یعنی افعال حسیہ قبیح لعینہ اور نبی کے بعد بھی غیر مشروع ہیں تب بھی عاجز کو نبی کرنا لازم نہیں آئے گا اس لئے کہ بندہ اس وصف یعنی افعال حسیہ کے قبیح لعینہ اور بعد انہی غیر مشروع ہونے کے باوجود فعل حسی کے ارتکاب سے عاجز نہیں ہے کیونکہ ہر فعل پر قدرت اس کے مناسب حال ہوتی ہے چنانچہ افعال حسیہ چونکہ حسی افعال ہیں نہ کہ شرعی تو ان پر بندہ کو حسی قدرت حاصل ہوگی مثلاً بندہ شریعت کی عائد کردہ پابندیوں کے باوجود بھی زنا وغیرہ کرنے پر قادر ہے، شاعر کہتا ہے:

برایہی نظر پیدا بڑی مشکل سے ہوتی ہے

ہوں چھپ چھپ کے سینوں میں بنا لیتی ہیں تصویریں

لہذا افعال حسیہ اگرچہ نبی کے بعد مشروع نہیں ہوں گے تب بھی مکلف آدمی کو ان کے کرنے پر پوری قدرت حاصل ہے لہذا عاجز کو نبی کرنا لازم نہیں آئے گا برخلاف افعال شرعیہ کے کہ اگر وہ نبی کے بعد مشروع نہ رہیں تو عاجز کو نبی کرنا لازم آئے گا لہذا دونوں میں فرق واضح ہو گیا۔

**حادثہ:** نبی ونبی میں فرق نبی کے اندر منہی عنہ سے باز رہنا اور اس کے ارتکاب سے رک جانا بندہ کے اختیار سے ہوتا ہے لہذا رکنے پر ثواب کا مستحق ہوگا اور نہ رکنے پر عذاب کا، جبکہ نفی کی صورت میں بندہ کو فعل منہی عنہ کا اختیار ہی نہیں ہوتا، لہذا اس پر ثواب کا استحقاق بھی نہیں ہوتا مثلاً بیٹا آدمی دیکھنے کی صلاحیت رکھتا ہے تو اس سے آپ کہیں کہ مت دیکھ تو یہ نبی ہے اور اگر نابینا سے آپ یہ کہیں کہ مت دیکھ تو یہ نبی نہ ہوگی بلکہ نفی ہوگی اسی طرح اسی سے کہنا کہ مت پڑھ، نفی ہے اور قاری سے کہنا کہ مت پڑھ نبی ہے، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک افعال حسیہ پر قیاس کرتے ہوئے افعال شرعیہ بھی نبی وارد ہونے کے بعد قبیح لعینہ کہلاتے ہیں اور مشروعیت بھی باقی نہیں رہتی، گویا شارع کی طرف سے نبی وارد ہونے کے بعد مشروعیت کی کوئی گنجائش نہیں ہوگی۔

وَيَتَفَرَّغُ مِنْ هَذَا حُكْمُ الْبَيْعِ الْفَاسِدِ وَالْإِجَارَةِ الْفَاسِدَةِ وَالنَّذْرِ بِصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ وَجَمِيعِ صُورِ  
التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ مَعَ وُرُودِ النَّهْيِ عَنْهَا فَقُلْنَا الْبَيْعُ الْفَاسِدُ يُفِيدُ الْمِلْكَ عِنْدَ الْقَبْضِ بِإِعْتِبَارِ  
أَنَّهُ بَيْعٌ وَيَجِبُ نَقْضُهُ بِإِعْتِبَارِ كَوْنِهِ حَرَامًا لغيره .

## ترجمہ

اور متفرغ ہوتا ہے اس سے (یعنی افعال شرعیہ کے نبی کے بعد مشروع باقی رہنے سے) بیع فاسد اور اجارہ فاسدہ اور یوم النحر میں روزہ کی نذر ماننے اور تصرفات شرعیہ کی تمام صورتوں کا حکم ان تصرفات شرعیہ کے متعلق نبی وارد ہونے کے ساتھ چنانچہ ہم نے کہا بیع فاسد (مشتري کے بیع پر) قبضہ کے وقت (مشتري کے لئے) ملکیت کا فائدہ دیتی ہے اس اعتبار سے کہ وہ بیع فاسد بیع ہے، اور اس کے حرام لغیرہ ہونے کی وجہ سے اس کا توڑ نا واجب ہے۔

**تشریح:** آپ حضرات نے ماقبل میں پڑھ لیا ہے کہ افعال شرعیہ ہمارے نزدیک باوجود منہی عنہ ہونے کے مشروع رہتے ہیں، لہذا اسی ضابطہ پر بیع فاسد اور اجارہ فاسدہ اور یوم النحر کے روزے کی نذر اور تمام تصرفات شرعیہ کی صورتوں کا حکم متفرغ اور ثابت ہوتا ہے جن پر نبی وارد ہوئی ہو، لہذا ہم کہتے ہیں کہ بیع فاسد یعنی جو اصل کے اعتبار سے مشروع ہو اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو مثلاً غلام کو اس شرط پر فروخت کیا کہ یہ غلام ایک مہینہ میری خدمت کرے گایا اجارہ فاسدہ مثلاً مکان کرایہ پر دیا اور یہ شرط لگائی کہ اس مکان میں ایک ماہ تک میں خود رہائش اختیار کروں گا تو اصل عقد پر یہ شرط زائد ہے اور اس پر نبی وارد ہوئی ہے مثلاً نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے نہی عن بیع و شوط کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع اور اس کے ساتھ ساتھ شرط لگانے سے منع فرمایا ہے چنانچہ اسی شرط زائد کی بنا پر یہ بیع بیع فاسد اور اجارہ اجارہ فاسدہ ہو گیا اور دونوں بیع لغیرہ بن گئے، اگرچہ اپنی ذات کے اعتبار سے یہ دونوں یعنی بیع اور اجارہ مشروع ہیں اور افعال شرعیہ چونکہ باوجود منہی عنہ اور بیع لغیرہ ہونے کے مشروع رہتے ہیں، لہذا ہم کہیں گے کہ بیع فاسد مفید ملک ہوگی یعنی مشتری جب بیع پر قبضہ کر لے تو بیع پر اس کی ملکیت ثابت ہو جائے گی، اور یہ بیع فاسد اس لئے مفید ملک ہوگی کیونکہ بیع کی جو اصل روح ہے یعنی ایجاب و قبول اور بائع اور مشتری میں اہلیت کا ہونا اور بیع کا موجود ہونا وہ پایا گیا مگر چونکہ اس بیع اور اجارہ میں ایک زائد شرط بھی ہے جس بنا پر یہ بیع اور اجارہ حرام لغیرہ بن گئے تو اس بناء پر اس بیع اور اجارہ کا متعاقبین پر توڑ نا واجب ہے اور مشتری کا بیع میں تصرف کرنا اور اس کو استعمال میں لانا اور اسی طرح کرایہ پر حاصل کردہ مکان کو استعمال میں لانا حرام ہے یہی حال یوم النحر میں روزہ کی نذر ماننے کا ہے کہ اصل کے اعتبار سے تو وہ حسن ہے مگر قباحت غیر کی وجہ سے لازم آئی یعنی اعراض عن ضیافۃ اللہ کی وجہ سے، تو اگر کسی نے یوم النحر کے روزہ کی نذر مانی اور روزہ رکھ لیا تو اس کی نذر پوری ہوگئی، تفصیل آگے آرہی ہے یہی حال تصرفات شرعیہ کی تمام صورتوں کا ہے مثلاً اوقات مکروہہ میں نماز کی نذر مان لی تو چونکہ نماز حسن لغیرہ ہے اور قباحت غیر کی وجہ سے آئی اس لئے اس کی نذر ماننا صحیح ہوگا۔

(عن زعفران بن زبیر) مصنف نے بیع فاسد اور اجارہ فاسدہ کے ساتھ ساتھ النذر بصوم یوم النحر کو بھی ذکر کیا ہے، حالانکہ محض نذر ماننے میں کوئی حرج نہیں ہے، ہاں یوم النحر کا روزہ رکھنے میں حرج ہے، لہذا مصنف کو النذر بصوم یوم النحر کی مثال کے بجائے صوم یوم النحر کی مثال دینی چاہیے تھی، کیونکہ محض نذر ماننا تو ہمارے نزدیک اصلاً بھی مشروع ہے اور وصفاً بھی، نہ کہ امام شافعیؒ کے نزدیک، تو اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ یوم النحر کے روزہ کی نذر

مانا یوم النحر کے روزہ کی طرف مفسی ہے اس لئے مصنف نے یوم النحر کے روزہ کی نذر کو یوم النحر کے روزہ کے حکم میں ہی مان لیا۔

وَهَذَا بِخِلَافِ نِكَاحِ الْمُشْرِكَاتِ وَمَنْكُوحَةِ الْآبِ وَمَعْتَدَةِ الْغَيْرِ وَمَنْكُوحَتِهِ وَنِكَاحِ الْمَحَارِمِ وَالنِّكَاحِ بِغَيْرِ شُهُودٍ لِأَنَّ مَوْجِبَ النِّكَاحِ حُلُّ التَّصْرِيفِ وَمَوْجِبُ النَّهْيِ حُرْمَةُ التَّصْرِيفِ فَاسْتَحَالَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا فَيَحْمِلُ النَّهْيُ عَلَى النَّهْيِ فَأَمَّا مَوْجِبُ الْبَيْعِ ثُبُوتُ الْمِلْكِ وَمَوْجِبُ النَّهْيِ حُرْمَةُ التَّصْرِيفِ وَقَدْ امْكَنَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا بَأَنَّ يَثْبُتَ الْمِلْكُ وَيَحْرُمُ التَّصْرِيفُ أَلَيْسَ أَنَّهُ لَوْ تَخَمَّرَ الْعَصِيرُ فِي مِلْكِ الْمُسْلِمِ يَنْقُيْ مِلْكَهُ فِيهَا وَيَحْرُمُ التَّصْرِيفُ

### ترجمہ

اور یہ (یعنی تصرفات شرعیہ کا منہی عنہ ہونے کے بعد بقاء مشروعیت کا تقاضا کرنا) مشرکہ عورتوں اور باپ کی منکوحہ اور غیر کی معتدہ اور غیر کی منکوحہ کے نکاح اور محارم عورتوں کے نکاح اور بغیر گواہوں کے نکاح کے برخلاف ہے اس لئے کہ نکاح کا مقتضی تصرف یعنی وطی وغیرہ کا حلال ہونا ہے اور نہی کا مقتضی تصرف کا حرام ہونا ہے پس دونوں (حلت و حرمت) کے درمیان جمع محال ہے (یعنی حلت و حرمت دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتیں) لہذا نہی کو نفی پر محمول کیا جائے گا، پس بہر حال بیع کا مقتضی بیع میں ملکیت کا ثابت ہونا ہے اور نہی کا مقتضی تصرف کا حرام ہونا ہے اور ان دونوں کا جمع ہونا ممکن ہے بایں طور کہ (مشرکی کے لئے بیع میں) ملک ثابت ہو اور تصرف حرام ہو کیا یہ بات نہیں ہے کہ اگر شیرہ انگور مسلمان کی ملکیت میں خربن جائے تو خمر میں مسلمان کی ملکیت باقی رہے گی اور تصرف حرام ہوگا۔

**تشریح:** یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے، اعتراض یہ ہے کہ جب احناف کے نزدیک افعال شرعیہ منہی عنہ ہونے کے بعد مشروع رہتے ہیں تو چونکہ مشرکہ عورتوں سے نکاح کرنے پر نہی وارد ہوئی ہے، قرآن میں ہے وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ (کہ تم مشرکہ عورتوں سے نکاح مت کرو) اسی طرح باپ کی منکوحہ سے نکاح کرنے پر نہی وارد ہوئی ہے، قرآن میں ہے: وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاءُكُمْ (پ ۴) (جن سے تمہارے باپ نے نکاح کیا ان سے تم نکاح مت کرو یعنی باپ کے طلاق دینے کی بعد) اسی طرح غیر کی منکوحہ سے نکاح کرنے پر نہی وارد ہوئی ہے، قرآن میں ہے: قَالَ تَعَالَى وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ (پ ۵) اس میں منکوحۃ الغیر سے نکاح کرنے کو حرام قرار دیا گیا ہے (اور معتدہ الغیر بھی اسی حکم میں ہے) اسی طرح محارم عورتیں مثلاً ماں، بہن، بیٹی وغیرہ سے نکاح کرنے پر نہی وارد ہوئی قال اللہ تعالیٰ حرمت علیکم أمهتکم الخ (پ ۵) (حرمت سے مراد نہی ہے کیونکہ تحریم اور نہی دونوں ہم معنی ہیں بمعنی منع کرنا) اسی طرح بغیر گواہوں کے نکاح کرنے پر نہی وارد ہوئی ہے، حدیث میں ہے لَا نِكَاحَ إِلَّا بِشُهُودٍ لِّأَنفِي جَنَسٍ يَهَاں بمعنی نہی ہے، تو مذکورہ تمام شکلوں میں نکاح جو فعل شرعی ہے جس پر نہی وارد ہوئی ہے وہ منہی عنہ ہونے کے بعد مشروع رہنا چاہئے، اور مذکورہ تمام شکلوں میں نکاح منعقد ہو جانا چاہئے، جیسا کہ بیع

فاسد منہی عنہ تھی لیکن اگر بیع فاسد کر لی گئی تو وہ مفید ملک ہوتی ہے اور بیع فاسد اصل کے اعتبار سے مشروع رہتی ہے گو وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو لہذا مذکورہ شکلوں میں بھی نکاح منعقد ہو جانا چاہئے، حالانکہ مذکورہ نکاحوں میں کوئی نکاح مشروع نہیں ہے نہ ذات کے اعتبار سے، اور نہ وصف کے اعتبار سے۔

تو اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ واقعی افعال شرعیہ منہی عنہ ہونے کے بعد مشروع رہتے ہیں اور مذکورہ نکاح بھی فعل شرعی ہے مگر ان نکاحوں کو مشروع رہنے میں ایک مجبوری ہے، اور وہ یہ ہے کہ اگر نکاح کو مشروع رکھا جائے تو اجتماع ضدین لازم آئے گا کیونکہ نکاح کا موجب مقتضائاً تو یہ ہے کہ وطی اور دیگر تصرف حلال ہو اور نہی وارد ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ وطی اور دیگر تصرف حرام ہو اور یہ دونوں چیزیں بیک وقت جمع نہیں ہو سکتی (یعنی حلت و حرمت) لہذا اجتماع ضدین لازم آنے کی بناء پر یہی کہنا پڑا کہ مذکورہ تمام شکلوں میں کوئی نکاح منعقد نہ ہوگا بلکہ نکاح غیر مشروع ہی رہے گا اور نہی کے بعد بقاء مشروعیت اور عدم بقاء مشروعیت کے سلسلہ میں ضابطہ یہ ہوگا کہ افعال شرعیہ میں نہی کے بعد مشروعیت وہاں باقی رہے گی جہاں بقاء مشروعیت کے ساتھ ساتھ نہی کے موجب یعنی حرمت کو ثابت کرنا ممکن ہو اور مذکورہ نکاحوں میں یہ دونوں چیزیں ممکن نہیں ہے لہذا ان تمام جگہوں میں نہی بمعنی نفی ہے اور نہی نفی کا فرق ناقبل میں ذکر کر دیا گیا ہے کہ نفی میں اس کام سے باز رکھنا مقصود ہوتا ہے جو بندے کے اختیار میں نہ ہو اور نفی فعل منہی عنہ کی مشروعیت کا تقاضا بھی نہیں کرتی بلکہ اس کے اندر تو ایک شئی کے عدم اور اس کے نہ ہونے کو بتلایا جاتا ہے، لہذا مذکورہ تمام شکلوں میں نکاح کے منہی عنہ ہونے کے بعد اس کی مشروعیت باقی نہیں رہے گی برخلاف مذکورہ مسئلہ یعنی بیع فاسد کے منہی عنہ ہونے کے بعد مشروع رہنے کے کہ وہاں دو چیزوں میں منافات نہیں ہے بلکہ دونوں چیزوں میں جمع ممکن ہے یعنی بیع کا تقاضا ہے مفید ملک ہونا اور نہی کا تقاضا ہے، تصرف کا حرام ہونا، ظاہر ہے کہ ان دونوں چیزوں میں کوئی منافات نہیں ہے کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک چیز ملکیت میں بھی ہو اور تصرف حرام ہو جیسے مسلمان کی ملکیت میں اگر انور کا عرق شراب بن جائے تو ملکیت باقی رہے گی مگر اس میں تصرف کرنا حرام ہوگا یعنی ملکیت تو اس لئے باقی رہے گی کیونکہ اصلاً وابتداءً اس شئی میں اس شخص کی ہی ملکیت تھی اور تصرف حرام اس لئے ہوگا کہ اب یہ شئی شراب ہے اور مسلمان کے لئے شراب میں تصرف کرنا مثلاً اس کا فروخت کرنا اور خریدنا سب حرام ہے، لہذا جب مفید ملک ہونے اور تصرف حرام ہونے میں کوئی منافات نہیں ہے تو اس پر نکاح منہی عنہ (مذکورہ تمام نکاح یعنی منکوحۃ الاب، یا منکوحۃ الغیر، یا محارم، یا مشرکہ عورت سے نکاح) کو قیاس نہ کرنا چاہئے۔

**النحو واللغة:** هذا مبتداء مابعد متعلق ہو کر خبر، منکوحۃ باب ضرب سے صیغہ اسم مفعول معتدہ باب افتعال سے صیغہ اسم مفعول استفعال سے ماضی کا واحد مذکر غائب باب تفعّل سے ماضی کا واحد مذکر غائب۔

وَعَلَىٰ هَذَا قَالَ أَصْحَابُنَا إِذَا نَذَرَ بِصَوْمٍ يَوْمَ النَّحْرِ وَأَيَّامَ التَّشْرِيقِ يَصِحُّ نَذْرُهُ لِأَنَّهُ نَذَرٌ بِصَوْمٍ مَشْرُوعٍ وَكَذَلِكَ لَوْ نَذَرَ بِالصَّلَاةِ فِي الْأَوْقَاتِ الْمَكْرُوهَةِ يَصِحُّ لِأَنَّهُ نَذَرٌ بِعِبَادَةٍ مَشْرُوعَةٍ



لِمَا ذَكَرْنَا أَنَّ النَّهْيَ يُوجِبُ بَقَاءَ التَّصَرُّفِ مَشْرُوعًا وَلِهَذَا قُلْنَا لَوْ شَرَعَ فِي النَّفْلِ فِي هَذِهِ الْأَوْقَاتِ لَوَمَهُ بِالشَّرْوعِ وَارْتِكَابُ الْحَرَامِ لَيْسَ بِلَازِمٍ لِلزُّومِ الْإِتِمَامِ فَإِنَّهُ لَوْ صَبَرَ حَتَّى حَلَّتِ الصَّلَاةُ بِارْتِفَاعِ الشَّمْسِ وَغُرُوبِهَا وَذُلُوكِهَا أَمَكْنَهُ الْإِتِمَامُ بِدُونَ الْكَرَاهَةِ وَبِهِ فَارَقَ صَوْمَ يَوْمِ الْعِيدِ فَإِنَّهُ لَوْ شَرَعَ فِيهِ لَا يَلْزِمُهُ الْإِتِمَامُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٍ لِأَنَّ الْإِتِمَامَ لَا يَنْفَكُ عَنِ ارْتِكَابِ الْحَرَامِ.

### ترجمہ

اور اسی اصل (کہ افعال شرعیہ پر نہیں ان افعال کی مشروعیت کا تقاضا کرتی ہے) پر ہمارے اصحاب احناف نے فرمایا کہ جب کسی نے یوم النحر اور ایام التشریق کے روزوں کی نذر مانی تو اس کی نذر صحیح ہے اس لئے کہ وہ مشروع روزہ کی نذر ہے اور اسی طرح (یوم النحر اور ایام تشریق میں نذر ماننے کی طرح) اگر کسی نے مکروہ اوقات میں نماز پڑھنے کی نذر مانی تو صحیح ہے اس لئے کہ وہ مشروع عبادت کی نذر ہے اس اصل اور ضابطہ کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کیا کہ افعال شرعیہ پر نہیں تصرف کے مشروع ہو کر باقی رہنے کو ثابت کرتی ہے اور اسی وجہ سے (کہ نبی عن الافعال الشرعیہ بقاء مشروعیت کا تقاضا کرتی ہے) ہم نے کہا اگر کسی نے ان اوقات میں یعنی مکروہ اوقات میں نفل نماز شروع کر دی تو شروع کرنے والے پر مشروع کرنے کی وجہ سے وہ نفل نماز لازم ہو جائے گی اور (نفل نماز) پورا کرنے کے لازم ہونے کیلئے حرام کا ارتکاب ضروری اور لازمی نہیں ہے (اس کی صورت یہ ہے ملاحظہ ہو) پس اگر وہ صبر کرے یعنی نماز توڑ کر رکار ہے یہاں تک کہ اس کے لئے سورج کے طلوع ہونے اور سورج کے غروب ہونے اور سورج کے ڈھلنے کی وجہ سے نماز جائز ہو جائے تو اس کو یعنی شروع کرنے والے کو بغیر کراہت کے نماز پوری کرنا ممکن ہے اور اس سے (یعنی نفل شروع کرنے والے کے لئے ارتکاب حرام لازم نہ آنے سے) نفل، عید کے دن کے روزہ سے جدا ہو گیا پس اگر کسی نے عید کے دن روزہ شروع کر دیا تو طرفین کے نزدیک اس پر پورا کرنا لازم نہیں ہے اس لئے کہ روزہ کو پورا کرنا (گویا شام تک کھانے پینے اور جماعت رکے رہنا) حرام کے ارتکاب سے جدا نہ ہوگا (یعنی یوم العید میں روزہ پورا کرنے سے ارتکاب حرام ضرور لازم آئے گا کیونکہ ایام تشریق اور عیدین کے روزوں سے حدیث میں منع کیا گیا ہے قَالَ النَّبِيُّ لَا تَصُومُوا فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ النِّحْ اور ایسی کوئی شکل نہیں ہے کہ روزہ بھی رکھ لے اور اعراض عن ضیافۃ اللہ بھی لازم نہ آئے)

**تشریح:** افعال شرعیہ چونکہ منہی عنہ ہونے کے بعد بھی مشروع رہتے ہیں لہذا اسی ضابطہ پر متفرع کرتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص یوم النحر اور ایام تشریق کے روزوں کی نذر مان لے تو اس کا نذر ماننا صحیح ہے، کیونکہ اس نے مشروع روزہ کی نذر مانی ہے جو کہ فی نفسہ حسن اور امر مستحسن ہے اگرچہ وہ روزے غیر کے اعتبار سے قبیح ہیں یعنی قبیح لغیرہ ہیں (بوجہ اعراض عن ضیافۃ اللہ کے) لہذا حنفیہ کے نزدیک نذر منعقد ہو جائے گی کیونکہ حقیقت میں محض یوم النحر میں روزہ کی نذر ماننے میں یا ایام تشریق کے روزوں کی نذر ماننے میں کوئی قباحت اور برائی نہیں ہے بلکہ برائی تو

عملاً اس دن روزہ رکھنے میں ہے جو دراصل فعل ممنوع اور قبیح ہے یعنی ارادہ روزہ میں کوئی قباحت اور معصیت نہیں ہے بلکہ معصیت اور قباحت روزہ رکھنے میں ہے لہذا یوم النحر اور ایام تشریق کے روزوں کی نذر ماننا صحیح ہے مگر اس نذر کو ایام تشریق اور یوم النحر میں روزہ رکھ کر پورا نہ کرے کیونکہ یوم النحر اور اس کے بعد کے تین دنوں میں روزہ رکھنے سے اللہ کی ضیافت سے اعراض لازم آئے گا اس لئے کہ اس دن سب لوگ اللہ کے مہمان ہیں اور عام کھانے کی اجازت ہے لہذا اس نذر کو یوم النحر و ایام تشریق کے بعد پورا کرے لیکن اگر کسی نے اسی دن میں روزہ رکھ لیا تو واجب ذمہ سے ساقط ہو جائے گا کیونکہ جیسا روزہ اس نے اپنے اوپر لازم کیا تھا ویسا ہی رکھ لیا مگر امام شافعیؒ اور امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح ان ایام کا روزہ رکھنا صحیح نہیں بلکہ روزہ رکھنا معصیت ہے تو ان ایام کے روزوں کی نذر ماننا بھی صحیح نہیں ہے لائن النبی قال لا نَذَرُ فِی مَعْصِیَةٍ (یعنی معصیت کی نذر کرنا صحیح نہیں ہے) مگر حنفیہ یہ جواب دیتے ہیں کہ افعال شرعیہ منہی عنہ ہونے کے بعد بھی مشروع رہتے ہیں، در نہ عاجز کو نہی کرنا لازم آئے گا، رہا لا نَذَرُ فِی مَعْصِیَةٍ کا مطلب تو اس کے اندر مضاف محذوف ہے یعنی لا اِیْقَاءَ نَذَرٍ فِی مَعْصِیَةٍ (یعنی معصیت کے ساتھ نذر کو پورا نہ کرے بلکہ بعد میں پورا کرے جب معصیت کا ارتکاب نہ ہو)

**نوٹ:** جو حکم یوم النحر کے روزہ کی نذر کا ہے وہی حکم ایام تشریق گیارہویں، بارہویں اور تیرہویں ذی الحجہ کا ہے، نویں ذی الحجہ کا روزہ رکھنے اور نذر ماننے میں کوئی قباحت نہیں ہے اگرچہ یہ بھی ایام تشریق میں سے ہے و کذلک لو نَذَرَ الْخَطَّ اِسی طرح اوقات مکروہہ یعنی طلوع شمس اور غروب شمس اور زوال شمس کے وقت نماز پڑھنے پر نہی وارد ہوئی ہے مگر چونکہ افعال شرعیہ منہی عنہ ہونے کے بعد بھی مشروع رہتے ہیں، لہذا اگر کسی نے ان مشروع نمازوں کی یعنی اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنے کی نذر مان لی تو صحیح ہے کیونکہ نماز اپنی ذات کے اعتبار سے حسن ہے مگر اوقات مکروہہ کی بناء پر وہ نماز قبیح لغیرہ ہے تو اس مکلف نے مشروع عبادت کی نذر مان لی ہے مگر اس نذر کو ان اوقات میں نماز پڑھ کر پورا نہ کرے کیونکہ نہی وارد ہونے کی وجہ سے ان اوقات میں نماز پڑھنا مکروہہ ہے تو کراہت سے بچنے کی غرض سے ان اوقات مکروہہ کے بعد نماز پڑھ کر اپنی نذر کو پوری کرے لیکن اگر کسی نے اس ضابطہ مذکورہ (افعال شرعیہ باوجود منہی عنہ ہونے کے مشروع رہتے ہیں) کو مد نظر رکھ کر اوقات مکروہہ میں نفل نماز پڑھنی شروع کر دی، تو حنفیہ کہتے ہیں اس نماز کا پورا کرنا اس کے ذمہ لازم ہے کیونکہ اس شخص نے اس نماز کو مشروع کیا ہے جو فی نفسہ اور فی ذلالتہ مشروع ہے اور ہر مشروع کام کے شروع کرنے کا بندے کو اختیار ہے اور شروع کرنے سے اس کا پورا کرنا بھی ضروری ہو جاتا ہے، لہذا اس نفل نماز کا اس شروع کرنے والے پر پورا کرنا ضروری ہو گیا مگر کوئی اعتراض کر سکتا ہے کہ اگر یہ بندہ اس نفل نماز کو پورا کرے گا تو چونکہ وقت مکروہہ ہے جس میں نماز پڑھنا مکروہہ ہے لہذا اجرام کا ارتکاب لازم آئے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ وقت تو نماز کیلئے ظرف ہے اس لئے نفل نماز پورا کرنے میں حرام کا ارتکاب لازم نہیں آئے گا اور اس کی صورت یہ ہوگی کہ وہ شروع کردہ نماز کو تو زدے اور اتنی دیر صبر کرے کہ مکروہہ وقت نکل کر ختم ہو جائے اور اس کیلئے نماز پڑھنا حلال ہو جائے اور پھر نماز پڑھ

لے یعنی جب سورج کے طلوع ہونے اور غروب ہونے اور سورج کے ڈھل جانے کی وجہ سے مکروہ وقت نکل جائے اس وقت اپنی نماز پڑھے لہذا نماز کو پورا کرنا بلا کراہت اور بلا ارتکاب حرام درست ہو جائے گا اسی مفہوم کو مصنفؒ نے **وارتکاب الحرام لیس بِلَازِمٍ لِلزَّوْمِ الْإِتْمَامِ** سے بیان کیا ہے کہ نفل پورا کرنے کے لئے حرام کا ارتکاب ضروری نہیں ہے۔

**نوٹ:** اگر کسی نے پوری نماز مکروہ وقت میں ہی پوری کر دی تو نماز ذمہ سے ساقط ہو جائے گی اگرچہ گناہ ہوگا اور مذکورہ بالا تفصیل جو ہم نے ذکر کی کہ نفل نماز پوری کرنے کے لئے ارتکاب حرام ضروری نہیں ہے اس تفصیل کی روشنی میں نفل نماز، یوم عید کے روزہ سے جدا ہو گئی یعنی نفل نماز کے اتمام میں ارتکاب حرام کا لازم آنا ضروری نہیں ہے اور یوم الآخر کے روزہ کے اتمام میں ارتکاب حرام کا لازم آنا ضروری ہے اسی لئے اگر عید کے دن روزہ رکھنا شروع کر دیا تو طرفین ۲۷ کے نزدیک اس کا پورا کرنا لازم نہ ہوگا کیونکہ دن روزہ کے لئے معیار ہے کہ بندے کو روزہ پورا کرنے کے لئے صبح صادق سے لیکر غروب آفتاب تک کھانے پینے اور جماع سے رکنا پڑے گا حالانکہ یہ دن اللہ کی ضیافت کا ہے اس میں روزہ رکھنا حرام ہے پس ثابت ہو گیا کہ روزہ کو شام تک پورا کرنا بلا ارتکاب حرام ممکن نہیں ہے، یعنی ایسی کوئی شکل نہیں ہے کہ اللہ کی ضیافت سے اعراض بھی نہ ہو اور روزہ بھی پورا ہو جائے بلکہ روزہ کو پورا کرنے کے لئے ارتکاب حرام یعنی اعراض عن ضیافۃ اللہ ضرور لازم آئے گا، اسی مفہوم کو مصنفؒ نے **لَاِنَّ الْإِتْمَامَ لَا يَنْفَكُ عَنْ اِرْتِكَابِ الْحَرَامِ** سے بیان کیا ہے پس اس بندے کو روزہ توڑ دینا چاہئے، برخلاف نماز کے کہ چونکہ وقت نماز کے لئے ظرف ہے نہ کہ معیار، لہذا دونوں قسموں میں فرق واضح ہو گیا اور نفل نماز کا مسئلہ یوم العید کے روزہ سے جدا ہو گیا۔

**نوٹ:** بندے نے یوم الآخر کے روزے کی نذر مانی تھی اور اس نذر کو پورا کرنے کے لئے اس نے روزہ رکھنا شروع کر دیا تو چونکہ آج اللہ کی طرف سے ضیافت اور دعوت ہے اس بناء پر اس کو روزہ توڑنا پڑا تو بندے نے تو چونکہ اپنی ذمہ داری پوری کر دی کہ مشروع روزہ کی نذر مان کر روزہ رکھنا شروع کر دیا اس لئے طرفینؒ فرماتے ہیں کہ اس روزے کی قضاء لازم نہ ہوگی اور نہ ہی شام تک کھانے، پینے اور جماع سے رکنا لازم ہوگا ورنہ ضیافۃ اللہ سے اعراض لازم آئے گا جو حرام ہے چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا: **فانه لو شرع فيه لا يلزمه الاتمام عند أبي حنيفة ومحمد مگر امام ابو یوسفؒ روزہ کو نماز پر قیاس کر کے یہ فرماتے ہیں کہ اس روزہ کی قضا لازم ہوگی اور امام شافعیؒ کے نزدیک نہ اس روزہ کی قضاء واجب ہوگی اور نہ اس نماز کی جس کو مکروہ وقت میں شروع کرنے کے بعد توڑ دیا ہو اور امام شافعیؒ کی دلیل اور حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب گزر چکا ہے۔**

**فائدہ:** اگر کوئی یہ اشکال کرے کہ گفتگو تو ان افعال میں چل رہی ہے جن پر نہی وارد ہوئی ہو اور نہی وارد ہونے کے بعد وہ اصلاً مشروع ہوں اور وصفاً غیر مشروع ہوں جبکہ محض نذر ماننا من کل وجہ صحیح ہے وصفاً بھی یہ غیر مشروع نہیں ہے تو مصنفؒ نے یوم الآخر میں نذر ماننے کی مثال اس موقع پر کیوں پیش کی؟ تو اس کا یہ جواب پیش کر کے چھٹکارا حاصل

کیا جاسکتا ہے کہ یوم النحر کے روزے کی نذر ماننا یوم النحر میں روزہ رکھنے کے حکم میں ہی ہے جیسا کہ ماقبل میں گذر چکا۔

وَمِنْ هَذَا النَّوعِ وَطِئَ الْحَائِضُ فَإِنَّ النَّهْيَ عَنْ قُرْبَانِهَا بِإِعْتِبَارِ الْأَذَى لِقَوْلِهِ تَعَالَى يَسْتَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ وَلِهَذَا قُلْنَا يَتَرْتَّبُ الْأَحْكَامُ عَلَى هَذَا الْوُطْئِ فَيُثَبِّتُ بِهِ إِحْصَاءُ الْوُطْئِ وَتَحِلُّ الْمَرْأَةُ لِلزَّوْجِ الْأَوَّلِ وَيُثَبِّتُ بِهِ حُكْمُ الْمَهْرِ وَالْعِدَّةِ وَالنَّفَقَةِ وَلَوْ اِمْتَنَعَتْ عَنِ التَّمَكُّنِ لِأَجْلِ الصَّدَاقِ كَانَتْ نَاشِزَةً عِنْدَهُمَا فَلَا تَسْتَحِقُّ النَّفَقَةَ .

### ترجمہ

اور اسی نوع یعنی قبیح لغیرہ سے حائضہ عورت سے وطی کرنا ہے اس لئے کہ اس کے قریب جانے (وطی کرنے) سے نئی گندگی کی وجہ سے ہے اللہ تعالیٰ شانہ کے فرمان یَسْتَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ الخ کی وجہ سے ”یہ لوگ آپ سے حیض کے متعلق سوال کرتے ہیں آپ فرمادیجئے کہ وہ گندگی ہے پس تم حیض کے زمانہ میں عورتوں سے الگ رہو اور ان کے قریب مت جاؤ یہاں تک کہ وہ پاک ہو جائیں یعنی پاک ہونے تک ان کے ساتھ جماع نہ کرو“

ولہذا الخ اور اسی وجہ (یعنی حائضہ سے وطی کرنا قبیح لغیرہ ہونے کی وجہ) سے ہم نے کہا کہ اس وطی پر احکام مرتب ہوں گے چنانچہ اس وطی حائضہ سے واطی کا محض ہونا ثابت ہو جائے گا اور عورت (مطلقہ ثلثہ) زوج اول کے لئے حلال ہو جائے گی (یعنی اس وطی سے حلالہ درست ہو جائے گا) اور اس وطی حائضہ سے واطی پر مہر اور عورت پر عدت (اگر شوہر طلاق دیدے) اور عورت کے لئے نفقہ کا حکم ثابت ہوگا اور اگر عورت (حالت حیض میں وطی کرانے کے بعد) مہر کی وجہ سے یعنی اپنے مہر حاصل کرنے کی غرض سے اپنے اوپر شوہر کو قدرت دینے سے باز رہے یعنی دوبارہ وطی نہ کرنے دے تو وہ عورت صاحبین کے نزدیک ناشزہ یعنی نافرمان ہوگی لہذا وہ عورت نفقہ کی مستحق نہ ہوگی۔

**تشریح:** اس عبارت کو لا کر مصنف ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں، اعتراض یہ ہے ماقبل میں یہ ضابطہ گذر چکا ہے کہ افعال حیہ قبیح لغیرہ ہوتے ہیں جو کبھی بھی مشروع نہیں ہوتے حالانکہ ہم اس کے برخلاف دیکھتے ہیں، چنانچہ وطی فعل حسی ہے اور حالت حیض میں وطی کرنے پر نہی وارد ہوئی ہے لہذا دیگر افعال حیہ کے قبیح لغیرہ اور بعد النہی غیر مشروع ہونے کی طرح حالت حیض میں وطی کرنا بھی قبیح لغیرہ اور غیر مشروع ہونا چاہئے، حالانکہ حالت حیض میں وطی کرنا قبیح لغیرہ ہے، اور بعد النہی مشروع ہے، اسی وجہ سے اس وطی سے احکام ثابت ہوتے ہیں تو مصنف جواب دیتے ہیں کہ واقعی افعال حیہ منہی عنہ ہونے کے بعد مشروع نہیں رہتے اور قبیح لغیرہ ہوتے ہیں مگر جب، جب اس کے خلاف کوئی دلیل موجود نہ ہو اور اگر فعل حسی کے متعلق کوئی ایسی دلیل موجود ہو جس سے اس فعل حسی کا قبیح لغیرہ ہونا ثابت ہو تو پھر وہ فعل حسی قبیح لغیرہ ہوگا چنانچہ حالت حیض میں وطی کے سلسلہ میں دلیل آیت قرآنی موجود ہے کہ یہ حرام لغیرہ نہیں ہے

بلکہ حرام لغیرہ و قبیح لغیرہ ہے یعنی بوجہ گندگی حالت حیض میں وطی کرنے کو منع فرمایا ہے، چنانچہ ارشاد باری ہے: یسئلونک عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء فی المحيض ولا تقربوهن (ای فی المحيض) حتی یطهرن الخ معلوم ہوا کہ حالت حیض میں وطی کرنا اسی (قبیح لغیرہ) کی نوع سے ہے جس کو مصنفؒ نے ومن هذا النوع سے تعبیر فرمایا ہے، گویا ماقبل میں بیان کردہ ضابطہ کہ افعال حسیہ منہی عنہ ہونے کے بعد قبیح لغیرہ ہوتے ہیں اس سے یہ جزئیہ مستثنیٰ ہے لہذا جب یہ قبیح لغیرہ ہو گیا تو چونکہ قبیح لغیرہ منہی عنہ ہونے کے بعد مشروع رہتے ہیں تو اس حالت حیض میں وطی کرنا بھی مشروع رہے گا اور اس وطی سے احکام بھی ثابت ہوں گے جو مندرجہ ذیل ہیں۔

ولهذا قلنا الخ اور اسی وجہ سے یعنی حالت حیض میں وطی کے قبیح لغیرہ ہونے کی وجہ سے ہم نے کہا کہ اس وطی پر احکام مرتب ہوں گے طقیشٹ بہ احصان الواطی یعنی جس طرح پاکی کے زمانہ میں اپنی بیوی سے وطی صحیح کرنے کے بعد شوہر محسن بن جاتا ہے اور اس کے بعد اگر وہ زنا کا ارتکاب کر لے تو اس پر رجم ہوتا ہے اسی طرح حالت حیض میں بھی اپنی بیوی سے وطی کرنے کے بعد شوہر کا محسن ہونا ثابت ہو جاتا ہے اور اس کے بعد اگر وہ زنا کا ارتکاب کر لے تو رجم ہوگا یعنی سو کوڑے نہیں مارے جائیں گے بلکہ سنگسار کیا جائے گا یعنی حالت حیض اور غیر حالت حیض کی وطی میں کوئی فرق نہیں ہے دونوں سے یکساں احکام ثابت ہوں گے بس فرق صرف اتنا ہے کہ حالت حیض میں وطی چونکہ قبیح ہے اس لئے اس واطی کو گناہ ملے گا، محسن ہونے کی جو مزید شرائط ہیں ان کو ہم نے ماقبل میں بیان کر دیا یعنی عقل، بلوغ، حریت، اسلام، نکاح صحیح سے زانی کا متصف ہونا۔

۲. وتحلل المرأة الخ: مطلقہ ثلاثہ کے ساتھ اگر زوج ثانی حالت حیض میں وطی کر لے تو وہ شوہر اول کے لئے حلال ہو جائے گی یعنی حلالہ کے لئے زوج ثانی کا وطی کرنا ضروری ہے تو جس طرح حالت طہارت میں زوج ثانی کے وطی کرنے سے حلالہ صحیح ہوتا ہے اسی طرح حالت حیض میں وطی کرنے سے بھی حلالہ صحیح ہوگا اور یہ عورت شوہر اول کے لئے حلال ہو جائے گی اور اس حالت حیض کی وطی سے شوہر کے ذمہ کل مہر دینا واجب ہوگا ایسا نہیں ہے کہ شوہر اس وطی کو وطی نہ سمجھے بلکہ کھیل سمجھے اور مہر نہ دے بلکہ جس طرح حالت طہارت کی وطی سے کل مہر شوہر کے ذمہ واجب ہوتا ہے اسی طرح حالت حیض کی وطی سے بھی کل مہر واجب ہوگا جبکہ مہر مستثنیٰ ہو (مہر بوقت نکاح متعین کیا گیا ہو) ورنہ مہر مثل لازم ہوگا اور اگر اس حالت حیض کی وطی کے بعد شوہر طلاق دیدے تو عورت پر عدت واجب ہوگی یعنی جس طرح حالت طہارت کی وطی کے بعد طلاق دینے سے عدت واجب ہوتی ہے اسی طرح حالت حیض کی وطی کے بعد طلاق دینے سے بھی عورت پر عدت لازم ہوگی اور اس عدت کے زمانے کا شوہر پر نفقہ بھی واجب ہوگا یعنی جس طرح اس عدت کا نفقہ واجب ہوتا ہے جو وطی صحیح کے بعد طلاق دینے کے نتیجے میں گزاری جاتی ہے اسی طرح اس عدت کا بھی نفقہ واجب ہوگا جو حالت حیض کی وطی کے بعد طلاق ملنے کی شکل میں گزاری جا رہی ہے۔

۳. ولو امتنعت الخ مسئلہ یہ ہے کہ جب تک عورت اپنا مہر مغل وصول نہ کر لے تو اس کو اختیار ہے کہ شوہر کو

وطی نہ کرنے دے لیکن اگر ایک دفعہ وطی حلال یعنی غیر حالت حیض میں وطی کرائی اور مہر کا مطالبہ بھی نہیں کیا تو اگر دوبارہ شوہر کو وطی کرنے سے انکار کر دے اور مہر مانگنے لگے تو صاحبین کے نزدیک یہ عورت ناشزہ کہلائے گی یعنی نافرمان، کیونکہ جب بلا مطالبہ مہر ایک دفعہ وطی کرا چکی تو اب دوبارہ اس کو مہر کا مطالبہ کرنے کی وجہ سے وطی سے انکار کرنے کا حق حاصل نہ ہوگا بعینہ یہی حکم اس شکل میں بھی ہے جس کو مصنفؒ ولو امتنع الخ سے بیان کر رہے ہیں یعنی اگر عورت حالت حیض میں وطی پر قابو دینے کے بعد دوسری مرتبہ مہر مجمل کا مطالبہ کرنے کی وجہ سے وطی پر قابو نہ دے تو یہ عورت ناشزہ و نافرمان کہلائے گی اور اس کو بوجہ اس کی نافرمانی کے نفقہ نہیں ملے گا۔

کیونکہ عورت کا کبھی تو وطی کرا لینا اور کبھی انکار کر دینا من مانی کے سوا کچھ نہیں ہے، کسی شاعر نے کہا ہے:

جب اپنی غرض تھی تو لینا قبول تھا  
اب مطلب نکل گیا ہے تو پہچانتے نہیں

لیکن امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ عورت کا جب تک شوہر کے ذمہ مہر مجمل باقی ہے تو اس کو وطی پر قابو نہ دینے کا مکمل اختیار ہے خواہ اس نے قبل ازیں حالت حیض یا غیر حالت حیض میں وطی بھی کرائی ہو، لہذا یہ عورت باوجود وطی پر قابو نہ دینے کے نفقہ کی مستحق ہوگی، لہذا شوہر کو چاہیے کہ اولاً اس کا مہر مجمل ادا کرے پھر وطی کرنے کی سوچے، شعر:

کیا خوب سودا نقد ہے۔ اس ہاتھ دو اس ہاتھ لو

**فائدہ:** مہر میں نہ مجمل کی تصریح تھی اور نہ مؤجل کی تو اب عرف کا اعتبار ہوگا۔

**فائدہ:** زمین کو نیز زیورات وغیرہ کو مہر بنانا صحیح ہے۔

### اختیاری مطالعہ

محیض مصدر میسمی بمعنى الحيض، فاعترلوهن ای فاجتنبوهن ولا تجامعهن فی هذه الحالة قربان باب کرم کا مصدر (قریب ہونا) تمکین مصدر تفعلیل قدرت دینا ناشزہ (ن) اسم فاعل، نافرمانی کرنے والی، مصدر نشوزا۔

وَحُرْمَةُ الْفِعْلِ لَا تَنَافِي تَرْتَبُ الْأَحْكَامُ كَطَلَاقِ الْحَائِضِ وَالْوُضْءِ بِالْمِيَاهِ الْمَغْضُوبَةِ وَالْأَصْطِيَادِ بِقَوْسٍ مَغْضُوبَةٍ وَالذَّبْحِ بِسِكِّينٍ مَغْضُوبَةٍ وَالصَّلَاةِ فِي الْأَرْضِ الْمَغْضُوبَةِ وَالْبَيْعِ فِي وَقْتِ الْبِدَاءِ فَإِنَّهُ يَتَرْتَبُ الْحُكْمُ عَلَى هَذِهِ التَّصَرُّفَاتِ مَعَ اشْتِمَالِهَا عَلَى الْحُرْمَةِ.

### ترجمہ

اور فعل کا حرام ہونا احکام مرتب ہونے کے منافی نہیں ہے جیسے حیض والی عورت کو طلاق دینا اور غضب کردہ پانی سے وضوء کرنا اور غضب کردہ کمان سے شکار کرنا، اور غضب کردہ چھری سے ذبح کرنا اور ناجائز قبضہ کی ہوئی زمین میں نماز پڑھنا اور اذان جمعہ کے وقت بیچ کرنا، پس ان تمام تصرفات یعنی ان تمام افعال و اعمال پر باوجود ان کے حرمت پر مشتمل ہونے کے حکم مرتب ہوگا۔

**تشریح:** ماقبل میں یہ بات بیان کی تھی کہ حالت حیض میں وطی کرنا حرام ہے تو اعتراض وارد ہوگا کہ جب حالت حیض میں وطی کرنا حرام ہے تو اس سے احکام شرعی کیونکر ثابت ہوں گے کیونکہ حکم شرعی تو اللہ تعالیٰ کی ایک نعمت ہے جو فعل حرام اور معصیت سے حاصل نہیں کی جاسکتی، کسی نے کیا خوب کہا ہے:

چہ نسبت خاک را بعالم پاک

لہذا نعمت کا حرام اور معصیت سے کیا جوڑ، تو مصنفؒ اس کا جواب دے رہے ہیں کہ کسی فعل کا حرام اور معصیت ہونا اس سے احکام ثابت ہونے اور اس پر احکام مرتب ہونے کے منافی نہیں ہے لہذا فعل حرام سے بھی احکام ثابت ہوتے ہیں، سماعت فرمائیے گا۔

مثلاً حالت حیض میں طلاق دینا بدعت ہے لیکن اگر کسی نے حالت حیض میں طلاق دیدی تو واقع ہو جائے گی اور اس سے احکام ثابت ہوں گے یعنی اس مطلقہ سے وطی کا حرام ہونا، زوجین میں جدائیگی کا ثابت ہونا، عورت پر عدت کا واجب ہونا اور شوہر پر عدت کا نفقہ واجب ہونا وغیرہ، تمام احکام ثابت ہوں گے، اسی طرح غصب کردہ پانی سے وضو کرنا حرام ہے، لیکن اگر کسی نے اس پانی سے وضو کر لیا تو اس سے احکام ثابت ہوں گے یعنی وضو ہو جائے گا اور اس وضو سے نماز پڑھنا اور قرآن شریف چھونا وغیرہ صحیح ہوگا۔

اسی طرح غصب کردہ تیرکمان، غلیل، بندوق وغیرہ سے شکار کرنا حرام ہے لیکن اگر کسی نے شکار کر لیا تو اس کا کھانا حلال ہوگا اسی طرح غصب کردہ چھری اور چاقو سے ذبح کرنا حرام ہے لیکن اگر کسی نے ذبح کر لیا تو ذبیحہ حلال ہوگا اسی طرح غصب کردہ زمین یعنی ایسی زمین جس پر ناجائز قبضہ کر لیا ہو اس میں نماز پڑھنا حرام ہے لیکن اگر کسی نے نماز پڑھ لی تو ہو جائے گی اسی طرح بوقت اذان جمعہ بیع ممنوع اور مکروہ ہے لیکن اگر کسی نے یہ بیع کر لی تو یہ بیع مفید ملک ہوگی۔

**خلاصہ:** کسی فعل کا حرام ہونا اس پر احکام شرعیہ مرتب ہونے کے منافی نہیں ہے، لہذا مذکورہ تمام تصرفات کے حرمت پر مشتمل ہونے کے باوجود ان پر احکام مرتب ہوں گے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ حالت حیض کی طلاق واقع ہو جائے گی اور غصب کردہ پانی سے اگر وضو کر لیا تو اس وضوء سے نماز پڑھنا درست ہوگا وغیرہ وغیرہ۔

**نوٹ:** ایسے ہی باپ کا اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کرنا اور اس کو ام ولد بنانا حرام ہے، باپ کو ایسا نہ کرنا چاہیے لیکن اگر باپ نے ایسا کر لیا تو اس باندی میں باپ کی ملکیت ثابت ہو جائے گی اور باپ کو اس باندی کی قیمت ادا کرنی پڑے گی۔

### اختیاری مطالعہ

آپ کے ذہن میں یہ اشکال آسکتا ہے کہ بیع فاسد کر لینے کے بعد تو متعاقبین پر اس کا توڑنا ضروری تھا مگر ارض مخصوبہ میں اگر نماز پڑھی تو فرض ذمہ سے ساقط ہو جائے گا اس نماز کو توڑ کر غیر مخصوبہ زمین میں از سر نو نماز پڑھنا ضروری نہیں ہے، حالانکہ دونوں بیع لغیرہ ہیں، لہذا قیاس کے اعتبار سے اس نماز کا اعادہ ضروری ہونا چاہئے۔

❶ قبیح لغیرہ کی دو قسمیں ہیں ۱۔ قبیح لغیرہ باعتبار وصف ۲۔ قبیح لغیرہ لاجل الجمع قبیح لغیرہ باعتبار وصف: وہ ہے جو کسی وصف غیر مشروع کی وجہ سے قبیح ہو اس کا حکم یہ ہے کہ یہ اصلاً مشروع اور وصفاً غیر مشروع ہوتا ہے، لہذا اس کے اندر اصل فعل کی طرف نظر کرتے ہوئے جواز کا حکم لگایا جائے گا اور وصف متصل کی طرف دیکھتے ہوئے عدم جواز کا، اور اس قسم کے اندر احکام کے سلسلہ میں دونوں جانبوں کی رعایت کی جائے گی یعنی جواز کی طرف نظر کرتے ہوئے اعمال کی صحت اور عقود کے مفید ملک ہونے کا حکم لگایا جائے گا اور شریعت کی مخالفت کرنے کی وجہ سے گناہ بھی ہوگا، اور عدم جواز کی طرف نظر کرتے ہوئے یہ حکم لگایا جائیگا کہ یہ عقود جو وصفاً غیر مشروع ہیں فسخ کئے جائیں، جیسے بیع فاسد کہ مفید ملک ہوگی مگر متعاقدین پر اس کا فسخ کرنا ضروری ہوگا، اسی طرح ایام تشریق کے روزے، اور قبیح لغیرہ لاجل الجمع وہ ہے کہ شریعت نے جس سے کسی خارج غیر لازم کی بنا پر منع کیا ہو اس کا حکم یہ ہے کہ شریعت اس کی صحت کا اعتبار کرتی ہے اور اس پر احکام مرتب ہو جاتے ہیں گناہ اور قباح کے ساتھ ساتھ جیسے جمعی اذان اول کے بعد بیع کرنا کہ بیع منعقد ہو جائے گی لہذا مشتری کو شرم اور بائع کو بیع کی سپردگی کرنا لازم ہوگا البتہ خلاف شرع کام کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے گناہ ہوگا، اسی طرح ارض مفسوبہ میں اگر نماز پڑھ لی تو نماز ہو جائے گی مگر گناہ ملے گا۔

نوٹ: قبیح لغیرہ کی تمام صورتوں کو فقہاء باطل کا نام دیتے ہیں اور قبیح لغیرہ کی قسم اول کو فاسد کا، کیونکہ اس معاملہ کو فاسد کرنا اور اس کو توڑنا ضروری ہوتا ہے اور دوسری قسم کو مکروہ کا نام دیتے ہیں اس لئے وہ گناہ کے ساتھ ساتھ ثابت ہو جاتا ہے اور شریعت اس کو توڑنے کا حکم نہیں دیتی۔

وَبِاعْتِبَارِ هَذَا الْأَصْلِ قُلْنَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا إِنَّ الْفَاسِقَ مِنَ أَهْلِ الشَّهَادَةِ فَيَنْعَقِدُ النِّكَاحُ بِشَهَادَةِ الْفَاسِقِ لِأَنَّ النَّهْيَ عَنْ قُبُولِ الشَّهَادَةِ يَدُونُ الشَّهَادَةَ مَحَالًّا وَإِنَّمَا لَمْ تُقْبَلْ شَهَادَتُهُمْ لِفَسَادِ فِي الْأَدَاءِ لَا لِعَدَمِ الشَّهَادَةِ أَصْلًا وَعَلَى هَذَا لَا يَجِبُ عَلَيْهِمُ الْبَلَاءُ لِأَنَّ ذَلِكَ آدَاءُ الشَّهَادَةِ وَلَا آدَاءُ مَعَ الْفُسْقِ .

### ترجمہ

اور اسی اصل (کسی فعل کا حرام ہونا اس پر احکام مرتب ہونے کے منافی نہیں ہے ۲۔ تصرفات شرعیہ سے نبی بقاء مشروعیت کا تقاضا کرتی ہے) کا اعتبار کرتے ہوئے ہم نے باری تعالیٰ کے قول وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا کے بارے میں کہا کہ فاسق اہل شہادت میں سے ہے لہذا فاسقوں کی شہادت سے نکاح منعقد ہو جائیگا اس لئے کہ بغیر شہادت کے، قبول شہادت سے نہیں محال ہے وَاِنَّمَا لَمْ تُقْبَلْ الخ اور ان کی گواہی اداء شہادت میں فساد یعنی احتمال کذب کی وجہ سے قبول نہیں کی جاتی نہ کہ (ان میں) بالکل شہادت (کی اہلیت) نہ ہونے کی وجہ سے وَاِنَّمَا لَمْ تُقْبَلْ الخ اور اسی بناء پر (کہ فاسق یعنی محدودین فی القذف کی گواہی ان کی اداء شہادت میں فساد اور احتمال کذب کی بناء پر قبول نہیں کی جاتی) ان محدودین فی القذف پر لعان واجب نہ ہوگا کیونکہ لعان اداء شہادت ہے اور فسق کے ساتھ اداء شہادت نہیں ہوتی۔

تشریح: قبل ازیں آپ حضرات پڑھ چکے ہیں کہ افعال شرعیہ باوجود منہی عنہ کے مشروع رہتے ہیں یعنی



تصرفات شرعیہ سے نبی ان تصرفات و افعال کی بقاء و مشروعیت کا تقاضا کرتی ہے اور یہ بھی آپ نے پڑھ لیا ہے کہ کسی فعل کا حرام ہونا ثبوت احکام کے منافی نہیں ہے، لہذا اس اصل کا اعتبار کرتے ہوئے ہم کہتے ہیں کہ **وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ** کے اندر یہ حکم ثابت کیا گیا ہے کہ محدود فی القذف کی کبھی بھی شہادت قبول نہ کی جائے (یعنی جو شخص کسی پاکدامن عورت پر زنا کی تہمت لگائے اور چار گواہ پیش نہ کر سکے تو اس پر حد قذف نافذ ہوگی یعنی اس کو اسی کوڑے لگائے جائیں گے اور اگر وہ غلام ہو تو چالیں کوڑے) اور وہ لوگ فاسق ہیں مگر اس نبی سے ہی ان کا اہل شہادت ہونا معلوم ہو گیا، کیونکہ محدود فی القذف کی شہادت قبول کرنے پر نبی وارد ہوئی ہے اور افعال شرعیہ منہی عنہ ہونے کے بعد بھی مشروع رہتے ہیں، معلوم ہوا کہ محدود فی القذف کے اندر شہادت کی اہلیت اور صلاحیت موجود ہے کیونکہ اگر محدود فی القذف میں شہادت کی اہلیت نہ ہو تو ان کی شہادت قبول کرنے پر نبی وارد کرنا فعل عبث ہے اور اس نبی سے عاجز کو نبی کرنا لازم آئے گا، جیسا کہ اندھے سے کہنا کہ مت دیکھ، معلوم ہوا کہ بغیر اہلیت تو شہادت کے شہادت کے قبول کرنے سے منع کرنا محال ہے تو جب محدود فی القذف میں اہلیت شہادت ثابت ہوگئی تو چونکہ نفس شہادت سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے، لہذا محدود فی القذف کی نفس شہادت سے نکاح منعقد ہو جائے گا اور اس کی شکل یہ ہوگی کہ اگر نکاح کے وقت دو محدود فی القذف شخص موجود ہوں اور یہ زوجین کے ایجاب و قبول کو سن لیں تو نکاح منعقد ہو جائے گا و انما لم تقبل الخ سے مصنف ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں گویا معترض یہ کہہ سکتا ہے کہ جب فساق اہل شہادت میں سے ہیں تو ان کی شہادت قبول کی جانی چاہیے تو مصنف جواب دیتے ہیں، کہ اداء شہادت یعنی باضابطہ قاضی کی عدالت میں گواہی دینے کے یہ لوگ اہل نہیں ہیں کیونکہ ان کی شہادت میں جھوٹ اور فساد کا اندیشہ ہے اور یہ حضرات پاکدامن عورت پر تہمت لگانے کی بناء پر متہم بالکذب بھی ہیں اس بناء پر ان کا شہادت دینا قابل قبول نہیں ہوگا، اس بناء پر نہیں کہ یہ شہادت کے بالکل اہل نہیں ہیں بلکہ اداء شہادت میں فسق و فساد اور کذب کی بناء پر، بالفاظ دیگر یوں کہیے کہ فاسق کی قبول شہادت کے دو طریقے ہیں:

۱۔ اداء شہادت کے ضمن میں قبول شہادت ہو مثلاً قاضی کی عدالت میں جا کر گواہی دینا، تو یہ تو ان کی جانب سے کبھی بھی قابل قبول نہ ہوگی۔

۲۔ نفس شہادت یعنی ثبوت نکاح کے حق میں شہادت تو یہ معتبر ہے لہذا اگر کوئی مرد کسی عورت سے دو فاسق محدود فی القذف کی موجودگی میں نکاح کر لے اور قاضی کو اس نکاح کی خبر کر دیں تو قاضی پر واجب ہے کہ اس نکاح کو نافذ کرے کیونکہ وہ دونوں گواہ اہل شہادت میں سے ہیں یعنی ان میں شہادت کی اہلیت ہے کیونکہ ان کی شہادت قبول کرنے پر نبی وارد ہوئی ہے اور افعال شرعیہ منہی عنہ ہونے کے بعد مشروع رہتے ہیں۔

و علیٰ هذا الخ چونکہ محدود فی القذف کی اداء شہادت بوجہ اس میں فساد ہونے کے قابل قبول نہیں ہوتی تو ان پر لعان بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ لعان بمنزلہ اداء شہادت کے ہے اور آپ حضرات نے پڑھ لیا ہے کہ فسق کے ساتھ اداء

شہادت معتبر نہیں ہے۔

لعان کا طریقہ: جب کوئی شوہر اپنی بیوی کو زنا کی تہمت لگائے یا جوڑ کا پیدا ہوا اس کے بارے میں یہ کہے کہ یہ میرا لڑکا نہیں ہے نہ معلوم کس کا ہے؟ تو حکم یہ ہے کہ عورت حاکم شرعی قاضی کے پاس فریاد کرے اور حاکم دونوں سے قسم لیوے اولاً شوہر کو قسم کھلائے اور شوہریوں کہے کہ میں خدا کو گواہ کر کے کہتا ہوں کہ جو بات میں نے کہی ہے میں اس میں سچا ہوں اور چار دفع اس طرح کہے اور پانچویں دفع اس طرح کہے کہ اگر میں جھوٹا ہوں تو مجھ پر خدا کی لعنت ہو پھر عورت چار مرتبہ کہے کہ میں خدا کو گواہ کر کے کہتی ہوں کہ جو تہمت اس نے مجھے لگائی ہے اس تہمت میں یہ جھوٹا ہے اور پانچویں مرتبہ اس طرح کہے کہ اگر اس تہمت میں یہ سچا ہو تو مجھ پر خدا کا غضب ٹوٹے جب دونوں قسم کھالیں تو قاضی دونوں میں جدا نیکی کر دے اور یہ طلاق بائن کے حکم میں ہوگا، اور یہ لڑکا ماں کے حوالہ ہوگا اس قسم قسمی کو لعان کہتے ہیں، قرآن شریف کے اٹھارہویں پارہ کے اندر سورہ نور میں اس کا تفصیلی بیان ہے۔ مصنف کی عبارت کی تشریح تو مکمل ہوئی، مگر اختیاری مطالعہ کے ضمن میں اچھی معلومات ہیں اس لئے ایک نظر ضرور ڈال لیں، کسی موقع پر یہ باتیں کام آ سکتی ہیں۔

### اختیاری مطالعہ

**فائدہ:** احسان کی دو قسمیں ہیں: ایک تو وہ جس کا حد زنا میں اعتبار کیا گیا ہے کہ سنگسار کرنے کے لئے محسن ہونا ضروری ہے یعنی نکاح صحیح کے بعد ہم بستری بھی ہوگئی ہو، نیز وہ عاقل، بالغ، مسلمان اور آزاد ہو، دوسری قسم وہ جس کا حد قذف میں اعتبار کیا گیا ہے یعنی جس پر زنا کا الزام لگایا گیا ہو، وہ محسن یعنی پاکدامن ہو یعنی پہلے کبھی اس پر زنا کا ثبوت نہ ہوا ہو وَالَّذِينَ يُؤْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ میں یہی معنی مراد ہیں **فائدہ:** حد قذف اس وقت جاری ہوگی جبکہ مقدمہ یعنی جس پر تہمت زنا لگائی گئی ہے وہ حد جاری کرنے کا مطالبہ بھی کرے ورنہ حد ساقط ہو جائے گی (ہدایہ) برخلاف حد زنا کے کہ وہ خالص حق اللہ ہے اس لئے ہر حال میں نافذ ہوگی کوئی مطالبہ کرے یا نہ کرے **فائدہ:** محدود فی القذف کی شہادت معاملات میں قابل قبول نہ ہوگی البتہ دیانت محضہ میں بعد تو بہ ان کی شہادت قابل قبول ہوگی جیسے رویت ہلال میں (بیان القرآن) **فائدہ:** محدود فی القذف کے بارے میں قرآن میں ہے إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ توبہ کر لینے کے بعد گناہ معاف ہو جاتا ہے مگر حنفیہ کے نزدیک ان کی شہادت بعد توبہ بھی قابل قبول نہ ہوگی، لہذا الا الذین تابوا کا تعلق واولئک ہم الفاسقون سے ہے یا پھر بعد توبہ کے چونکہ فسق ختم ہو گیا تو بعد توبہ وہ شہادت قبول ہوگی جو بوجہ فسق مردود تھی جیسے دیانت محضہ میں بعد توبہ شہادت قبول ہو جائے گی اور وہ شہادت جو بوجہ محدودیت مردود ہے تو وہ بعد توبہ بھی قبول نہ ہوگی کیونکہ ان کا محدود ہونا بعد توبہ بھی باقی ہے، ظاہر ہے کہ محدودیت رفع نہیں ہوئی اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ توبہ کر لینے کے بعد وہ مردود الشہادت نہیں رہا، جیسا کہ فاسق نہیں رہا، لہذا ہر معاملہ میں اس کی شہادت قبول ہوگی **فائدہ:** لعان شوہر بیوی ہی میں ہوتا ہے نہ کہ ان کے غیر میں، اور لعان کے بعد شوہر بیوی ایک دوسرے پر ہمیشہ کے لئے حرام ہو جاتے ہیں، لہذا شوہر کو چاہیے کہ اس کو طلاق دیدے، اگر شوہر طلاق نہ دے گا تو حاکم ان دونوں میں تفریق کر دے گا، جو حکم طلاق ہوگی اور اب کبھی بھی ان دونوں کا نکاح نہ ہو سکے گا **فائدہ:** جب لعان ہو چکا تو جو بچہ اس حمل سے پیدا ہو وہ اس عورت کے شوہر کی طرف منسوب نہ ہوگا بلکہ اس کی نسبت اس کی ماں کی طرف

کی جائے گی **ہائفہ**: شہادت کے لئے ایک شرط ہوتی ہے ایک سبب، ایک رکن، ایک حکم، شرط تو عقل کامل اور ضبط اور اہلیت کا ہونا ہے اور سبب مدعی کا گواہوں سے ادائیگی شہادت کو طلب کرنا ہے اور رکن گواہی میں لفظ شہادت کا استعمال کرنا ہے اور حکم قاضی پر گواہی کے مقتضی کے مطابق فیصلہ کرنا ہے۔ (قدوری ص ۲۴۷) **ہائفہ**: شہادت کے چار مرتبے ہیں ۱۔ اثبات زنا کے لئے اور اس میں چار مردوں کا ہونا ضروری ہے نہ کہ عورتوں کا، کیونکہ فاستشهدوا علیہن اربعۃ منکم میں اربعۃ مؤنث ہے جس سے یہ معلوم ہوا کہ اس کی تیز مذکر ہے۔ ۲۔ بقیہ حدود یعنی حد سرقہ، حد شرب خمر، حد قذف اور ان میں دو مردوں کا ہونا ضروری ہے نہ کہ عورت کا، دلیل واستشهدوا شہیدین من رجالکم ۳۔ برائے اثبات دیگر حقوق حقوق مالیہ ہو یا غیر مالیہ مثلاً نکاح، طلاق، رضاعت، وصیت، رجعت استہلال صبی برائے ارث، وکالت، نسب وغیرہ، اور ان میں دو مردوں یا ایک مرد، دو عورتوں کی گواہی کافی ہے دلیل: فَإِنْ لَمْ يَكُنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ ۚ وَلَا دِلَّةٌ بِنَاكِتٍ، عیوب نساء اور ان میں دو عورتیں ہوں تو بہتر ہے ورنہ ایک آزاد مسلمان عورت کی گواہی بھی کافی ہے، حدیث میں ہے کہ ان چیزوں میں عورتوں کی گواہی کافی ہے جن کی طرف مرد نظر نہیں کر سکتے۔

**فصل: فی تعریف طریق المراد بالنصوص، اعلم ان لمعرفۃ المراد بالنصوص طرقاً، منها:**  
**اَنَّ اللَّفْظَ إِذَا كَانَ حَقِيقَةً لِمَعْنًی وَمَجَازًا لِآخَرَ فَالْحَقِيقَةُ أُولَى مِثَالُهُ مَا قَالَ عُلَمَاءُ نَا أَلْبِنْتُ الْمَخْلُوقَةَ مِنْ مَاءِ الزَّوْنَا يَحْرُمُ عَلَى الزَّوْنَانِ نِكَاحُهَا، وَقَالَ الشَّافِعِيُّ يَحِلُّ وَالصَّحِيحُ مَا قُلْنَا لِأَنَّهَا بِنْتُهُ حَقِيقَةً فَتَدْخُلُ تَحْتَ قَوْلِهِ تَعَالَى: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَيَنْفَرُ عَنْهُ الْأَحْكَامُ عَلَى الْمَذْهَبَيْنِ مِنْ حَلِّ الْوَطْنِ وَوُجُوبِ الْمَهْرِ وَلِزُومِ النِّفْقَةِ وَجَرَيَانِ التَّوَارِثِ، وَوَلَايَةِ الْمَنْعِ عَنِ الْخُرُوجِ وَالْبُرُوزِ.**

### ترجمہ

یہ فصل نصوص کی مراد کے طریقہ کو پہچاننے کے بیان میں ہے، جاننا چاہیے کہ نصوص کی مراد کو پہچاننے کے لئے متعدد طریقے ہیں، ان طریقوں میں سے (ایک طریقہ) یہ ہے کہ لفظ جب ایک معنی کیلئے حقیقت اور دوسرے معنی کیلئے مجاز ہو تو حقیقت (پر عمل کرنا) بہتر ہے، اس کی مثال وہ ہے جو ہمارے علماء احناف نے فرمائی ہے کہ زنا کے پانی یعنی زنا کے قطرہ منی سے پیدا شدہ بیٹی زانی پر اس سے نکاح کرنا حرام ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ نکاح حلال ہے (یعنی زانی کا اس لڑکی سے جو اس کے زنا سے پیدا ہوئی نکاح حلال ہے) اور صحیح بات وہی ہے جو ہم نے کہی (یعنی اس لڑکی سے زانی کا نکاح کرنا حرام ہے) اس لئے کہ وہ لڑکی اس کی حقیقتاً بیٹی ہے پس وہ لڑکی اللہ تعالیٰ کے قول حرمت علیکم امہاتکم وبناتکم کے تحت داخل ہوگی، اور اس اختلاف مذکور سے دونوں مذہبوں کے مطابق احکام متفرع ہوں گے یعنی اس لڑکی سے (نکاح کر لینے کے بعد) وظی کا حلال ہونا اور زانی پر (نکاح کر لینے کے بعد) مہر کا واجب ہونا اور نفقہ کا لازم ہونا اور وراثت کا جاری ہونا اور اس لڑکی کو گھر سے باہر جانے پر منع کرنے کی ولایت اور استحقاق کا حاصل ہونا۔

**تشریح:** اس فصل کے اندر قرآن و حدیث کی مراد معلوم کرنے کے طریقوں کا بیان ہے لہذا مصنفؒ چند

ایسی مثالیں پیش کریں گے جو درحقیقت مراد کی شناخت کا صحیح طریقہ ہے اور اس کے بعد چند ایسی مثالیں بھی پیش فرمائیں گے جو مراد کی شناخت کا صحیح طریقہ نہیں ہے بلکہ وہ طریقے تمسکات ضعیفہ میں سے ہیں، جن کا تفصیلی بیان آگے آ رہا ہے۔ **پہلا طریقہ** پہلے آنجناب عالی مسئلہ سنئے، مسئلہ یہ ہے کہ قرآن کی آیت حُرْمَتِ عَلَیْکُمْ اُمَّہَاتُکُمْ وَبَنَاتُکُمْ الخ میں ان عورتوں کا بیان ہے جن سے نکاح کرنا حرام ہے منجملہ ان کے ایک عورت بنت بمعنی بیٹی بھی ہے یعنی اپنی بیٹی سے نکاح کرنا حرام ہے لہذا احناف کے نزدیک زنا کے نطفہ سے پیدا شدہ لڑکی زانی پر حرام ہوگی، امام شافعیؒ کے نزدیک حرام نہیں ہوگی مگر صحیح بات وہی ہے جو احناف نے فرمائی کہ زنا کے پانی سے جو لڑکی پیدا ہوگی وہ زانی پر حرام ہے یعنی زانی کا اس سے نکاح کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ یہ لڑکی زانی کی بیٹی ہے، لہذا اس کے حُرْمَتِ عَلَیْکُمْ اُمَّہَاتُکُمْ وَبَنَاتُکُمْ کے تحت واقع ہونے کی بناء پر اس سے نکاح کرنا صحیح نہ ہوگا۔

**ضابطہ:** اب مراد پہچاننے کا طریقہ اور ضابطہ سنئے، ضابطہ یہ ہے کہ جب ایک لفظ کے دو معنی ہوں ایک حقیقی اور دوسرا مجازی، تو حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا اور اولیٰ سے مراد وجوب ہے جیسا کہ حقیقت و مجاز کی بحث میں اس کی تفصیل گزر چکی ہے کہ جب حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو خواہ اس کا کوئی مجاز متعارف ہو یا نہ ہو تو حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ یعنی ضروری ہے، لہذا بنت بمعنی بیٹی کا ایک معنی حقیقت لغویہ کے اعتبار سے ہے اور یہی اس کے حقیقی معنی ہیں یعنی جو لڑکی جس کے نطفہ منی سے پیدا ہوگی اس کی بیٹی کہلائے گی، لہذا زنا کے نطفہ سے پیدا شدہ لڑکی زانی کی بیٹی ہے، امام ابوحنیفہؒ نے اسی معنی کا اعتبار کیا ہے چنانچہ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے علماء احناف نے فرمایا کہ وہ لڑکی جو زنا کے پانی سے پیدا ہوئی ہو اس سے زانی کا نکاح کرنا حرام ہے، اور بنت کے دوسرے معنی حقیقت عرفیہ و شرعیہ کے اعتبار سے ہے کہ عرف اور شرع میں بیٹی اس عورت کو کہتے ہیں، جس کا نسب باپ سے ثابت ہو یعنی المنسوبۃ الی الاب چنانچہ امام شافعیؒ نے اسی معنی عرفی و شرعی کا اعتبار کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ زنا کے نطفہ سے پیدا شدہ لڑکی زانی کی بیٹی نہیں ہے کیونکہ اس لڑکی کا نسب زانی سے منسوب نہیں ہوگا اس لئے کہ حدیث میں فرمایا ہے الولد للفراش وللعاهر الحجر پھر صاحب فراش یعنی عورت کا ہے اور زانی کے لئے پھر ہیں) اور جب یہ لڑکی زانی کی شرعاً و عرفاً بیٹی نہیں ہے تو شرعاً زانی کا اس لڑکی سے نکاح کرنا حرام نہیں ہوگا بلکہ نکاح کرنا صحیح ہوگا۔

والصحيح الخ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ صحیح بات وہی ہے جو ہم نے فرمائی کہ زنا کے پانی سے جو لڑکی پیدا ہوگی اس سے زانی کا نکاح کرنا حرام ہوگا کیونکہ وہ اس کی حقیقتاً بیٹی ہے لہذا وہ حُرْمَتِ عَلَیْکُمْ اُمَّہَاتُکُمْ وَبَنَاتُکُمْ الخ کے تحت داخل ہوگی اور نکاح حرام ہوگا اور امام صاحبؒ کی دلیل وہی ہے کہ جب لفظ کے معنی حقیقی اور معنی مجازی جمع ہوں تو معنی حقیقی مراد ہوں گے اور یہاں ایسا ہی ہے کیونکہ بنت کے حقیقت شرعیہ و عرفیہ والے معنی (جس کا امام شافعیؒ نے اعتبار کیا ہے) حقیقت لغویہ کے مقابلہ میں بمنزلہ مجاز کے ہے لہذا حقیقی معنی مراد لیں گے یعنی حقیقت لغویہ، اور زانی کا اپنے نطفہ سے پیدا شدہ لڑکی سے نکاح کرنا بوجہ اپنی بیٹی ہونے کے صحیح نہ ہوگا۔

**فائدہ:** حضرت امام ابو حنیفہؒ کا مسلک آپ حضرات نے پہلے پڑھ لیا کہ اگر حقیقت مستعملہ ہو اور مجاز متعارف بھی ہو تو حقیقت پر عمل ہوتا ہے نہ کہ مجاز متعارف پر۔

**اعتراض:** امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جب زنا کے نطفہ سے پیدا شدہ لڑکی زانی کی بیٹی ہے تو زانی سے اس کا نسب ثابت ہونا چاہئے۔ شرعاً نسب ثابت ہونے کے لئے ضروری ہے کہ نکاح ہو یا ملک ہو جبکہ زنا میں ایسا نہیں ہے، رہا اس لڑکی کا زانی کی حقیقتاً بیٹی ہونا تو یہ امر آخر ہے، یعنی اس کا تعلق جزئیت و بغضیت سے ہے ظاہر ہے کہ یہ لڑکی فی الواقع زانی کا جزء ہے۔ فلا اعتراض، اور احتیاط کا تقاضا بھی یہی ہے کہ حلت و حرمت میں چونکہ حرمت کا پہلو اختیار کیا جاتا ہے لہذا اس لڑکی کو زانی کی بیٹی مان کر اس سے نکاح کرنا زانی کے لئے حرام ہوگا نیز حدیث سے بھی نسب ثابت نہ ہونا ثابت ہے **أَلَوْلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ** بچہ صاحب فراش یعنی عورت کا ہے اور زانی کے لئے پتھر ہیں۔

وینفزع منه الأحكام الخ احناف و شوافع کے مابین مسئلہ مذکورہ میں اختلاف ہونے کی بناء پر احکام میں بھی اختلاف ہوگا، یعنی زانی اگر زنا سے پیدا شدہ لڑکی سے نکاح کر لے تو چونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح کرنا صحیح ہے تو ان کے نزدیک وطی کرنا بھی حلال اور جائز ہوگا نہ کہ ہمارے نزدیک کیونکہ ہمارے نزدیک نکاح ہی صحیح نہ ہوگا لہذا جب احناف کے نزدیک زانی کا اس لڑکی سے نکاح ہی درست نہیں تو وطی کیسے درست ہوگی، اسی طرح امام شافعیؒ کے نزدیک زانی کے ذمہ مہر ادا کرنا اور اس عورت کو نفقہ دینا واجب ہوگا نہ کہ امام صاحبؒ کے نزدیک کیونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک نکاح ہی صحیح نہ ہوگا، نیز امام شافعیؒ کے نزدیک زوجین میں سے کسی کے مرنے پر باہم وراثت جاری ہوگی کیونکہ یہ عورت اس زانی کی بیوی ہے اور زانی اس کا شوہر ہے، اور شوہر و بیوی میں وراثت جاری ہوتی ہے مگر امام صاحبؒ کے نزدیک وراثت جاری نہ ہوگی کیونکہ ان دونوں کا نکاح ہی صحیح نہ ہوا تھا لہذا دونوں ایک دوسرے کے لئے اجنبی کے درجہ میں ہیں اور اجنبیت کے ساتھ وراثت جاری نہیں ہوتی اسی طرح امام شافعیؒ کے نزدیک زانی کو اس عورت کے باہر آنے جانے پر روک ٹوک کی ولایت اور استحقاق ہوگا مگر امام صاحبؒ کے نزدیک زانی کو یہ حق حاصل نہ ہوگا کیونکہ نکاح، صحیح نہ ہونے کی وجہ سے یہ عورت اس کی بیوی ہے ہی نہیں، کہ اس کو باہر آنے جانے اور ادھر ادھر گھومنے سے منع کرے۔

**نوٹ:** یہ سوچنا کہ چلو بیوی ہی نہیں، بیٹی تو ہے اور باپ اپنی بیٹی کو باہر گھومنے کو منع کر سکتا ہے، تو جواب یہ ہے کہ یہ لڑکی اس زانی کی شرعاً بیٹی نہیں ہے بلکہ اس کو مقام حرمت میں احتیاطاً بیٹی کہا گیا ہے اور نکاح کو حرام قرار دیا گیا ہے اسی وجہ سے اس لڑکی کو زانی کی وراثت بھی نہیں ملے گی۔

**فائدہ:** خروج و بروز میں عطف، عطف تفسیری ہے نیز یہ بھی ایک قول ہے کہ بروز کا استعمال قضائے حاجت میں ہوتا ہے اور خروج عام ہے۔

**فائدہ:** امام صاحبؒ کے نزدیک جس طرح قطرہ منی سے پیدا شدہ لڑکی سے نکاح کرنا صحیح نہیں ہے اسی طرح اس کو ملک یمین میں رکھ کر اس سے وطی کرنا بھی صحیح نہیں ہے۔

**النحو واللغة:** مثاله ای مثال حمل اللفظ علی الحقيقة الجریان مصدر ضرب التوارث مصدر تقاع البروز مصدر نصر، میدان کی طرف نکلنا۔

وَمِنْهَا: أَنَّ أَحَدَ الْمُحْتَمَلَيْنِ إِذَا أَوْجَبَ تَخْصِيصًا فِي النَّصِّ دُونَ الْآخَرِ، فَالْحَمْلُ عَلَى مَا لَا يَسْتَلْزِمُ التَّخْصِيصَ أَوَّلَى، مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَالْمَلَامَةُ لَوْ حُمِلَتْ عَلَى الْوُقَاعِ كَانَ النَّصُّ مَعْمُولًا بِهِ فِي جَمِيعِ صُورِ وَجُودِهِ وَلَوْ حُمِلَتْ عَلَى الْمَسِّ بِالْيَدِ كَانَ النَّصُّ مَخْصُوصًا بِهِ فِي كَثِيرٍ مِنَ الصُّورِ، فَإِنَّ مَسَّ الْمَحَارِمِ وَالطِّفْلِ الصَّغِيرَةِ جِدًّا غَيْرُ نَاقِضٍ لِلْوُضُوءِ فِي أَصَحِّ قَوْلِي الشَّافِعِيِّ، وَيَتَفَرَّعُ مِنْهُ الْأَحْكَامُ عَلَى الْمَذْهَبَيْنِ مِنْ إِبَاحَةِ الصَّلَاةِ، وَمَسِّ الْمُضْغَفِ وَدُخُولِ الْمَسْجِدِ وَصِحَّةِ الْإِمَامَةِ وَلُزُومِ التَّيَمُّمِ عِنْدَ عَدَمِ الْمَاءِ وَتَذَكُّرِ الْمَسِّ فِي اثْنَاءِ الصَّلَاةِ.

### ترجمہ

اور ان طریقوں میں سے (ایک طریقہ) یہ ہے کہ دو احتمالات میں سے ایک احتمال جب نص کے اندر تخصیص کو ثابت کرے نہ کہ دوسرا، تو اس احتمال پر نص کو محمول کرنا جو تخصیص کو مستلزم نہ ہو بہتر ہے، اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے قول او لامستم النساء میں ہے پس ملامت کو اگر جماع پر محمول کیا جائے تو جماع کے پائے جانے کی تمام صورتوں میں نص (یعنی قرآن کی مذکورہ آیت) معمول بہ ہوگی اور اگر ملامت کو مس بالید پر محمول کیا جائے تو نص کثیر صورتوں کے ساتھ مخصوص ہوگی کیونکہ محارم اور بہت زیادہ چھوٹی بچی کو چھونا وضو کو توڑنے والا نہیں ہے۔ حضرت امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے صحیح قول کے مطابق، اور اس اختلاف مذکور سے دونوں مذہبوں کے مطابق احکام متفرع ہوں گے یعنی نماز کا جائز ہونا اور قرآن شریف کے چھونے اور مسجد میں داخل ہونے کا جائز ہونا اور امامت کا صحیح ہونا (احناف کے نزدیک) اور پانی کے معدوم ہونے اور دوران نماز مس بالید یا آجانے کے وقت تیمم کا لازم ہونا (امام شافعیؒ کے نزدیک)

**تشریح:** نصوص کی مراد کو پہچاننے کے طریقوں میں سے ایک یہ ہے کہ جب کسی لفظ میں دو معنی کا احتمال ہو اور ان دونوں معنی میں سے ایک کو مراد لینے میں نص کے اندر تخصیص لازم آتی ہو نہ کہ دوسرے معنی مراد لینے میں تو وہ معنی مراد لینا زیادہ بہتر ہے جو تخصیص کو مستلزم نہ ہو جیسے أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا اگر کوئی شخص عورت سے ملامت کرے تو طہارت ٹوٹ جائے گی اور پانی نہ ملنے کی شکل میں تیمم کرنا پڑے گا اس آیت میں لَامَسْتُمُ باب مفاعلت سے ہے، اس کا مصدر ملامت ہے اور ملامت کے دو معنی ہیں ۱۔ جماع ۲۔ مس بالید یعنی عورت کو ہاتھ سے چھونا، امام شافعیؒ نے مس بالید مراد لیا ہے کیونکہ ملامت مشتق من اللمس ہے اور لَامَسْتُمُ میں ایک قرأت مستم بھی ہے اور لمس اور مس لغت میں دونوں کے معنی ایک ہیں یعنی مس بالید قال تعالیٰ وَآنَا لَمَسْنَا السَّمَاءَ اور

مس بالید ہی اس کے حقیقی معنی ہیں اور جماع اس کے معنی مجازی ہیں اور معنی حقیقی کو مراد لینا زیادہ بہتر ہے معنی مجازی کے مقابلے میں، اور امام ابو حنیفہؒ نے جماع کے معنی کو ترجیح دی ہے کیونکہ ملاست سے جماع مراد لینے کی شکل میں نص تمام صورتوں میں معمول بہ ہوگی اور تخصیص لازم نہیں آئے گی، یعنی جماع قصداً ہو یا سہواً، جائز ہو یا ناجائز، اپنی منکوحہ سے ہو یا محارم یا الحبیہ سے، ہر صورت میں نقض طہارت کا حکم ہوگا برخلاف مس بالید مراد لینے کے کہ اس شکل میں نص کے اندر کثیر صورتوں میں تخصیص لازم آئے گی اور نص تمام شکوک میں معمول بہ نہیں رہے گی مثلاً محارم یعنی ان عورتوں کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹے گا جن سے نکاح حرام ہے اور بہت چھوٹی بچی (غیر مشتبہۃ اور غیر مبراہقہ) کو چھونے سے بھی وضو نہیں ٹوٹے گا اور امام شافعیؒ کے دونوں میں سے صحیح قول یہی ہے کہ بہت چھوٹی بچی کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا، لہذا نص مذکور سے مس بالید مراد لینے کی شکل میں یہ نص محارم اور زیادہ چھوٹی بچی کو چھونے کے علاوہ کے ساتھ خاص ہو جائے گی۔ لہذا جب مس بالید مراد لینے کی شکل میں نص میں تخصیص لازم آتی ہے تو ملاست سے جماع کے معنی مراد لینا بہتر ہوگا لہذا مس بالید کی شکل میں طہارت بدستور باقی رہے گی اور نقض وضو کا حکم نہ ہوگا نیز احناف کے مسلک کی مؤید اور بھی بہت سی دلیلیں ہیں ۱۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یُقْبَلُ بَعْضَ نَسَائِهِ ثُمَّ یَخْرُجُ إِلَى الصَّلَاةِ وَلَا یَتَوَضَّأُ ۲۔ حضرت ابن عباسؓ جو ترجمان القرآن ہیں ان سے او لامستم النساء کے سلسلے میں منقول ہے کہ کس سے مراد جماع ہے ۳۔ ابن السکیتؒ نے اصلاح المنطق میں ذکر فرمایا ہے کہ کس جب النساء (عورت) کے ساتھ مل کر استعمال ہو تو اس سے مراد وہی ہوگی، رہا یہ اشکال کہ معنی حقیقی (مس بالید) مراد لینا مجازی معنی یعنی جماع مراد لینے سے بہتر ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ معنی حقیقی مراد لینے کی شکل میں نص میں تخصیص لازم آتی ہے اور تخصیص میں کلام کے بعض موجب پر ترک عمل لازم آتا ہے جس کے مقابلے میں مجازی بہتر ہے، اس لئے لامستم النساء سے جماع ہی مراد ہوگا نہ کہ مس بالید، ویتفرع الخ مسئلہ مذکورہ میں ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان جو اختلاف ہوا ہے اس سے احکام بھی مختلف فیہ ثابت ہوں گے یعنی اگر کوئی شخص وضو کرنے کے بعد مس مراۃ کر لے یعنی عورت کو ہاتھ سے چھو دے تو چونکہ ہمارے نزدیک مس بالید سے وضو نہیں ٹوٹتا اس لئے نماز اسی سابقہ وضو سے جائز ہے اور قرآن شریف چھوٹا بھی جائز ہے اور بلا کراہت دخول مسجد اور امامت کرنا بھی اسی وضو سے جائز ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک سابقہ وضو سے نہ قرآن چھوٹا درست ہوگا اور نہ ہی بلا کراہت دخول مسجد جائز ہوگا بلکہ کراہت کے ساتھ دخول مسجد کا جواز ہوگا اور نہ ہی سابقہ وضو سے امامت کرنا جائز ہوگا، نیز امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ وضو ٹوٹ گیا ہے لہذا پانی نہ ملنے کی شکل میں تیمم کرنا لازم ہوگا اسی طرح اگر دوران نماز عورت کو چھوٹا یا آجائے تو بھی پانی نہ ہونے کی صورت میں تیمم لازم ہوگا اور اثناء صلاۃ کی قید قید احترازی نہیں ہے، لہذا خارج صلاۃ بھی اگر عورت کو مس کرنا یا آجائے تو امام شافعیؒ کے نزدیک وضو ٹوٹ جائے گا اور اعادۃ نماز ضروری ہوگا اور ہمارے نزدیک چونکہ مس بالید سے وضو نہیں ٹوٹتا اس لئے تیمم کی بھی کوئی ضرورت نہ ہوگی اور اعادۃ صلوٰۃ بھی ضروری نہ ہوگا۔

**فائدہ:** اپنی عورت کو شہوت سے مس کیا ہو یا بغیر شہوت کے، فرج کو چھوا ہو یا دیگر اعضاء بدن کو، بغیر حائل کے چھوا ہو یا حائل کے ساتھ، اور اس کی مذی نہ نکلی ہو تو عامۃ العلماء کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹے گا اور امام مالکؒ کے نزدیک اگر مس بالمشہوۃ ہو اور عورت کبیرہ ہو، اجنبیہ ہو، تو یہ مس ناقض وضو ہوگا اور اگر مس بلا شہوت ہو یا عورت صغیرہ ہو یا محارم میں سے ہو تو وضو نہیں ٹوٹے گا، امام شافعیؒ کا بھی ایک قول یہی ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ وضو ٹوٹ جائے گا خواہ مس بشہوۃ ہو یا بلا شہوۃ خواہ عورت صغیرہ ہو یا کبیرہ، محرّمہ ہو یا اجنبیہ، پس شرط یہ ہے کہ بلا حائل ہو۔

**نوٹ:** جس کو چھوا ہے یعنی مَلَمَسَہ تو اس کا وضو ہمارے نزدیک نہیں ٹوٹتا اور امام شافعیؒ کے اس میں دو قول ہیں۔

وَمِنْهَا : أَنَّ النَّصَّ إِذَا قُرِئَ بِقِرَائَتَيْنِ أَوْ رُويَ بِرَوَاتَيْنِ كَانَ الْعَمَلُ بِهِ عَلَى وَجْهِ يَكُونُ عَمَلًا بِاللَّوْجَهَيْنِ أَوَّلَى ، مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى : وَأَرْجُلُكُمْ قُرِئَ بِالنَّصْبِ عَطْفًا عَلَى الْمَغْسُولِ ، وَبِالْخَفْضِ عَطْفًا عَلَى الْمَمْسُوحِ ، فَحُمِلَتْ قِرَاءَةُ الْخَفْضِ عَلَى حَالَةِ التَّخْفُفِ وَقِرَاءَةُ النَّصْبِ عَلَى حَالَةِ عَدَمِ التَّخْفُفِ ، وَبِاعْتِبَارِ هَذَا الْمَعْنَى قَالَ الْبَعْضُ جَوَازُ الْمَسْحِ ثَبَتَ بِالْكِتَابِ .

### ترجمہ

اور ان طریقوں میں سے (ایک طریقہ) یہ ہے کہ نص کو جب دو قراتوں کے ساتھ پڑھایا گیا ہو یا نص کو مثلاً حدیث کو دو روایتوں کے ساتھ روایت کیا گیا ہو تو نص کے اوپر اس طریقہ سے عمل کرنا جس سے دونوں وجہوں (دونوں قراتوں اور دونوں روایتوں) پر عمل ہو جائے بہتر ہے، اس کی مثال (یعنی اس نص کی جس کو دو قراتوں کے ساتھ پڑھا گیا ہو) اللہ تعالیٰ شانہ کے قول وارجلکم میں ہے کہ وہ مغسول (یعنی وجوہکم وایدیکم) پر عطف کرنے کی وجہ سے نصب کے ساتھ پڑھا گیا ہے اور ممسوح (یعنی رؤسکم) پر عطف کرنے کی وجہ سے خفص یعنی جر کے ساتھ پڑھا گیا ہے، تو جردالی قرات کو تخفیف یعنی موزہ پہنے ہوئے ہونگی حالت پر اور نصب والی قرات کو موزہ نہ پہنے ہوئے ہونے کی حالت پر محمول کیا گیا ہے و باعتبار الخ اور اسی معنی (کہ جر کی قرات موزہ پہنے ہوئے ہونے کی حالت پر محمول ہے) کا اعتبار کرتے ہوئے بعض حضرات نے فرمایا کہ مسح کا جواز کتاب اللہ سے ثابت ہے۔

**تشریح:** نصوص کی مراد کو پہچاننے کے طریقوں میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ اگر کوئی آیت دو قراتوں سے پڑھی گئی ہو یا کوئی حدیث دو طرح سے روایت کی گئی ہو تو اس آیت اور حدیث پر اس طرح عمل کیا جائے کہ دونوں وجہوں پر عمل ہو جائے اور یہ ہی بہتر ہے اس کی مثال قرآن کی یہ آیت ہے يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ . ”اے ایمان والو! جب تم نماز کو اٹھنے لگو تو اپنے چہروں کو دھوؤ اور اپنے ہاتھوں کو بھی کہنیوں سمیت اور اپنے سروں پر ہاتھ پھیرو اور اپنے پیروں کو بھی ٹخنوں سمیت“ اس آیت میں لفظ ارجلکم میں دو قراتیں وارد ہوئی ہیں ارجلکم لام کے فتح



کے ساتھ اور ار جلیکم لام کے کسرہ کے ساتھ، فتح والی شکل میں عطف ہوگا وجوہکم وابدیکم پر جو اغسلوا کے مفعول نہ ہیں اور حالت نصی میں ہیں اور اس شکل میں چونکہ عضو مغسول پر عطف ہے تو اس قرأت کا تقاضا یہ ہے کہ تمام احوال میں غسلِ رجليں واجب ہو یعنی آدمی موزے پہنے ہوئے ہو یا نہ ہو دونوں حالتوں میں پیروں کا دھونا واجب ہونا چاہئے، اور جروالی شکل میں عطف ہوگا رؤسکم مجرور پر اور وہ عضو ممسوح ہے لہذا اس قرأت کا تقاضا یہ ہے کہ بہر دو صورت یعنی موزے پہنے ہوئے ہو یا نہ ہو پیروں پر (موزوں پر) مسح کرنا واجب ہونا چاہیے تو آیت کے ایسے معنی مراد لئے جائیں جس سے نصب والی قرأت پر بھی عمل ہو جائے اور جروالی قرأت پر بھی عمل ہو جائے اور اس کی صورت یہ ہوگی کہ نصب والی قرأت اس حالت پر محمول ہو جب آدمی موزے نہ پہنے ہوئے ہو لہذا اس صورت میں وضو میں پیروں کا دھونا ضروری ہے اور جروالی قرأت محمول ہوگی اس حالت پر جبکہ آدمی موزے پہنے ہوئے ہو لہذا اب وضو میں موزوں پر مسح کرنا کافی ہوگا اسی بناء پر بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ مسح علی الخفین کا جواز قرآن سے ہے (یعنی جروالی قرأت کے مطابق) مگر چونکہ جروالی شکل میں اور بھی احتمالات ہیں مثلاً جروار کی وجہ سے جردید یا گیا ہو یعنی ار جلیکم کو رؤسکم کے قرب اور پڑوس کی وجہ سے جردید یا گیا ہو یا مسح بول کر غسلِ رجل ہی مراد ہو اور غسل کو بوجہ صحبت و قرب مسح کہہ دیا ہو کیونکہ و امسحوا برؤسکم میں سر کے مسح کے ذکر کے بعد پیروں کا تذکرہ ہے جیسے و جزاء سینه سینه میں جزاء سیدہ کو بوجہ مشاکلت سیدہ کہہ دیا گیا ہے حالانکہ بدلہ لینا سیدہ میں داخل نہیں ہے تو اکثر حضرات کی رائے یہ ہے کہ مسح علی الخفین کا ثبوت حدیث سے ہے اور حدیث یہ ہے رَوَى عَنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَمْسَحُ الْمَقِيمُ عَلَى الْخَفَيْنِ يَوْمًا وَلَيْلَةً وَالْمَسَافِرُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَلَيَالِيهَا وَهَذَا حَدِيثٌ مشہورٌ رافضیوں کے نزدیک مسح علی الخفین جائز نہیں ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک مسافر کے لئے جائز ہے نہ کہ مقیم کے لئے، مصنفؒ کی عبارت کی تشریح تو مکمل ہوئی، اب اختیاری مطالعہ میں ایسے نحوی و فقہی مسائل کو پیش کیا گیا ہے جو طلباء کے لئے دلچسپی کی چیز ہے۔

### اختیاری مطالعہ

۱۔ معترض یہ اعتراض کر سکتا ہے کہ جروالی قرأت سے بھی مسح ثابت نہیں ہوتا کیونکہ یہاں مسح کی غایت الی الکعبین بیان کی گئی ہے جبکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے کہ مسح کعبین تک کیا جائے بلکہ ہاتھ کی تین انگلیوں کے بقدر مسح کرنا کافی ہے، لہذا ار جلیکم میں جروالی قرأت کے مطابق جروار کا آنا جروار کی وجہ سے ہے نہ کہ رؤسکم پر عطف کی وجہ سے کہ مسح کا وجوب ثابت ہو جائے لہذا عطف وجوہکم پر ہی ہے اور ار جلیکم پر جروار کا آنا جروار کی وجہ سے ہے یعنی پڑوس کی وجہ سے جروار کا آنا جیسے من ملک ذا رحم محرم منہ عطف علیہ میں محرم ذا رحم کی صفت ہے تو صفت اپنے موصوف کی طرح حالت نصی میں آتی چاہئے تھی مگر محرم کے اوپر جواس کے پڑوسی یعنی رحم کی وجہ سے ہے، لہذا اس اشکال کی روشنی میں دونوں قرأتوں کے مطابق غسل ہی ثابت ہوا نہ کہ مسح تو اس موقع پر مصنفؒ کا اس مثال کو پیش کرنا صحیح نہ ہوا۔

۲۔ الی الکعبین مسح کی حد اور غایت نہیں ہے کہ باعث اشکال ہو بلکہ محل مسح کی غایت ہے لہذا جروالی قرأت پر جروار کا آنا عطف کی وجہ سے ہے اور مسح مراد ہے۔ ۳۔ معترض یہ اعتراض کرنا چاہتا ہے کہ نصب والی قرأت میں بھی غسلِ رجل

ثابت نہیں ہوتا بلکہ مسح ہی ثابت ہوتا ہے کیونکہ اگر ارجلکم کا عطف وجوہکم وایدیکم پر کیا جائے تو فصل بالا جنبی لازم آئے گا یعنی وامسحوا بروسکم کا فصل لازم آئے گا لہذا ارجلکم کا منصوب ہونا عضو مغسول پر عطف کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ بروسکم میں لفظ روسکم کے محل پر عطف ہے اور روسکم محل مغسول بہ ہونے کی وجہ سے منصوب ہے، لہذا دونوں قرأتوں کے مطابق مسح کا ثبوت ہوانہ کہ غسل کا، چنانچہ مصنف کا اس موقع پر یہ مثال پیش کرنا صحیح نہ ہوا۔

**جواب** فصل بالا جنبی اگر کسی نکتہ کی غرض سے ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے اور یہاں ایسا ہی ہے کیونکہ درمیان میں وامسحوا بروسکم کا فصل محل مسح اور ترتیب کو بیان کرنے کے لئے ہے یعنی ترتیب فی الذکر لانی العمل، لہذا وارجلکم پر نصب آنا اس کے عضو مغسول پر عطف ہونے کی بناء پر ہے۔

**جواب** معترض یہ کہتا ہے کہ جروالی قرأت کے ہو جب پیروں پر مسح کا ثبوت ہوگا حالانکہ مسح موزہ پر ہوتا ہے نہ کہ پیروں پر۔ پیر اور موزہ میں چونکہ شدت اتصال ہے اس لئے مجازاً رجل بول کر موزہ مراد ہے جیسے اگر کوئی شخص بادشاہ کے موزہ کو چومے تو یہ کہا جاتا ہے کہ اس نے بادشاہ کے قدم چومے ہیں۔ مع معترض یہ کہتا ہے کہ جروالی قرأت اس بات کی مقتضی ہے کہ مسح رجل واجب ہونہ کہ صرف جائز کیونکہ وامسحوا صیغہ امر ہے جو وجوب کے لئے آتا ہے۔

**جواب** جب کسی شخص نے پیر دھونے کے بدلہ میں مسح کر لیا تو یہ مسح واجب کی جانب سے ہی ادا کیا گیا ہے (کیونکہ پیروں کا دھونا واجب یعنی فرض ہی تھا)

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى حَتَّى يَطْهَرْنَ قُرْئَ بِالتَّشْدِيدِ وَالتَّخْفِيفِ فَيَعْمَلُ بِقِرَاءَةِ التَّخْفِيفِ فِيمَا إِذَا كَانَ أَيَّامُهَا عَشْرَةً ، وَبِقِرَاءَةِ التَّشْدِيدِ فِيمَا إِذَا كَانَ أَيَّامُهَا دُونَ الْعَشْرَةِ .

### ترجمہ

اور ایسے ہی (یعنی قول باری تعالیٰ وارجلکم کی طرح) اللہ تعالیٰ کا قول حَتَّى يَطْهَرْنَ ہے یہ تشدید اور تخفیف کے ساتھ پڑھا گیا ہے پس تخفیف کی قرأت پر اس صورت میں عمل کیا جائے گا جبکہ حائضہ عورت کے ایام حیض دس یوم ہوں اور تشدید کی قرأت پر اس صورت میں عمل کیا جائے گا جبکہ حائضہ عورت کے ایام حیض دس یوم سے کم ہوں۔

**تشریح:** اس سے ما قبل مصنف نے نص کی مراد کو پہچاننے کا دوسرا طریقہ بیان کیا تھا اور اس کی ایک مثال بھی بیان کی تھی یعنی وارجلکم الی الکعبین اب مصنف اسی طریقہ کی دوسری مثال بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ اسی طرح اللہ کا قول یَسْلُوْنَكَ عَنْ الْمَحِيضِ الی حَتَّى يَطْهَرْنَ کے اندر لفظ یَطْهَرْنَ کی دو طرح سے قرأت کی گئی ہے ۱۔ ط، اور ھ کی تشدید کے ساتھ اور ھ کے فتح کے ساتھ باب تَفْعَل سے اور تاتَفَعَّل کو فاء کلمہ یعنی طاء سے بدل دیا گیا ہے، کیونکہ قاعدہ ہے جب باب تَفْعَل و تَفَاعَل کا فاء کلمہ ان حروف میں سے ہو، ث، ج، د، ذ، ز، س، ش، ص، ض، ط، ظ، تو جائز ہے کہ تَفْعَل و تَفَاعَل کی تاء کو فاء کلمہ سے بدل کر ادغام کر دیں اور باب اَفْعَل و اَفَاعَل اسی قاعدہ سے بنے ہیں، دیکھئے علم الصیغہ لہذا یَنْطَهَرْنَ سے یَطْطَهَرْنَ ہو گیا پھر دو طاء جمع ہونے کی وجہ سے اول کا ثانی میں ادغام کر دیا گیا۔ ۲۔ تخفیف ہاء کے ساتھ یعنی یَطْهَرْنَ باب نصر، کرم اور تشدید والی قرأت طہارت میں کمال اور مبالغہ کو چاہتی

ہے کیونکہ کبھی تشدید بغرض مبالغہ بڑھائی جاتی ہے جیسے کَنَانَهُمْ خُشِبَ مُسْنَدَةً کے اندر مُسْنَدَةً کی تشدید بغرض مبالغہ بڑھائی گئی ہے ورنہ مُسْنَدَةً ہونا چاہیے مشتق مِنَ الْإِسْنَادِ بلب افعال ایک اور سہارا لگانا، تو اس قرأت کا مقضیٰ یہ ہے کہ عورتوں سے جدا رہو اور ان کے قریب نہ جاؤ حتیٰ کہ وہ عورتیں کمال طہارت حاصل کر لیں اور کمال طہارت حاصل ہوگی بعد انقطاع خون غسل کرنے سے خواہ دس دن میں حیض کا خون بند ہوا ہو یا دس دن سے کم میں، اور تخفیف والی قرأت کا مقضیٰ یہ ہے کہ عورتوں کے قریب نہ جاؤ جب تک کہ عورت نفس پاکی حاصل نہ کر لے یعنی جب تک خون بند نہ ہو جائے خواہ دس دن میں خون بند ہو یا دس دن سے کم میں اور وہ غسل کرے یا نہ کرے۔

اور ان دونوں قرأتوں میں تعارض ہے کیونکہ تشدید والی قرأت تقاضا کرتی ہے کہ غسل سے پہلے عورت سے قرب یعنی جماع حلال نہ ہو خواہ خون دس دن میں بند ہوا ہو یا اس سے کم میں، اور تخفیف والی قرأت تقاضا کرتی ہے کہ خون بند ہونے کے بعد عورت سے قرب یعنی جماع حلال ہو جائے خواہ دس دن میں خون بند ہوا ہو یا دس دن سے کم میں۔

اور خواہ عورت نے غسل کیا ہو یا نہ کیا ہو کیونکہ انقطاع خون سے نفس پاکی حاصل ہوگئی ہے، لہذا ایسی کوئی شکل ہونی چاہیے کہ دونوں قرأتوں پر عمل ہو جائے اور اس کی صورت یہ ہے کہ تشدید والی قرأت پر اس شکل میں عمل کیا جائے گا جبکہ حیض کا انقطاع دس دن سے کم میں ہو، لہذا تشدید کا جو مقضیٰ ہے یعنی طہارت کا کامل ہونا تو کمال طہارت غسل سے حاصل ہوگی، لہذا اس قرأت کے مطابق مطلب یہ ہوگا کہ جب عورت کا خون دس ایام سے کم میں منقطع ہو جائے تو جواز صحبت کے لئے کمال طہارت یعنی عورت کا غسل کرنا ضروری ہے، غسل کے بعد صحبت کی اجازت ہوگی اور تخفیف والی قرأت پر اس شکل میں عمل کیا جائے گا جبکہ حیض کا انقطاع پورے دس دن میں ہو، اب چونکہ حیض کے عود کرنے کا بھی احتمال نہیں ہے کیونکہ حیض دس دن سے زائد نہیں آتا تو اس شکل میں طہارت کے اندر غسل کے ذریعہ تاکید اور مبالغہ کی بھی ضرورت نہیں ہے اور نفس طہارت بھی حاصل ہوگئی ہے لہذا جب عورت کا خون پورے دس دن میں بند ہوا ہو تو جواز صحبت کے لئے عورت کا غسل کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ غسل سے پہلے بھی اس سے صحبت کرنا جائز ہے، برخلاف پہلی شکل کے کہ اگر حیض کا خون دس دن سے کم میں بند ہو گیا ہو تو چونکہ خون کے عود کرنے کا احتمال باقی ہے تو اس میں کمال اور مبالغہ اور جانب انقطاع کو خون کے دوبارہ عود کرنے کے احتمال پر ترجیح غسل کے ذریعہ ہوگی۔

وَعَلَىٰ هَذَا قَالَ أَصْحَابُنَا إِذَا انْقَطَعَ دَمُ الْحَيْضِ لِأَقْلَ مِنْ عَشْرَةِ أَيَّامٍ لَمْ يَحْزَ وَطِئُ الْحَائِضِ حَتَّى تَغْتَسِلَ لِأَنَّ كَمَالَ الطَّهَارَةِ يَنْبَغِي بِالْاِغْتِسَالِ، وَلَوْ انْقَطَعَ دَمُهَا لِعَشْرَةِ أَيَّامٍ جَازَ وَطِئُهَا قَبْلَ الْغُسْلِ لِأَنَّ مَطْلُقَ الطَّهَارَةِ ثَبَتَ بِانْقِطَاعِ الدَّمِ، وَلِهَذَا قُلْنَا إِذَا انْقَطَعَ دَمُ الْحَيْضِ لِعَشْرَةِ أَيَّامٍ فِي آخِرِ وَقْتِ الصَّلَاةِ تَلَزَمَ مِنْهَا فَرِيضَةُ الْوَقْتِ وَإِنْ لَمْ يَبْقَ مِنَ الْوَقْتِ مِقْدَارُ مَا تَغْتَسِلُ فِيهِ، وَلَوْ انْقَطَعَ دَمُهَا لِأَقْلَ مِنْ عَشْرَةِ أَيَّامٍ فِي آخِرِ وَقْتِ الصَّلَاةِ إِنَّ بَقِيَ مِنَ الْوَقْتِ مِقْدَارُ مَا تَغْتَسِلُ فِيهِ وَتَحَرَّمَ لِلصَّلَاةِ لَزِمَتْهَا الْفَرِيضَةُ وَالْأَفْلَا.

## ترجمہ

اور اسی بناء پر (کہ تشدید والی قرأت اس صورت پر محمول ہے جبکہ ایام حیض دس دن سے کم ہوں اور تخفیف والی قرأت اس صورت پر محمول ہے جبکہ ایام حیض پورے دس یوم ہوں) ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ جب حیض کا خون دس ایام سے کم میں بند ہو جائے تو حائضہ عورت سے وطی جائز نہیں یہاں تک کہ وہ غسل کر لے کیونکہ کمال طہارت غسل کرنے سے ثابت ہوگا اور اگر حیض کا خون دس دن میں منقطع ہوا ہے تو غسل سے پہلے اس حائضہ سے وطی جائز ہے کیونکہ مطلق طہارت خون منقطع ہونے سے ثابت ہوگئی ہے اور اسی وجہ سے (کہ مطلق طہارت انقطاع دم سے حاصل ہو جاتی ہے) ہم نے کہا کہ جب حیض کا خون دس دن میں نماز کے آخری وقت میں منقطع ہوا ہو تو اس حائضہ کو فریضہ وقت (موجودہ و قہیہ نماز) لازم ہوگا، اگرچہ وقت سے اتنی مقدار باقی نہ بچے کہ جس میں وہ حائضہ غسل کر سکے، اور اگر اس کا خون دس دن سے کم میں نماز کے آخری وقت میں بند ہوا ہو تو اگر وقت سے اتنی مقدار باقی ہے جس میں وہ غسل کر سکے اور نماز کے لئے تحریمہ کہہ سکے تو اس عورت کو فریضہ (وقہیہ نماز) لازم ہوگا ورنہ نہیں۔

**تشریح:** وَعَلَىٰ هَذَا قَالَ الْخَائِضُ عَلَىٰ هَذَا الْحَمْلِ الْمَذْكُورِ عَلَىٰ الْحَالَتَيْنِ أَيْ قِرَاءَةِ التَّخْفِيفِ مَحْمُولًا عَلَىٰ الْعَشْرَةِ وَقِرَاءَةِ التَّشْدِيدِ مَحْمُولًا عَلَىٰ مَا دُونَ الْعَشْرَةِ.

حتیٰ یطہرن کے سلسلہ میں آپ نے پڑھ لیا ہے کہ تشدید والی قرأت محمول ہے جبکہ خون دس دن سے کم میں بند ہوا ہو اور تخفیف والی قرأت محمول ہے جبکہ خون پورے دس دن میں بند ہوا ہو لہذا اگر خون دس دن سے کم میں ہی بند ہو گیا ہے تو عورت کے غسل کرنے سے پہلے اس سے وطی کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ خون کے عود کرنے کا احتمال ہے تو کمال طہارت غسل کے ذریعہ حاصل ہوگا اور غسل سے جانب انقطاع خون مؤکد اور رائج ہو جائے گی لہذا غسل کے بعد جماع جائز ہوگا نہ کہ غسل سے پہلے، اور اگر خون کا انقطاع پورے دس دن میں ہوا ہے تو غسل سے پہلے ہی وطی جائز ہے کیونکہ مطلق طہارت حاصل ہوگئی ہے جو کہ تخفیف والی قرأت کا مقتضی ہے اور خون کے عود کرنے کا بھی احتمال نہیں ہے کیونکہ حیض کی اکثر مدت احناف کے نزدیک دس یوم ہیں اور وہ مکمل ہو چکے، لہذا اس شکل میں وطی کے لئے غسل ضروری نہیں ہے نیز وطی پر جس مانع کی وجہ سے پابندی تھی وہ مانع بھی زائل ہو گیا یعنی حیض اسی وجہ سے اگر نماز کے آخر وقت میں دس رات دن مکمل ہو کر خون بند ہوا ہو تو چونکہ مطلق طہارت حاصل ہوگئی ہے لہذا اس عورت پر اس وقت کی نماز فرض ہوگئی خواہ اتنا وقت باقی نہ ہو جس میں یہ عورت غسل کر سکے بس اتنا وقت باقی ہو کہ وہ عورت ایک دفعہ اللہ اکبر کہہ سکتی ہو کیونکہ جس مانع کی وجہ سے اس عورت سے نماز ساقط ہوئی تھی وہ مانع جاتا رہا اور وقت چونکہ ذمہ میں فریضہ واجب ہونے کا سبب ہے اور اس عورت نے حیض سے پاک ہو کر وقت کا ایک جز پالیا ہے لہذا نفس الوجوب ثابت ہو گیا پس عورت کو چاہیے کہ اس نماز کو قضاء پڑھ لے، کما قوہ تم من قبل ان الوقت سبب لنفس الوجوب اور اگر دس دن سے کم میں خون بند ہوا ہو اور نماز کا آخری وقت چل رہا ہو تو اگر اتنا وقت باقی ہے کہ جلدی سے غسل کر کے تکبیر تحریمہ کہہ سکتی ہے تو اس وقت کی نماز

اس کے ذمہ واجب ہوگی کیونکہ غسل کے بعد پاک ہونے کی حالت میں اس نے وقت کا ایک جز پایا جس کی وجہ سے نفس وجوب ثابت ہو گیا اور اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ چونکہ نماز پڑھنے کے لئے تو وقت درکار ہے حالانکہ مکمل نماز کی ادائیگی کے لئے وقت باقی ہی نہیں ہے تو کیونکہ یہ عورت نماز پڑھنے کی مکلف ہوگی تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے اللہ تعالیٰ وقت کو کھینچ کر لمبا کر دے جیسے (بعض علماء کی رائے کے مطابق) حضرت سلیمانؑ کے لئے کر دیا تھا، لہذا وجہ قدرت متوہمہ کے نماز اس کے ذمہ فرض ہوگی بالفاظ دیگر قدرت متوہمہ کا وجوب ادا کے لئے اعتبار کیا گیا ہے نہ کہ اداء کے لئے یعنی اداء صلوٰۃ کے لئے تو واقعی حقیقی قدرت کا ہونا ضروری ہے مگر ذمہ میں نماز واجب ہونے کے لئے امکان قدرت کافی ہے، اسی بناء پر اس نے اگر جلدی سے غسل کر کے نیت باندھ لی کہ اتنے میں اس نماز کا وقت ختم ہو گیا تو کوئی حرج نہیں ہے وہ عورت اپنی نماز کو مکمل کر لے بشرطیکہ نماز فجر نہ ہو کیونکہ اگر بعد تکبیر تحریمہ کے سورج نکل گیا تو اب اس نماز کی قضاء کرنا ضروری ہوگا۔ (بہشتی زیور)

اور اگر عورت کو اتنا وقت مل گیا تھا کہ وہ غسل کر کے تکبیر تحریمہ کہہ کر نماز کی نیت باندھ سکتی تھی مگر اس عورت نے سستی اور کاہلی میں وہ وقت یونہی بیکار گزار دیا تب بھی نماز اس پر فرض ہو گئی اور اگر بالکل آخری وقت میں حیض بند ہوا کہ غسل اور تکبیر کے بقدر وقت باقی نہیں ہے تو اس پر وہ نماز فرض نہیں ہوگی کیونکہ غسل سے پہلے اور غسل کے بقدر وقت میں وہ ناپاک ہے کیونکہ تشدید والی قرأت کے بموجب بعد غسل کے پاک ہوگی اور غسل کے بعد بقدر تحریمہ اس نے وقت پایا ہی نہیں کہ نفس وجوب ثابت ہو لہذا نماز معاف ہے۔

**نوٹ:** غسل کی مقدار سے اتنا وقت مراد ہے جس میں غسل کے فرائض ادا کئے جاسکیں پورے اہتمام کے ساتھ باضابطہ صابون وغیرہ لگا کر غسل کرنا مراد نہیں ہوگا۔

ثُمَّ نَذْكُرُ طُرُقًا مِنَ التَّمَسُّكَاتِ الضَّعِيفَةِ لِيَكُونَ ذَلِكَ تَنْبِيْهًُا عَلَى مَوَاضِعِ الْخَلَلِ فِي هَذَا النَّوعِ، مِنْهَا أَنَّ التَّمَسُّكَ بِمَارُوِيٍّ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَاءَ فَلَمْ يَتَوَضَّأْ لِإِنْبَاتِ أَنَّ الْقِيَّ غَيْرُ نَاقِضٍ ضَعِيفٌ لِأَنَّ الْاَثَرَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْقِيَّ لَا يُوجِبُ الْوُضُوءَ فِي الْحَالِ وَلَا خِلَافَ فِيهِ وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِي كَوْنِهِ نَاقِضًا.

### ترجمہ

پھر ہم تمسکاتِ ضعیفہ کے چند طریقوں کو بیان کر رہے ہیں (یعنی چند ایسے طریقے جن سے استدلال کرنا حنفیہ کے نزدیک ضعیف ہے) تاکہ یہ (ذکر طرق) اس نوع (طریقہ تمسک) کے خلل اور کمزوری کے مواقع پر تنبیہ ہو جائے منها الخ ان تمسکاتِ ضعیفہ کے طریقوں میں سے ایک یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی حدیث انہ قاء فلم يتوضأ (کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قی فرمائی اور وضو نہیں فرمایا) سے اس بات کو ثابت کرنے کے لئے استدلال کرنا

کہ قئی ناقض وضو نہیں ہے ضعیف ہے اس لئے کہ اثر یعنی حدیث مذکور اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قئی فی الحال (یعنی قئی کے فوراً بعد) وضو کو واجب نہیں کرتی اور اس میں (قئی کے فوراً بعد وضو واجب نہ ہونے میں) کوئی اختلاف نہیں ہے بس اختلاف تو قئی کے ناقض وضو ہونے میں ہے۔

**تشریح:** یہاں سے مصنف "نصوص کی مراد کو پہچاننے کے ان طریقوں کو بیان کر رہے ہیں جن سے حنفیہ کے نزدیک تمسک اور استدلال کرنا ضعیف ہے تاکہ پتہ چل جائے اور تنبیہ ہو جائے کہ استدلال کے ان طریقوں میں کس جگہ خلل اور نقص واقع ہوا ہے، منجملہ ان کے ایک یہ ہے کہ حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے **أَنَّهُ قَاءَ فَلَمْ يَتَوَضَّأْ** اس حدیث سے امام شافعیؒ یہ استدلال کرتے ہیں کہ قئی ناقض وضو نہیں ہے کیونکہ اگر قئی ناقض وضو ہوتی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم قئی کرنے کے بعد وضو فرماتے، مصنف فرماتے ہیں کہ قئی کے غیر ناقض وضو ہونے پر اس حدیث سے استدلال کرنا ضعیف ہے کیونکہ اس حدیث فعلی سے فقط اتنا معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قئی کرنے کے فوراً بعد وضو نہیں کیا اور یہ اس لئے معلوم ہوا کیونکہ یہ فاتعقب مع الوصل کے لئے ہے جس سے فقط اتنا معلوم ہوا کہ قئی کے فوراً بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو نہیں کیا لہذا یہ اثر صرف اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ قئی فی الحال وضو کو واجب نہیں کرتا، اور قئی کرنے کے فوراً بعد وضو واجب نہ ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے اختلاف تو قئی کے ناقض وضو ہونے میں ہے لہذا ممکن ہے کہ اس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا نماز وغیرہ پڑھنے کا کوئی ارادہ نہ ہو اس لئے قئی کے فوراً بعد وضو نہ فرمایا ہو، اور جب نماز پڑھنے کا ارادہ کیا ہو تو وضو بھی کر لیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے قئی منہ بھر کے نہ ہوئی ہو اور جو قئی منہ بھر نہ ہو وہ ناقض وضو نہیں ہوتی تو جب تک مد مقابل یہ ثابت نہ کر دے کہ حضورؐ نے قئی کرنے کے بعد بلا وضو نماز پڑھی ہے تو قئی کا غیر ناقض وضو ہونا ثابت نہ ہوگا لہذا حدیث مذکور سے قئی کے غیر ناقض وضو ہونے کو ثابت کرنے کے لئے دلیل پکڑنا ضعیف ہے، جبکہ دوسری احادیث سے قئی کا ناقض وضو ہونا ثابت ہے عن عائشة عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انه قال **مَنْ قَاءَ أَوْ رَعَفَ فِي صَلَاتِهِ فَلْيَنْصَرِفْ وَلْيَتَوَضَّأْ وَلْيَبْنِ عَلَى صَلَاتِهِ مَا لَمْ يَتَكَلَّمْ** (اخرجہ ابن ماجہ، بدائع ص ۱۱۹، ج ۱)

وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ لِإِثْبَاتِ فَسَادِ الْمَاءِ بِمَوْتِ الذُّبَابِ  
ضَعِيفٌ لِأَنَّ النَّصَّ يُثَبِّتُ حُرْمَةَ الْمَيْتَةِ وَلَا خِلَافَ فِيهِ وَأَنَّمَا الْخِلَافُ فِي فَسَادِ الْمَاءِ .

### ترجمہ

اور ایسے ہی (یعنی تمسک سابق کی طرح) اللہ تعالیٰ کے قول حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ (تمہارے اوپر مردار جانور حرام کئے گئے ہیں یعنی جو واجب الذبح ہونے کے باوجود بلا ذبح مرجائیں) سے کبھی کے (پانی میں) مرنے سے پانی کے نجس ہونے کو ثابت کرنے کے لئے استدلال کرنا ضعیف ہے اس لئے کہ نص (آیت مذکورہ) مردار کی حرمت کو

ثابت کرتی ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے بس اختلاف تو پانی کے ناپاک ہونے میں ہے۔

**تشریح:** یہاں سے مصنف پہلی مثال کی طرح تمسکات ضعیفہ کی دوسری مثال بیان فرما رہے ہیں چنانچہ ملاحظہ ہو، اللہ تعالیٰ کے قول حرمت علیکم المیتۃ کی روشنی میں بعض شوافع فرماتے ہیں کہ مردہ مکھی اگر قلیل پانی میں گر جائے تو پانی ناپاک ہو جائے گا اور استدلال بایں طور کرتے ہیں کہ نص سے یعنی حرمت علیکم المیتۃ سے مردار کا حرام ہونا ثابت ہے اور مکھی بھی میتہ بن جانے یعنی مرنے کے بعد حرام ہے اور جس چیز کا حرام ہونا احترام و اکرام کی بناء پر نہ ہو تو وہ نجس ہوتی ہے لہذا مردہ مکھی نجس ہے اور نجس چیز ماء قلیل میں گر جائے تو اس کو بھی نجس بنا دے گی لہذا دعویٰ ثابت ہو گیا کہ مردہ مکھی کے پانی میں گر جانے سے پانی ناپاک ہو جائے گا مگر مصنف فرماتے ہیں کہ مکھی کے پانی میں مر جانے سے پانی کے ناپاک ہونے کو ثابت کرنے کے لئے اس آیت سے دلیل پکڑنا ضعیف ہے کیونکہ نص سے تو اتنا ثابت ہے کہ مردار حرام ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اختلاف تو پانی کے ناپاک ہونے میں ہے، چنانچہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ پانی ناپاک ہو جائے گا مگر امام صاحب کے نزدیک پانی ناپاک نہیں ہوگا اور شوافع کو استدلال میں خلل یہاں سے پیدا ہوا کہ شوافع نے علی الاطلاق یہ کہہ دیا کہ جس چیز کا حرام ہونا اکرام و احترام کی بناء پر نہ ہو تو وہ نجس ہے حالانکہ حرام شئی کے نجس ہونے کے لئے بس اتنا ہی کافی نہیں ہے جتنا کہ امام شافعی نے ذکر کیا ہے بلکہ ضروری ہے کہ اس کے بدن میں دم سائل یعنی بہنے والا خون بھی ہو جس کو شرعی طریقے سے ذبح کر کے نہ نکالا گیا ہو لہذا جس مردار میں سرے سے ہی خون نہ ہو تو وہ نجس بھی نہ ہوگا لہذا مردار مکھی حرام ہے مگر نجس نہیں ہے اور نہ اس کے پانی میں گرنے سے پانی نجس ہوگا بلکہ علی حالہ باقی رہے گا۔ (عندنا)

معلوم ہوا کہ ہر حرام شئی کا نجس ہونا ضروری نہیں ہے مثلاً مٹی کو کھانا حرام ہے مگر مٹی نجس نہیں ہے بلکہ تیمم کے اندر مٹی کے ذریعہ پاکی حاصل کی جاتی ہے۔

وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ حُتْبِي ثُمَّ أَفْرُصِيهِ ثُمَّ اغْسِلِيهِ بِالْمَاءِ لِإِثْبَاتِ أَنَّ الْخَلَ لَا يُزِيلُ النَّجِسَ ضَعِيفٌ لِأَنَّ الْخَبَرَ يَقْتَضِي وَجُوبَ غَسْلِ الدَّمِ بِالْمَاءِ فَيَقْتَضِي بِحَالِ وَجُودِ الدَّمِ عَلَى الْمَحَلِّ وَلَا خِلَافَ فِيهِ وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِي طَهَارَةِ الْمَحَلِّ بَعْدَ زَوَالِ الدَّمِ بِالْخَلِّ.

### ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی تمسک سابق کی طرح) حضور ﷺ کے قول حُتْبِي ثُمَّ أَفْرُصِيهِ ثُمَّ اغْسِلِيهِ بِالْمَاءِ سے اس بات کو ثابت کرنے کے لئے استدلال کرنا کہ سر کہ نجاست کو زائل نہیں کرتا ضعیف ہے، اس لئے کہ حدیث پانی سے خون کے دھونے کے واجب ہونے کا تقاضا کرتی ہے تو وہ (وجوب غسل الدَّمِ بِالْمَاءِ) محل یعنی کپڑا وغیرہ پر خون کے موجود ہونے کی حالت کے ساتھ مقید رہے گا اور اس میں کوئی اختلاف نہیں بس اختلاف تو سر کہ کے ذریعہ خون زائل ہونے کے

بعد محل کے پاک ہونے میں ہے۔

**تشریح:** وكذلك التمسك بقوله صلى الله عليه وسلم حُتِيَهُ الخ (تمسكات ضعیفہ کی تیسری مثال) حَتَّ يَحُثُّ (ن) بمعنی رگڑنا، أَقْرَصِيهِ (ن) کھرچنا، نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ کو حکم فرمایا کہ کپڑے پر جب دم حیض لگ جائے تو پہلے اس کو رگڑ دو (خواہ لکڑی سے یا پتھر وغیرہ سے) پھر ناخن سے کھرچ دو پھر پانی سے دھو ڈالو، اس حدیث کی روشنی میں امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کوئی ناپاک کپڑا سرکہ کے ذریعہ دھلنے سے پاک نہ ہوگا، امام شافعیؒ حدیث مذکور سے بایں طور استدلال کرتے ہیں کہ اس حدیث شریف میں چونکہ پانی سے دھونے کا حکم ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ غیر پانی مثلاً سرکہ اور دیگر بہنے والی چیزوں سے اگر کپڑے کو صاف کیا جائے تو کپڑا پاک نہ ہوگا اور غیر پانی سے شرعاً نجاست کا زائل کرنا معتبر نہ ہوگا، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے یہ ثابت کرنا کہ سرکہ نجاست کو زائل نہیں کر سکتا ضعیف ہے، کیونکہ اس حدیث سے تو بس اتنا ثابت ہے کہ جب محل مثلاً کپڑے وغیرہ پر خون لگ جائے تو اس کو پانی سے دھونا واجب ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، ہم بھی کہتے ہیں کہ پانی سے دھونا واجب ہے اور پانی کو قرآن میں طہور فرمایا ہے، قول باری عزاسمہ ہے وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا طہور جو خود طاہر اور دوسروں کے لئے مطہر ہو لہذا پانی سے دھونا محل یعنی کپڑے پر خون کے موجود ہونے کی حالت کے ساتھ مقید ہوگا اور پانی چونکہ اصل ہے اس لئے جانب اثبات میں یہی فرمانا بھی چاہیے تھا کہ کپڑے پر لگے ہوئے خون کو پانی سے دھو چنانچہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اختلاف تو اس میں ہے کہ اگر مقصود یعنی ازالہ نجاست غیر پانی مثلاً سرکہ یا دیگر بہنے والی چیزوں سے ہو جائے تو کپڑا پاک ہوگا یا نہیں؟ اور حدیث میں اس کی کوئی تصریح نہیں ہے یعنی غیر ماء سے بعد ازالہ نجاست تطہیر ثوب کا نہ ثبوت ہے اور نہ انکار، امام شافعیؒ نے فرمایا کہ چونکہ حدیث میں پانی کی تصریح ہے تو غیر پانی مثلاً سرکہ وغیرہ سے محل یعنی کپڑا وغیرہ پاک نہ ہوگا، احنافؒ فرماتے ہیں کہ مقصود ازالہ نجاست ہے لہذا اگر سرکہ سے حساً نجاست زائل ہو جائے تو کپڑا پاک ہو جائے گا کیونکہ سرکہ سے نجاست زائل ہونے کے بعد محل کے پاک نہ ہونے پر حدیث میں کوئی دلالت موجود نہیں ہے نیز اجماع سے بھی عین پانی کے استعمال کا واجب نہ ہونا ثابت ہے اور بدائع الصنائع کے صفحہ ۲۴۰، جلد ۱ پر لکھا ہے کہ سرکہ سے بعض ایسے رنگ بھی زائل ہو جاتے ہیں جو پانی سے زائل نہیں ہوتے لہذا سرکہ تطہیر کے سلسلہ میں المبلغ ہے اور اگر نجاست زدہ کپڑے کو نجاست کی جگہ سے کاٹ دیں تب بھی کپڑے پر پاکی کا حکم لگے گا اور پانی کا استعمال اس سے ساقط ہو جائے گا دیکھئے اگر پانی کا استعمال ہی ضروری ہوتا تو استعمال پانی کا حکم ساقط نہ ہوتا (مزید تشریح اختیاری مطالعہ کے تحت)

### اختیاری مطالعہ

سرکہ اور دیگر بہنے والی چیزوں سے اس لئے پاکی حاصل کی جاسکتی ہے کہ یہ چیزیں مطہر ہونے میں پانی کی شریک ہیں، کیونکہ



پانی اس لئے مطہر ہے کہ وہ مانع اور رقیق ہے، کپڑے کے بیچ میں گھس کر نجاست سے مجاور ہو کر نجاست کو بھی رقیق بنا دیتا ہے اگر کثیف ہو، پھر اس کو نخل سے باہر نکالتا ہے تو پانی کے علاوہ دیگر بہنے والی اشیاء بھی ان تمام امور میں پانی کی شریک ہیں، لہذا جس طرح پانی سے ازالہ نجاست ہوتا ہے اسی طرح دیگر بہنے والی چیزوں سے بھی ہوگا۔ **فائدہ:** بہنے والی چیزوں سے مراد یہ ہے کہ ان کو پانی کی طرح نچوڑا جاسکتا ہو لہذا شہد، گھی اور تیل اور ان جیسی چیزوں سے ازالہ نجاست نہیں ہوگا۔ **فائدہ:** پانی کے علاوہ دوسری بہنے والی چیزوں سے طہارت کلیہ حاصل نہ ہوگی، یعنی غیر پانی سے بالاتفاق ازالہ حدث نہ ہوگا، البتہ طہارت حقیقیہ کے حاصل ہونے میں اختلاف ہے یعنی کپڑے اور بدن سے زوال نجاست کا ہونا، امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تو مسلم ہے مگر امام ابو یوسفؒ سے یہ بھی مروی ہے کہ کپڑے میں تو غیر پانی سے طہارت حاصل ہوگی نہ کہ بدن میں، اور امام محمدؒ اور زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک غیر پانی سے طہارت حقیقیہ بھی حاصل نہ ہوگی پس کپڑے اور بدن سے زوال نجاست غیر پانی سے نہ ہوگا۔ **فائدہ:** امام شافعیؒ نے مفہوم مخالف کا اعتبار کر کے غیر پانی سے ازالہ نجاست کا انکار کر دیا کہ چونکہ حدیث میں پانی کا ذکر ہے نہ کہ غیر پانی کا، امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ہر جگہ مفہوم مخالف قابل قبول نہیں ہوتا ورنہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مطلب یہ ہوگا محمد ﷺ کے علاوہ کوئی اور رسول ہے ہی نہیں اور یہ مطلب غلط ہے نیز قبل ازیں بیان کیا تھا کہ ایام منیہ میں روزے رکھنا حرام ہے لیکن اگر کسی نے روزہ رکھ لیا تو ہو جائے گا، اسی طرح یہاں بھی ہے کہ نجاست کو پانی سے دھونا واجب ہے لیکن اگر کسی نے غیر پانی سے نجاست زائل کر دی تو کپڑا پاک ہو جائے گا۔

وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي أَرْبَعِينَ شَأْنًا لِإِبْنَاتِ عَدَمِ جَوَازِ دَفْعِ الْقِيَمَةِ  
ضَعِيفٌ لِأَنَّهُ يَفْتَضِي وَجُوبَ الشَّاءِ وَلَا خِلَافَ فِيهِ وَأَمَّا الْخِلَافُ فِي سُقُوطِ الْوَاجِبِ بِإِدَاءِ  
الْقِيَمَةِ.

### ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی تمسک سابق کی طرح) حضور ﷺ کے قول فی اربعین شأناً سے (زکوٰۃ میں) قیمت دینے کے عدم جواز کو ثابت کرنے کے لئے استدلال کرنا ضعیف ہے اس لئے کہ حدیث بکری واجب ہونے کا تقاضا کرتی ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے بس اختلاف تو بکری کی قیمت ادا کرنے سے واجب یعنی زکوٰۃ کے (ذمہ سے) ساقط ہونے میں ہے۔

**تشریح:** وكذلك التمسك بقوله صلى الله عليه وسلم في اربعين شأناً (تمسكات ضعیف کی چوتھی مثال) حدیث میں ہے کہ چالیس بکریوں میں ایک بکری واجب ہے، اس حدیث سے امام شافعیؒ یہ استدلال کرتے ہیں کہ بکری کی زکوٰۃ میں بکری ہی دینا واجب ہوگا کیونکہ حدیث میں بکری ہی کی تصریح ہے لہذا اگر کوئی شخص زکوٰۃ میں بجائے بکری کے اس کی قیمت ادا کر دے تو زکوٰۃ ادا نہ ہوگی، جیسا کہ ظہر کی چار رکعتیں فرض ہیں تو اگر کوئی شخص ظہر کی چار رکعتیں نہ پڑھے اور ان کے بجائے کوئی دوسری عبادت کر لے تو وہ نماز کی ذمہ داری سے بری نہ ہوگا،

مصنف فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے قیمت دینے کے عدم جواز کو ثابت کرنے کے لئے دلیل پکڑنا ضعیف ہے کیونکہ حدیث میں مثبت پہلو کو بیان کیا ہے یعنی بکری واجب ہونے کو بیان کیا ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے ہم بھی کہتے ہیں کہ چالیس بکریوں میں زکوٰۃ کے اندر ایک بکری واجب ہے لیکن اختلاف اس میں ہے کہ اگر کسی شخص نے بکری کے بجائے زکوٰۃ میں بکری کی قیمت ادا کر دی تو واجب ذمہ سے ساقط ہوگا یا نہیں، چنانچہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ واجب ذمہ سے ساقط نہ ہوگا اور ہم احناف کہتے ہیں کہ واجب ذمہ سے ساقط ہو جائے گا کیونکہ حدیث بالا میں اس بات کا انکار نہیں ہے کہ بکری کی قیمت ادا کر دینے سے واجب ذمہ سے ساقط نہ ہوگا لہذا امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے زکوٰۃ کے اندر بجائے بکری دینے کے اس کی قیمت ادا کر دی تو واجب ذمہ سے ساقط ہو جائے گا اور یہ قرین قیاس بھی ہے کیونکہ زکوٰۃ کا مقصد غرباء کی حاجت روائی ہے اور وہ روپیہ دینے کی شکل میں زیادہ اچھی طرح پوری ہو سکتی ہے کیونکہ بے چارہ فقیر بکری کو کہاں فروخت کرتا پھرے گا بلکہ اگر اس کو نقد دام مل گئے تو یہ اس کے حق میں بہتر ہوا اور رہا یہ اشکال کہ اگر کوئی شخص ظہر کی چار رکعتوں کے بجائے کوئی اور عبادت کر لے تو ذمہ داری سے بری نہ ہوگا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ نماز اور اس کی رکعات کی تعداد میں عقل کا دخل نہیں ہے، لہذا شریعت کی جانب سے مقرر کردہ فرض اور اس کی مقدار رکعات میں قیاس جاری نہ ہوگا اور یہی حال عقوبات کی مقدار کا ہے لہذا ایک عبادت کے بجائے مثلاً نماز کے بجائے روزہ رکھنے سے مکلف آدمی ذمہ داری سے بری نہ ہوگا برخلاف بکریوں کی زکوٰۃ میں بکری واجب ہونے کے کہ اس کی علت فقیر کی حاجت کا دفع کرنا ہے اور یہ چیز قیمت دینے میں بھی موجود ہے یعنی فقراء کی حاجت روائی، لہذا بکری کے بجائے قیمت ادا کرنے سے بھی مکلف آدمی ذمہ داری سے بری ہو جائے گا۔

وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى وَاتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ لِإِثْبَاتِ وَجُوبِ الْعُمْرَةِ ابْتِدَاءً  
ضَعِيفٌ لِأَنَّ النَّصَّ يَفْتَضِي وَجُوبَ الْإِتِمَامِ وَذَلِكَ إِنَّمَا يَكُونُ بَعْدَ الشُّرُوعِ وَلَا خِلَافَ فِيهِ  
وَأِنَّمَا الْخِلَافُ فِي وَجُوبِهَا ابْتِدَاءً.

### ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی تمسک سابق کی طرح) اللہ تعالیٰ کے قول وَاتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ سے ابتداء عمرہ کے وجوب کو ثابت کرنے کے لئے استدلال کرنا ضعیف ہے، اس لئے کہ نص اتمام کے وجوب کو ثابت کرتی ہے اور اتمام شروع کرنے کے بعد ہوتا ہے اور اس میں (یعنی شروع کرنے کے بعد اتمام میں) کوئی اختلاف نہیں ہے پس اختلاف تو ابتداء عمرہ کے واجب ہونے میں ہے۔

تشریح: وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى وَاتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ (تمسکات ضعیف کی پانچویں مثال) امام شافعی آیت قرآنی وَاتِمُّوا الْآيَةَ (حج اور عمرہ کو اللہ کیلئے پورا کرو) سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ حج کی طرح

عمرہ بھی ابتداء واجب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے دونوں کو صیغہ اتموا کے ذریعہ ایک جگہ ذکر کیا ہے اس لئے دونوں کا حکم ایک ہوگا، لہذا جس طرح حج کرنا واجب ہے اسی طرح بعد الاستطاعۃ عمرہ کرنا بھی واجب ہوگا، مصنف فرماتے ہیں کہ امام شافعی کا یہ استدلال ضعیف ہے یعنی ابتداء وجوب عمرہ کو ثابت کرنے کے لئے اس آیت سے دلیل پکڑنا ضعیف ہے کیونکہ اس آیت سے صرف اتمام معلوم ہوتا ہے اور کسی بھی چیز کا اتمام اور پورا کرنا شروع کرنے کے بعد ہوتا ہے اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، ہم احناف بھی کہتے ہیں کہ نفل شروع کرنے کے بعد واجب الاتمام ہو جاتا ہے، لہذا عمرہ کو بھی شروع کرنے کے بعد اس کا اتمام ضروری ہے مگر اختلاف عمرہ کے ابتداء بغیر شروع کئے واجب ہونے میں ہے اور آیت اس سے ساکت ہے لہذا ہمارے نزدیک عمرہ کرنا محض سنت ہے اور امام شافعی کے نزدیک واجب ہے۔

**فائدہ:** حج کی فرضیت قرآن کی آیت وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا سے ہے نہ کہ واتموا الحج الخ سے۔

وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَبِيعُوا الدِّرْهَمَ بِالْدِرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ  
لَا ثَبَاتُ اَنَّ الْبَيْعَ الْفَاسِدَ لَا يُفِيدُ الْمِلْكَ ضَعِيفٌ لِاَنَّ النَّصَّ يَقْتَضِي تَحْرِيمَ الْبَيْعِ الْفَاسِدِ وَلَا  
خِلَافَ فِيْهِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِي ثُبُوْتِ الْمِلْكِ وَعَدَمِهِ .

### ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی تمسک سابق کی طرح) نبی علیہ السلام کے قول (لا تبیعوا الدرہم بالدرہمین ولا الصاع بالصاعین) سے اس بات کو ثابت کرنے کے لئے استدلال کرنا کہ بیع فاسد مشتری کے لئے ملکیت کا فائدہ نہیں دیتی ضعیف ہے اس لئے کہ نص بیع فاسد کے حرام ہونے کا تقاضا کرتی ہے اور اس میں (تحریم بیع فاسد میں) کوئی اختلاف نہیں ہے بس اختلاف تو (بیع فاسد کرنے کے بعد مشتری کے لئے) ملک کے ثابت ہونے اور نہ ہونے میں ہے

**تفسیر بیع:** وَكَذٰلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ لَا تَبِيعُوا الدِّرْهَمَ الْبَيْعَ (تمسکات ضعیفہ کی چھٹی مثال) امام شافعیؒ حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لَا تَبِيعُوا الدِّرْهَمَ الْبَيْعَ (ایک درہم کو دو درہموں کے بدلے میں اور ایک صاع کو دو صاع کے بدلے میں نہ بیچو) سے استدلال کرتے ہیں کہ چونکہ ایک درہم کو دو درہم کے عوض اور ایک صاع کو دو صاع کے عوض فروخت کرنا حدیث کی وجہ سے ممنوع اور فاسد ہے، لہذا بیع فاسد مفید ملک نہ ہوگی گو مشتری بیع پر قبضہ بھی کر لے، کیونکہ مالک ہونا ایک نعمت ہے اور بیع فاسد ممنوع اور حرام ہے اور حرام چیز نعمت کا سبب نہیں ہوا کرتی جیسے چور چوری کرنے کی وجہ سے مال مسروق کا مالک نہیں ہوتا۔

مصنف فرماتے ہیں کہ حدیث مذکور سے اس دعویٰ پر استدلال کرنا کہ بیع فاسد مفید ملک نہیں، ضعیف ہے کیونکہ حدیث مذکور تو صرف اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ بیع فاسد حرام ہے اور اس کے حرام ہونے میں ہمیں بھی کوئی اشکال

نہیں ہے البتہ اختلاف اس میں ہے کہ اگر کسی نے باوجود منہی عنہ ہونے کے بیچ فاسد کر ہی لی اور مشتری نے بیچ پر قبضہ کر لیا تو وہ اس کا مالک ہوگا یا نہیں تو چونکہ نص اس سے ساکت ہے اس لئے امام شافعیؒ کا اس حدیث سے مشتری کے لئے ملک ثابت نہ ہونے پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔

الحاصل: امام شافعیؒ کے نزدیک مشتری بیچ کا مالک نہ ہوگا مگر ہمارے نزدیک مشتری بیچ کا مالک ہو جائے گا اور ہماری دلیل وہی ہے جو ماقبل میں تفصیل سے گزر چکی ہے کہ افعال شرعیہ باوجود منہی عنہ ہونے کے شروع رہتے ہیں اسی وجہ سے بیچ فاسد بھی مفید ملک ہوگی۔

وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَلَا لَا تَصُومُوا فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ فَإِنَّهَا أَيَّامُ أَكْلِ وَشُرْبٍ وَبَعَالٍ لِإِنْبَاتِ أَنَّ النَّذَرَ بِصَوْمٍ يَوْمِ النَّحْرِ لَا يَصِحُّ ضَعِيفٌ لِأَنَّ النَّصَّ يَفْتَضِي حُرْمَةَ الْفِعْلِ وَلَا خِلَافَ فِي كَوْنِهِ حَرَامًا وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِي إِفَادَةِ الْأَحْكَامِ مَعَ كَوْنِهِ حَرَامًا.

### ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی تمسک سابق کی طرح) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول الا لا تصوموا فی هذه الايام فانها ايام اكل وشرب وبعال سے اس بات کو ثابت کرنے کے لئے استدلال کرنا کہ یوم النحر کے روزہ کی نذر ماننا صحیح نہیں ہے ضعیف ہے اس لئے کہ نص فعل (یوم النحر میں روزہ رکھنا) کی حرمت کا تقاضا کرتی ہے اور صوم یوم النحر کے حرام ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، بس اختلاف تو فعل کے حرام ہونے کے باوجود احکام کے فائدہ دینے میں ہے۔  
تشریح: وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَلَا لَا تَصُومُوا فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ الخ (تمسکات ضعیفہ کی ساتویں مثال) اسی طرح حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم الا لا تصوموا الخ (ان ایام تشریق میں روزہ نہ رکھو کیونکہ یہ ایام کھانے پینے اور جماع کے ایام ہیں) سے امام شافعیؒ یہ استدلال کرتے ہیں کہ جب ان ایام میں روزہ رکھنا حرام ہے تو یوم النحر کے روزہ کی نذر ماننا بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ حدیث میں ہے لا نذر فی معصیۃ اللہ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حدیث مذکور فی المتن سے یہ استدلال کرنا ضعیف ہے کیونکہ حدیث مذکور صرف ایام تشریق میں روزے کے حرام ہونے کا تقاضا کرتی ہے اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے اختلاف تو اس میں ہے کہ باوجود فعل کے حرام ہونے کے اس پر احکام شرع مرتب ہوں گے یا نہیں؟ اور حدیث اس سے ساکت ہے۔

لہذا ہم احناف اسی ضابطہ گذشتہ کی بناء پر کہیں گے کہ چونکہ افعال شرعیہ باوجود منہی عنہ ہونے کے شروع رہتے ہیں لہذا اگر کسی نے یوم النحر کے روزے کی نذر مان لی تو چونکہ اس نے شروع روزے کی نذر مانی ہے اس لئے اس کا نذر ماننا صحیح ہے مگر چونکہ اس روزہ رکھنے میں ضیافتہ اللہ سے اعراض لازم آئے گا اس لئے اس دن روزہ نہ رکھے بلکہ مؤخر کر دے لیکن اگر کسی نے اسی روزہ رکھ لیا تو وہ آدمی نذر کو پورا کرنے والا مانا جائے گا۔

الحاصل: امام شافعیؒ کے نزدیک یوم النحر کے روزے کی نذر ماننا صحیح نہیں ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صحیح ہے اور امام شافعیؒ کی متدل حدیث کا جواب یعنی لا نذر فی معصیۃ اللہ کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں یہ بتلانا مقصود ہے کہ معصیت کی نذر کو پورا نہ کرنا چاہیے بلکہ بعد میں اس کی قضاء کر لینی چاہیے۔

وَحُرْمَةُ الْفِعْلِ لِاتِّفَاقِ تَرْتِبِ الْأَحْكَامِ عَلَيْهِ فَإِنَّ الْآبَ لَوْ اسْتَوْلَتْ جَارِيَةُ ابْنِهِ يَكُونُ حَرَامًا وَيَثْبُتُ بِهِ الْمَلَكَ لِلْآبِ وَلَوْ ذَبَحَ شَاةً بِسِكِّينٍ مَغْضُوبَةٍ يَكُونُ حَرَامًا وَيَحِلُّ الْمَذْبُوحُ وَلَوْ غَسَلَ الثُّوبَ النَّجَسَ بِمَاءٍ مَغْضُوبٍ يَكُونُ حَرَامًا وَيَطْهَرُ بِهِ الثُّوبُ وَلَوْ وَطِئَ امْرَأَةً فِي حَالَةِ الْحَبْضِ يَكُونُ حَرَامًا وَيَثْبُتُ بِهِ إِخْصَانُ الْوَأْطَى وَيَثْبُتُ الْحِلُّ لِلزَّوْجِ الْأَوَّلِ .

### تسرحمہ

اور فعل کا حرام ہونا اس پر احکام کے مرتب ہونے کے منافی نہیں ہے پس باپ اگر اپنے بیٹے کی باندی سے بچہ جنوائے یعنی اس کو ام ولد بنائے تو باپ کا ام ولد بنانا حرام ہوگا اور اس وطی حرام کے ذریعہ باپ کے لئے باندی میں ملک ثابت ہو جائے گی اور اگر کوئی شخص مغضوبہ چھری سے بکری ذبح کرے تو یہ حرام ہوگا اور ذبح کیا ہو جانور حلال ہوگا (اور حلال ہو جانے کے بعد اس کا کھانا جائز ہوگا) ولو غسل الخ اور اگر غضب کردہ پانی سے ناپاک کپڑا دھویا تو یہ حرام ہوگا اور اس سے (یعنی غسل ثوب مائے مغضوب سے) کپڑا طاهر ہو جائے گا اور اگر حالت حیض میں عورت سے وطی کر لی تو وہ (وطی در حالت حیض) حرام ہوگی اور اس وطی حرام سے وطی کا محض ہونا ثابت ہو جائے گا اور عورت کا زوج اول کے لئے حلال ہونا بھی ثابت ہو جائے گا۔

تشریح: یہ عبارت ایک خلجان کا جواب ہے، خلجان یہ ہے کہ فعل حرام اور حکم شرعی میں تو منافات ہونی چاہیے یعنی فعل حرام پر احکام شرع مرتب نہ ہونے چاہئے، مصنفؒ اس کا جواب و حرمة الفعل سے دے رہے ہیں کہ کسی کام کا حرام ہونا اس پر احکام مرتب ہونے کے منافی نہیں ہے لہذا کسی کام کے حرام ہونے کے باوجود اس سے احکام ثابت ہوں گے، جیسے باپ کے لئے اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کرنا اور اس کو ام ولد بنانا حرام ہے باپ کو ایسا نہ کرنا چاہیے تھا لیکن اگر باپ نے ایسا کر لیا اور وطی کر لی تو اس باندی میں باپ کی ملکیت ثابت ہو جائے گی اور باپ کو اس کی قیمت ادا کرنا ہوگی، اسی طرح چھری غضب کر کے اس سے بکری وغیرہ ذبح کرنا اور اس کو استعمال کرنا حرام ہے کیونکہ یہاں غیر کی مملوکہ شے کو بلا اس کی اجازت کے استعمال کرنا لازم آرہا ہے، لیکن اگر غضب کردہ چھری سے جانور کو ذبح کر لیا تو مذبوح حلال ہوگا اور اس کا کھانا جائز ہوگا اسی طرح غضب کئے ہوئے پانی سے نجاست زائل کرنا اور اس کو اپنے استعمال میں لانا حرام ہے لیکن اگر اس (پاک) پانی سے کپڑا وغیرہ صاف کر لیا تو کپڑے پر طہارت کا حکم لگے گا، کیونکہ ازلہ نجاست جو مقصود ہے وہ حاصل ہے، اسی طرح حالت حیض میں وطی کرنا حرام ہے لیکن اگر کسی نے حالت حیض میں

وطی کر لی تو شوہر کا محسن ہونا ثابت ہو جائے گا لہذا اگر شوہر اس کے بعد زنا کر لے تو اس پر رجم ہوگا کوڑے نہیں لگیں گے، اور حالت حیض میں وطی کرنے سے حلالہ بھی صحیح ہو جائے گا یعنی یہ عورت جس سے کسی دوسرے آدمی نے حالت حیض میں وطی کی ہے یہ شوہر اول کے لئے حلال ہو جائے گی اسی طرح یوم النحر میں روزہ رکھنے سے نذر پوری ہو جائے گی اگرچہ اعراض عن ضیافۃ اللہ لازم آنے کی بناء پر وہ شخص گناہگار ہوگا اور محض نذر ماننے میں کوئی گناہ بھی نہ ہوگا۔

## حروف معانی

فصل: فی تقریر حُرُوفِ الْمَعَانِیِ الْوَاوُ لِلْجَمْعِ الْمُطْلَقِ وَقِيلَ إِنَّ الشَّافِعِيَّ جَعَلَهُ لِلتَّرْتِيبِ وَعَلَىٰ هَذَا أَوْ جَبَّ التَّرْتِيبُ فِي بَابِ الْوُضُوءِ.

### ترجمہ

یہ فصل حروف معانی کی وضاحت میں ہے، واو مطلق جمع کے لئے ہے اور کہا گیا ہے کہ امام شافعیؒ نے واو کو ترتیب کے لئے مانا ہے اور اسی بناء پر انہوں نے وضو کے باب میں ترتیب کو واجب قرار دیا ہے۔

**تشریح:** اس فصل کے اندر مصنف کتاب حروف معانی کو بیان کر رہے ہیں یعنی وہ حروف جن کے کچھ نہ کچھ معنی ہوتے ہیں جیسے واو، علی، الی وغیرہ اور اصول فقہ کی کتاب میں حروف معانی کا بیان اس لئے کیا ہے کیونکہ حروف معانی کے ساتھ بعض مسائل فقہیہ کا تعلق ہے لہذا حروف معانی کی قید سے حروف مبانی (حروف ہجا) نکل گئے، یعنی وہ حروف جن سے ل کر کلمہ بنتا ہے جیسے زید کے اندر ز، یا، د۔

**سوال:** مصنف نے حروف معانی سے حروف عاطفہ ہی کو کیوں مقدم کیا؟

**جواب:** کیونکہ حروف عاطفہ کثیر الاستعمال ہیں کہ یہ اسم و فعل سب پر داخل ہوتے ہیں، برخلاف حروف جارہ کے کہ وہ فقط اسم پر داخل ہوتے ہیں نہ کہ فعل پر۔

**سوال:** مصنف نے حروف عاطفہ میں سے واو کو ہی کیوں مقدم کیا؟

**جواب:** اس لئے کہ واو عند محققین معطوف و معطوف علیہ کے مطلق جمع ہونے پر دلالت کرتا ہے اس میں ترتیب یا تعقیب یا تاخیر کا اعتبار نہیں ہوتا جیسا کہ اس کا تفصیلی بیان عنقریب آ رہا ہے برخلاف فا اور نم وغیرہ کے کہ فاء تعقیب مع الوصل پر دلالت کرتی ہے اور نم تراخی پر، لہذا واو بمنزلہ مفرد کے ہے اور دیگر حروف بمنزلہ مرکب کے ہیں کہ فاء کے اندر جمع مع التعقیب ہوتی ہے اور نم کے اندر جمع مع التراخی ہوتی ہے اور قاعدہ ہے کہ مفرد مرکب پر مقدم ہوتا ہے اس لئے واو کو دیگر حروف عاطفہ پر مقدم کیا گیا ہے۔

الواو الخ واو مطلق جمع کے لئے ہے یعنی معطوف علیہ پر جو حکم لگا ہے معطوف کو اس حکم کے ساتھ شریک ٹھہرا دینا

ہے اس میں ترتیب یا مقارنت یا تعقیب یا تراخی کا اعتبار ملحوظ نہیں ہوتا جیسے جاء فی زید و عمرو میں کہ واؤ نے صرف اتنا بتلایا ہے کہ آنے کا جو حکم زید پر ہے عمرو پر بھی ہے نہ ترتیب کا لحاظ ہے کہ پہلے زید آیا پھر عمرو جیسا کہ امام شافعیؒ اسی کے قائل ہیں اور نہ مقارنت کا لحاظ ہے کہ زید اور عمرو دونوں کے آنے کا زمانہ ایک ہو اور نہ تعقیب و تاخیر کا لحاظ ہے کہ عمرو زید کے بعد متصل آیا یا کچھ تاخیر کر کے آیا بلکہ واؤ صرف حکم میں دونوں کے جمع ہونے پر دلالت کر رہا ہے کہ آنے میں زید اور عمرو دونوں شریک ہیں۔

وقیل إن الشافعی الخ کہا گیا ہے کہ امام شافعیؒ یہ کہتے ہیں کہ واؤ ترتیب کے لئے آتا ہے بنا بریں انہوں نے وضو میں ترتیب کو فرض قرار دیا ہے کیونکہ اللہ نے اپنے قول یا ایہا الذین امنوا إذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهکم وایدیکم الى المرافق وامسحوا برؤسکم وارجلکم الى الکعبین میں واؤ کو استعمال کیا ہے مگر اس قول کی نسبت امام شافعیؒ کی طرف صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ وضو کے اندر ترتیب کو واؤ سے ثابت نہیں کرتے بلکہ فاء سے ثابت کرتے ہیں۔

### اختیاری مطالعہ

وضو کے اندر ترتیب کے سلسلہ میں امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ قرآن کی آیت یا ایہا الذین امنوا إذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الخ میں فاغسلوا پر فاء داخل ہے جو تعقیب مع الوصل پر دلالت کرتی ہے تو اس فاء نے یہ دلالت کی ہے کہ ارادہ صلوٰۃ کے بعد متصل غسل وجہ (چہرہ کا دھونا) ہونا چاہیے لہذا تمام اعضائے وضو پر غسل وجہ مقدم ہے اور جب ارادہ صلوٰۃ اور غسل وجہ میں ترتیب ثابت ہوگئی تو باقی تمام اعضائے وضو کے مابین بھی ترتیب ثابت ہوگی کیونکہ تمام اعضاء وضو کے درمیان مساوات ہے لہذا اگر ارادہ صلوٰۃ اور غسل وجہ میں ترتیب کو ثابت مان لیں اور باقی اعضاء میں نہ مانیں تو یہ اجماع (عدم القائل بالفصل) کے خلاف ہوگا، امام صاحب کی طرف سے جواب یہ ہے کہ ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ ارادہ صلوٰۃ کے بعد متصل غسل وجہ ضروری ہے کیونکہ مثلاً قرآن کی دوسری آیت یا ایہا الذین امنوا اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذکر اللہ وذرو البیع کے اندر لفظ فاسعوا پر فاء داخل ہے اور یہاں یہ ضروری نہیں ہے کہ اذان جمعہ کے فوراً بعد بغیر کسی تاخیر کے سعی الی الجمیع ضروری ہے اور اس آیت کا نہ ہی یہ مقصد ہے کہ ترک بیع سعی پر مقدم ہونا جائز ہے اور ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ آیت قرآنی کی دلالت غسل وجہ کی تقدیم پر ہے کہ بقیہ اعضاء میں بھی ترتیب ضروری ہو اس لئے کہ فاغسلوا وجوہکم کے بعد واؤ مذکور ہے جو مطلق جمع پر دلالت کرتی ہے بغیر ترتیب کا لحاظ کئے ہوئے اور فاغسلوا میں جو فاء ہے اس کا تعلق تمام اعضائے مغلولہ سے ہے نہ کہ فقط غسل وجہ سے، واؤ کے ترتیب کے لئے ہونے اور نہ ہونے پر خفیہ اور شواہح کے دلائل ملاحظہ ہوں، حضرت امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ واؤ مطلق جمع کے لئے آتا ہے جس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ حضرت موسیٰ کی امت کو اللہ تعالیٰ نے یہ حکم فرمایا تھا وادخلوا الباب سجداً وقولوا حطّۃ (البقرۃ) اس آیت میں سجدہ کا حکم مقدم ہے اور توبہ کا مؤخر، اور سورہ اعراف میں حطّۃ کا لفظ مقدم ہے اور سجدہ کا مؤخر، حالانکہ واقعہ ایک ہی ہے معلوم ہوا کہ واؤ مطلق جمع کے لئے ہے سجدہ اور توبہ میں ترتیب ملحوظ نہیں ہے، اسی طرح قرآن کے اندر حکم ہے وارکعوا واسجدوا پہلے رکوع کا ذکر ہے اور بعد میں سجدہ کا، اور دوسری آیت کے اندر یا مریم اقنئی لربک واسجدی وارکعی میں پہلے سجدہ کا ذکر ہے بعد میں رکوع کا، حالانکہ نماز میں یا تو رکوع ہی مقدم ہوگا یا سجدہ ہی، معلوم ہوا کہ واؤ سے مراد مطلق جمع ہے نہ کہ

ترتیب، اسی طرح جاء فی ذیلون کہنے کا مطلب یہ ہے کہ میرے پاس بہت سے زید آئے (یعنی ایسے افراد رمل کہ جن سب کے نام زید تھے) ترتیب ملحوظ نہیں ہوتی نیز دیگر ائمہ اور اہل فتاویٰ حضرات سے بھی یہی ثابت ہے کہ واؤ مطلق جمع کے لئے آتا ہے، حضرت امام شافعی واؤ کو ترتیب کے لئے مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قرآن شریف میں وار کھوا وامجدوا ہے، چنانچہ نماز میں پہلے رکوع مامور بہ ہے پھر سجدہ، تو اس کا جواب احناف کی طرف سے یہ ہے کہ نماز میں پہلے رکوع کا مامور ہونا اور بعد میں سجدہ کا مامور ہونا حضورؐ کی حدیث صَلُّوا کَمَا رَأَيْتُمُونِیْ اُصْلِحْیَ کی وجہ سے ہے نہ کہ واؤ کی وجہ سے اسی طرح امام شافعی فرماتے ہیں کہ صحابہؓ نے حضورؐ سے دریافت کیا کہ سنی کہاں سے شروع کریں صفا سے یا مروہ سے؟ تو حضورؐ نے ارشاد فرمایا اَبَدُّوا بِمَا بَدَأَ اللّٰهُ تَعَالٰی اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا اِنَّ الصُّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ لِهٰذَا اس آیت سے معلوم ہوا کہ ترتیب ضروری ہوگی کہ سنی صفا سے شروع ہوگی اور مروہ پر ختم ہوگی۔

● اس آیت میں صفا و مروہ کے ذکر سے مقصود ان دونوں کے شعار ہونے کو بتلانا ہے نہ کہ سنی کے اندر ترتیب کو۔  
اعتراض: جب اِنَّ الصُّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ سے تو صفا و مروہ کے شعار ہونے کو بتلانا ہے تو پھر سنی کا ثبوت کس دلیل سے ہے؟

● نفس سنی کا ثبوت قرآن کی دوسری آیت فلا جناح علیہ ان یطوف بہما سے ہے۔  
اعتراض: نبی ﷺ نے سنی بین الصفا والمروہ میں صفا سے سنی شروع کرنے کو واجب قرار دیا ہے تو آپ یہ بتائیں کہ صفا سے سنی شروع کرنے کا ثبوت کس دلیل سے ہے؟

● قرآن کی آیت اِنَّ الصُّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ سے سنی شروع ہونے کے لئے وجہ ترجیح ہے، ظاہر ہے کہ سنی کسی ایک سے ہی شروع ہوگی لہذا قرآن کی آیت میں صفا کا ذکر مقدم ہونا وجہ ترجیح بننے کے لئے کافی ہے۔

وَقَالَ عَلَمًاؤُنَا اِذَا قَالَ لِامْرَاَتِهِ اِنْ كَلِمَتٌ زَيْدًا وَعَمْرًا فَانْتِ طَالِقٌ فَكَلِمَتٌ عَمْرًا ثُمَّ زَيْدًا طَلِقَتْ وَلَا يَشْتَرِطُ فِيْهِ مَعْنٰی التَّرْتِیْبِ وَالْمُقَارَنَةِ وَلَوْ قَالَ اِنْ دَخَلْتَ هٰذِهِ الدَّارَ وَهٰذِهِ الدَّارَ فَانْتِ طَالِقٌ فَدَخَلْتَ الثَّانِیَةَ ثُمَّ دَخَلْتَ الْاُولٰی طَلِقَتْ قَالَ مُحَمَّدٌ اِذَا قَالَ اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ وَاَنْتِ طَالِقٌ تُطْلُقِیْ فِی الْحَالِ وَلَوْ اَقْتَضٰی ذٰلِكَ تَرْتِیْبًا لَتَرْتَّبَ الطَّلَاقُ بِہِ عَلٰی الدُّخُوْلِ وَیَكُوْنُ ذٰلِكَ تَعْلِیْقًا لَا تَنْجِیْزًا۔

### ترجمہ

اور ہمارے علماء احنافؒ نے فرمایا کہ جب کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تو زید اور عمرو سے کلام کرے گی تو تجھ کو طلاق ہے پس اس عورت نے عمرو سے گفتگو کی پھر زید سے تو وہ مطلقہ ہو جائے گی اور اس میں یعنی وقوع طلاق میں ترتیب اور مقارنت کے معنی کی کوئی شرط نہیں ہوگی، اور اگر شوہر نے اپنی بیوی سے (دو علیحدہ علیحدہ گھروں کی طرف اشارہ کر کے) کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی اور اس گھر میں تو تجھ کو طلاق ہے پس وہ عورت دوسرے گھر میں (پہلے) داخل ہوئی پھر (آخر میں) پہلے گھر میں داخل ہوئی تو وہ مطلقہ ہو جائے گی، امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جب شوہر یہ کہے کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی اور تجھ کو طلاق ہے تو وہ عورت فوراً مطلقہ ہو جائے گی ولو اقتضی الخ اگر واؤ ترتیب کا تقاضا کرتا



تو واد کی وجہ سے طلاق دخولِ دار پر مرتب ہوتی اور وہ قول (اِنْ دَخَلَ الدَّارَ وَانْتَ طَالِقٌ) تعلیق ہوتا ہے کہ تجیز۔

**تشریح:** وقال علماؤنا إذا قال لإمراته إن كَلِمَتِ آه واؤ کے ترتیب کے لئے ہونے اور نہ ہونے پر حنفیہ اور شوافع کے تفصیلی دلائل تو آپ حضرات اختیاری مطالعہ کے تحت دیکھ چکے ہیں تاہم مذکورہ عبارت سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ واؤ مطلق جمع کے لئے آتا ہے نہ کہ ترتیب کے لئے کیونکہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے یہ کہے اِنْ كَلِمَتِ زَيْدًا وَعَمْرًا فَانْتِ طَالِقٌ یعنی شوہر اپنے کلام میں زید اور عمرو کے درمیان واؤ عاطفہ ذکر کرے، اور زید معطوف علیہ ہے اور عمرو معطوف، یعنی شوہر نے کہا کہ اگر تو نے زید اور عمرو سے بات کی تو تجھے طلاق، تو عورت نے پہلے عمرو سے بات کی پھر زید سے یعنی ترتیب کے خلاف گفتگو کی تو بھی طلاق پڑ جائے گی (یعنی ایک طلاق رجعی) لہذا اگر واؤ ترتیب کے لئے ہوتا تو عورت کے خلاف ترتیب بات کرنے کا تقاضا یہ تھا کہ طلاق نہ پڑے، معلوم ہوا کہ اہل فتویٰ اور اہل لغت حضرات کا بھی یہی مسلک ہے کہ واؤ مطلق جمع پر دلالت کرتا ہے نہ کہ ترتیب اور مقارنت پر۔

ولو قال الخ اسی طرح اگر کوئی شوہر اپنی زوجہ سے یہ کہے کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی اور اس گھر میں تو تجھ کو طلاق، تو اگر وہ عورت شوہر کی مراد کے خلاف دوسرے گھر میں پہلے داخل ہوئی اور پہلے گھر میں بعد میں داخل ہوئی تو چونکہ دونوں گھروں میں دخول پایا گیا لہذا طلاق واقع ہو جائے گی معلوم ہوا کہ واؤ مطلق جمع پر دلالت کرتا ہے نہ کہ ترتیب پر کیونکہ اگر واؤ ترتیب پر دلالت کرتا تو صورت مذکورہ میں طلاق واقع نہ ہوتی۔

قال محمد الخ اذا قال اِنْ دَخَلْتَ الدارَ وَاَنْتَ طَالِقٌ تُطَلِّقُ فِي الْحَالِ امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص اپنی زوجہ سے یہ کہے کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی اور تجھ پر طلاق ہے تو فوراً طلاق واقع ہو جائے گی، معلوم ہوا کہ اگر وادّٰ ترتیب کے لئے ہوتا بلکہ ترتیب کے لئے ہونے میں دور کا بھی احتمال ہوتا تو طلاق دخول دار پر معلق اور مرتب ہوتی، فوراً طلاق واقع نہ ہوتی اور عاقل بالغ کا کلام اِنْ دَخَلْتَ الدار لغو اور بیکار ہونے سے بچ جاتا حالانکہ طلاق کو دخول دار پر معلق کرنے کا کوئی بھی قائل نہیں ہے بلکہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ طلاق تجبیری واقع ہوگی یعنی فوراً بلا شرط دخول دار کے طلاق واقع ہو جائے گی اور کلام عاقل بالغ (اِنْ دَخَلْتَ الدار) لغو اور بے معنی ہوگا اور وادّٰ اس شکل میں مستانفہ ہوگا کیونکہ وادّٰ کو عاطفہ بھی نہیں مانا جاسکتا کیونکہ معطوف علیہ (اِنْ دَخَلْتَ الدار) بغیر جزاء کے ناقص ہے جبکہ معطوف علیہ اور معطوف میں دونوں ہی اصل اور مقصود بالذات ہوتے ہیں، لہٰذا اگر اِنْ دَخَلْتَ الدار کو معطوف علیہ مانا جائے اور وادّٰ کو عاطفہ تو ناقص کو معطوف علیہ بنانا لازم آئے گا جبکہ معطوف علیہ مقصود ہوتا ہے نہ کہ ناقص اور بیکار، اور وادّٰ کو حالیہ بھی نہیں مانا جاسکتا کیونکہ حال شرط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ طلاق کے لئے دخول دار شرط ہو جبکہ ایسا نہیں ہے لہٰذا احقر (شارح) کی ناقص رائے یہ ہے کہ اِنْ دَخَلْتَ الدار کی جزاء مقدر ہے اَمْی فَلَکَ الْخِیَارُ فِی الدِّخْوَلِ اور اس جملہ کا تعلق وَاَنْتَ طَالِقٌ سے کچھ نہیں ہے۔

**فائدہ:** تعلیق، شرط پر معلق کرنے کا نام ہے اور تجبیر فی الحال (فی الفور) طلاق دینے کا نام ہے۔

وَقَدْ يَكُونُ الْوَاوُ لِلْحَالِ فَيَجْمَعُ بَيْنَ الْحَالِ وَذِي الْحَالِ وَحِينَئِذٍ يُفِيدُ مَعْنَى الشَّرْطِ مِثْلَهُ مَا قَالَ فِي الْمَادُّونِ إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ أَدِ إِلَيَّ الْفَأُ وَأَنْتَ حُرٌّ يَكُونُ الْإِدَاءُ شَرْطًا لِلْحُرِّيَّةِ وَقَالَ مُحَمَّدٌ فِي السَّبْرِ الْكَبِيرِ إِذَا قَالَ الْإِمَامُ لِلْكَفَّارِ افْتَحُوا الْبَابَ وَأَنْتُمْ آمِنُونَ لَا يَأْمَنُونَ بِدُونِ الْفَتْحِ وَلَوْ قَالَ لِلْحَرْبِيِّ أَنْزِلْ وَأَنْتَ آمِنٌ لَا يَأْمَنُ بِدُونِ التَّنْزِيلِ .

### ترجمہ

اور واو کبھی حال کے لئے ہوتا ہے پس وہ (واو) حال اور ذوالحال کو جمع کرے گا اور واو اس وقت شرط کے معنی کا فائدہ دے گا مثلاً الخ واو حالیہ کی مثال وہ ہے جو امام محمدؒ نے عبد مازون کے بارے میں فرمایا کہ جب مولیٰ اپنے غلام سے کہے کہ تو مجھ کو ایک ہزار درہم دے در انحالیکہ تو آزاد ہے تو ایک ہزار کی ادائیگی، حریت کے لئے شرط ہوگی اور امام محمدؒ نے سیر کبیر میں فرمایا کہ جب امام المسلمین کفار سے یہ کہے کہ تم دروازہ کھولو در انحالیکہ تم امن پانے والے ہو تو وہ کفار بغیر دروازہ کھولے امن پانے والے نہ ہوں گے اور اگر امام المسلمین نے حربی سے کہا کہ نیچے اتر آ، در انحالیکہ تو امن پانے والا ہے تو وہ بغیر اترے امن پانے والا نہ ہوگا۔ (یعنی مامون نہ ہوگا)

**تشریح:** اس سے پہلے آپ نے پڑھ لیا ہے کہ واو مطلق جمع کے لئے آتا ہے اور وہی اس کے حقیقی معنی ہیں اب مصنفؒ فرماتے ہیں کہ واو کبھی حال کے لئے بھی آتا ہے جو اس کے مجازی معنی ہیں اور معنی حقیقی و مجازی میں کچھ اتصال اور مناسبت کا ہونا بھی ضروری ہے چنانچہ مناسبت یہاں یہ ہے کہ جس طرح معطوف اپنے معطوف علیہ کے ساتھ جمع ہوتا ہے اسی طرح حال بھی ذوالحال کے ساتھ جمع ہوتا ہے لہذا وصف جمع میں معطوف و معطوف علیہ اور حال و ذوالحال دونوں شریک ہیں اور رہی یہ بات کہ حال اپنے ذوالحال کے ساتھ کیوں جمع ہوتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ حال دراصل اپنے ذوالحال کی صفت ہوا کرتا ہے اور صفت اپنے موصوف کے ساتھ مجتمع رہتی ہے نہ کہ اس سے جدا، اسی وجہ سے آپ حضرات نے ترجمہ قرآن کا سبق پڑھتے ہوئے ترکیب پر غور کیا ہوگا کہ جب کسی لفظ کی صفت اس سے مقدم ہوتی ہے تو اس کو ترکیب میں حال بناتے ہیں معلوم ہوا کہ حال دراصل اپنے ذوالحال کی صفت ہوتا ہے اور دوسری بات یہ بھی ذہن نشین رکھئے کہ جب واو حال کے لئے ہوگا تو شرط کے معنی کا فائدہ دے گا یعنی واو کی ایک جانب یعنی واو کا ماقبل یا مابعد بمنزلہ شرط ہوگا اور دوسری جانب بمنزلہ جزاء، جس کا انداز کلام سے پتہ چل جائے گا جیسے اس کی مثال وہ ہے جو امام محمدؒ نے عبد مازون کے سلسلہ میں بیان کی ہے کہ مولیٰ اپنے غلام سے کہے کہ اَدِ إِلَيَّ الْفَأُ وَأَنْتَ حُرٌّ (تو مجھ کو ایک ہزار درہم دے در انحالیکہ تو آزاد ہے) لہذا غلام کے آزاد ہونے کے لئے واو کی جانب ماقبل یعنی ایک ہزار درہم کی ادائیگی شرط ہوگی اور آزاد ہونا جزاء، گویا اَدِ إِلَيَّ الْفَأُ وَأَنْتَ حُرٌّ بمنزلہ اِنْ اَدَيْتَ إِلَيَّ الْفَأُ فَأَنْتَ حُرٌّ کے ہے، اب دو باتیں ذہن میں آئیں گی جن کی تشریح بہت ضروری ہے، ایک بات تو یہ ذہن میں آئے گی کہ واو حالیہ شرط کے معنی کو کیوں متضمن ہوتا ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ ابھی ابھی آپ نے جو مثال بیان کی ہے یعنی اَدِ إِلَيَّ الْفَأُ وَأَنْتَ حُرٌّ اس کے

اندر واؤ عاطفہ کیوں نہیں مانا جاسکتا جبکہ واؤ کا عطف کے لئے ہونا ہی حقیقت ہے، پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ واؤ حالیہ معنی شرط کا اس لئے فائدہ دیتا ہے کہ حال میں اور شرط میں مناسبت ہے اور وہ یہ ہے کہ حال جس طرح ذوالحال کے لئے قید ہوتا ہے اسی طرح شرط بھی جزاء کے لئے قید ہوتی ہے مثلاً أَنْتِ طَالِقٌ رَاكِبَةٌ اور أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ رَكِبْتَ دونوں کا خلاصہ ایک ہی ہے کہ پہلی مثال میں تو حال یعنی رَاكِبَةٌ وقوع طلاق کے لئے قید ہے اور دوسری مثال میں شرط یعنی إِنْ رَكِبْتَ وقوع طلاق کے لئے قید ہے یعنی دونوں شکلوں میں طلاق اس وقت واقع ہوگی جب عورت سوار ہو، لہذا جب حال اور شرط دونوں قید ہوتے ہیں تو واؤ حالیہ شرط کے معنی کا فائدہ دے گا لہذا مثالی مذکورہ میں ادا یگئی الف، حریت کے لئے شرط ہوگی۔

اور دوسری بات کہ اِذِ الْاِلٰی الْاَلْفَا وَ اَنْتَ حُرٌّ (تو مجھ کو ایک ہزار دے حال یہ ہے کہ تو آزاد ہے) کے اندر واؤ عاطفہ کیوں نہیں مانا جاسکتا، واؤ حالیہ ہونا ہی کیوں ضروری ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ واؤ عاطفہ ماننے کی صورت میں یہ خرابی لازم آئے گی کہ چونکہ معطوف علیہ مستقل کلام ہوتا ہے تو اِذِ الْاِلٰی الْاَلْفَا کا مطلب یہ ہوگا کہ مولیٰ اپنے غلام پر رقت کے باوجود ایک ہزار روپیہ کو واجب کر رہا ہے حالانکہ غلام کے پاس جو کچھ ہے وہ سب اس کے مولیٰ کا ہے لہذا مولیٰ کا ایک ہزار روپیہ خود اپنی ذات پر لازم کرنا ثابت ہوا اور یہ فعل عبث ہے، لہذا واؤ حالیہ ہی ہوگا اور اس جملہ میں حال حال مقدمہ ہوگا وقال محمد فی السیر الکبیر اگر امام المسلمین کفار سے کہے اِفْتَحُوا الْبَابَ وَ اَنْتُمْ اٰمِنُوْنَ دروازہ کھولو در انحالیکہ تم مامون ہو تو اس جملہ کے اندر واؤ حالیہ ہے جو شرط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے لہذا امن پانے کے لئے دروازہ کھولنا شرط ہوگا، اگر کفار دروازہ نہیں کھولیں گے تو مامون نہ ہوں گے، اسی طرح اگر امام المسلمین نے کسی حربی سے کہا اِنْزِلْ وَ اَنْتَ اٰمِنٌ (نیچے اتر حال یہ ہے کہ تو مامون ہے) یہاں بھی امام کے اس جملہ کے اندر واؤ حالیہ ہے جو شرط کے معنی کو متضمن ہوتا ہے لہذا مامون ہونے کے لئے نیچے اتر آنا شرط ہے یاد رکھئے کہ ان دونوں جملوں کے اندر واؤ عاطفہ نہیں ہوگا کیونکہ واؤ عاطفہ ماننے کی شکل میں مطلب یہ ہوگا کہ ان کفار کو امان مل جائے خواہ دروازہ کھولیں یا نہ کھولیں، کیونکہ معطوف اور معطوف علیہ دونوں کی مستقل حیثیت ہوتی ہے لہذا اِفْتَحُوا الْبَابَ کا حکم علیحدہ سے ہے اور اَنْتُمْ اٰمِنُونَ علیحدہ سے ایک خبر ہے حالانکہ امام المسلمین کا یہ مقصد ہرگز نہیں ہے اسی طرح حربی کا فریچے اترے یا نہ اترے اس کو امن مل جانا چاہیے حالانکہ یہ امام کے مقصد کے خلاف ہے کیونکہ امام المسلمین کا مقصد اس حال میں اور اس شرط پر امان دینا ہے جب وہ کفار دروازہ کھولیں اور حربی نیچے اتر آئے کیونکہ ممکن ہے کہ جب یہ کفار دروازہ کھولیں گے اور حربی اوپر سے نیچے اتر کر آئے گا تو یہ حضرات ہمارے حسن اخلاق کا مظاہرہ کریں گے، تو ممکن ہے کہ اسلام لے آئیں کیونکہ عموماً دشمن برائی کا بدلہ بھلائی سے ملنے پر مطیع بن جاتا ہے اور کافر بھی اسلام قبول کرنے پر مجبور ہوتا ہے لہذا مذکورہ جملوں میں واؤ حالیہ ہوگا نہ کہ واؤ عاطفہ کیونکہ واؤ عاطفہ کی صورت میں خلاف مقصود لازم آتا ہے فافہم ولا تکن من المتعجلین

## اختیاری مطالعہ

اَدِّ اِلَیَّ الْفَا وَ اَنْتَ حُرٌّ کے اندر چونکہ واؤ حالیہ ہے جو شرط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے تو اشکال ہو سکتا ہے کہ جب واؤ حالیہ شرط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے تو اَنْتَ حُرٌّ شرط ٹھہر اور شرط جزا پر مقدم ہوتی ہے لہذا حریت ادا نیگی الف پر مقدم ٹھہری، حالانکہ مولیٰ کا مقصد ایک ہزار کی ادا نیگی کو شرط قرار دینا ہے نہ کہ حریت کو تو اس کا جواب یہ ہے کہ بظاہر کبھی شرط واؤ حالیہ سے پہلے ہوتی ہے اور کبھی بعد میں لہذا یہاں عبارت میں قلب ہے اصل اس طرح ہے کن حُرًّا و اَنْتَ مُؤَدِّ الْفَا (تو آزاد ہو جا در انحالیکہ تو مجھ کو ایک ہزار ادا کرنے والا ہے) اسی طرح کُنْ اَمِيْنَا و اَنْتَ نَازِلٌ ہے، تو مامون ہو جا در انحالیکہ تو اترنے والا ہے، اسی طرح کونوا اَمِنِینَ و اَنْتُمْ فَاتِحُوا الْبَابَ، تم مامون ہو جاؤ در انحالیکہ تم دروازہ کھولنے والے ہو، ان جملوں میں واؤ حالیہ کا مابعد شرط ہے گویا یہ جملے شرط کے معنی کو متضمن ہے لہذا افصحوا الْبَابَ الْخِ بِمَعْنَى اِنْ فَتَحْتُمُ الْبَابَ فَانْتُمْ اَمِنُونَ ہے اور اِنْزِلْ و اَنْتَ اَمِنٌ بِمَعْنَى اِنْ نَزَلْتَ فَانْتَ اَمِنٌ ہے اور اَدِّ اِلَیَّ الْفَا وَ اَنْتَ حُرٌّ بِمَعْنَى اِنْ اَدَّيْتَ اِلَیَّ الْفَا فَانْتَ حُرٌّ ہے

وَ اِنَّمَا يُحْمَلُ الْوَاوُ عَلَى الْحَالِ بِطَرِيقِ الْمَجَازِ فَلَا بُدَّ مِنْ اِخْتِمَالِ اللَّفْظِ عَلَى ذَلِكَ وَ قِيَامِ الدَّلَالَةِ عَلَى ثُبُوهِ كَمَا فِي قَوْلِ الْمَوْلَى لِعَبْدِهِ اَدِّ اِلَیَّ الْفَا وَ اَنْتَ حُرٌّ فَانَّ الْحُرِّيَّةَ تَسْتَحَقُّ حَالَ الْاَدَاءِ وَ قَامَتِ الدَّلَالَةُ عَلَى ذَلِكَ فَانَّ الْمَوْلَى لَا يَسْتَوْجِبُ عَلَى عَبْدِهِ مَالًا مَعَ قِيَامِ الرِّقِّ فِيهِ وَ قَدْ صَحَّ التَّعْلِيقُ بِهِ فَحُمِلَ عَلَيْهِ .

## ترجمہ

اور واؤ کو مجازاً حال پر محمول کیا جاتا ہے لہذا لفظ کے اندر مجاز (حال) کی صلاحیت کا ہونا اور ثبوت مجاز پر دلالت یعنی قرینہ کا پایا جانا ضروری ہے جیسا کہ مولیٰ کے اپنے غلام سے اس قول اَدِّ اِلَیَّ الْفَا وَ اَنْتَ حُرٌّ میں ہے کہ تو مجھ کو ایک ہزار درہم ادا کر در انحالیکہ تو آزاد ہے پس یقیناً حریت ایک ہزار کی ادا نیگی کے وقت متحقق ہوگی اور (یہاں) مجاز یعنی واؤ کے حال کیلئے ہونے پر دلالت (قرینہ) بھی قائم ہے کیونکہ مولیٰ اپنے غلام پر اس میں رقیق پائے جانے کے ساتھ ساتھ مال کا مستحق نہیں ہوتا اور (یہاں) مال پر غلام کی آزادی کو معلق کرنا صحیح ہے لہذا اسی (تعلیق) پر کلام کو محمول کر دیا جائے گا۔

**تشریح:** واؤ کا حال کے لئے ہونا مجاز ہے اور مجاز کے لئے دو باتوں کا ہونا ضروری ہے، اسی بات کو مصنف و اِنَّمَا یَحْمَلُ الْخ سے بیان کر رہے ہیں کہ بطریق مجاز واؤ کو حال پر اس وقت محمول کیا جائے گا جبکہ دو چیزیں موجود ہوں اور وہ یہ ہیں:

۱۔ لفظ، معنی مجازی (حال) کا احتمال یعنی صلاحیت رکھتا ہو۔ ۲۔ تعین مجاز یعنی واؤ کے حال کے لئے ہونے اور تعدد حقیقت یعنی واؤ کے عطف کے لئے نہ ہونے پر قرینہ موجود ہو۔

لہذا مولیٰ کے قول اَدِّ اِلَیَّ الْفَا وَ اَنْتَ حُرٌّ کے اندر کلام معنی مجازی کی صلاحیت بھی رکھتا ہے یعنی واؤ حالیہ مراد

لینے کی صورت میں چونکہ حال اپنے ذوالحال کے مقارن ہوتا ہے تو یہاں بھی حریت ادائیگی الف کے ساتھ مقارن ہوگی اور ادائیگی الف کے وقت ہی حریت تحقق اور ثابت ہوگی، اس سے پہلے نہیں، جس کو مصنف نے فان الحرية تتحقق حال الاداء سے بیان کیا ہے، نیز حقیقی معنی کے معذور ہونے پر قرینہ کا پایا جانا بھی ضروری ہے، یہاں قرینہ بھی موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر واؤ کے حقیقی معنی عطف کے مراد لے لیں تو چونکہ معطوف علیہ مستقل ہوتا ہے معطوف کا محتاج نہیں ہوتا تو اِذِ اِلَى اَلْفَا کا مطلب اپنے غلام پر غلام ہونے اور اس میں قیام رقیّت کے باوجود اس پر ایک ہزار درہم کو لازم کرنا پایا جا رہا ہے حالانکہ مولیٰ کو اس کا بالکل استحقاق نہیں ہے کیونکہ غلام مولیٰ کا ہے تو جو کچھ غلام کے پاس ہے وہ بھی مولیٰ کا ہی ہے تو غلام پر ہزار درہم لازم کرنا خود اپنے اوپر لازم کرنا ہے جو ایک لغو اور بیکار فعل ہے لہذا تعذر حقیقت پر قرینہ کا موجود ہونا ثابت ہو گیا اور تعذر حقیقت کا قرینہ خود ثبوت مجاز یعنی واؤ کے حال کے لئے ہونے کا قرینہ ہے، جس کو مصنف نے وقامت الدلالة على ذلك سے بیان کیا ہے، اور واؤ حالیہ شرط کے معنی کو متضمن ہوتا ہے اور شرط میں تعلیق ہوتی ہے نہ کہ تجزئ لہذا حریت کو ادائیگی الف پر معلق کرنا بھی صحیح ہے جس کو مصنف نے وقد صحّ التعلیق بہ سے بیان کیا ہے، لہذا تعلیق کے صحیح ہونے سے بھی واؤ کا حال کے لئے ہونا ثابت ہوا اور تعلیق کا فائدہ یہ ہوگا کہ جب تک وہ غلام ایک ہزار ادا نہیں کرے گا اس وقت تک آزاد نہ ہوگا، لہذا کلام کو اسی تعلیق پر محمول کر دیا جائے گا۔

نیز اس جملہ میں واؤ کو عطف کے لئے ماننے پر ایک خرابی یہ ہے کہ جملہ خبریہ کا جملہ انشائیہ پر عطف کرنا لازم آئے گا جو درست نہیں ہے، دیکھئے عطف کا معذور ہونا خود تعین مجاز یعنی واؤ کے برائے حال ہونے کا قرینہ ہے، لہذا جب دونوں چیزیں پائی گئیں، یعنی لفظ میں معنی مجازی کا احتمال ہونا اور تعین مجاز و تعذر حقیقت پر قرینہ ہونا تو مذکورہ مثال کے اندر واؤ کو حال پر محمول کرنا صحیح ہو گیا۔

وَلَوْ قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ وَأَنْتَ مَرِيضَةٌ أَوْ مُصَلِّيَةٌ تُطَلِّقُ فِي الْحَالِ وَلَوْ نَوَى التَّغْلِيْقَ صَحَّتْ نِيَّتُهُ  
فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ تَعَالَى لِأَنَّ اللَّفْظَ وَإِنْ كَانَ يَحْتَمِلُ مَعْنَى الْحَالِ إِلَّا أَنَّ الظَّاهِرَ خِلَافُهُ وَإِذَا  
تَأَيَّدَ ذَلِكَ بِقَصْدِهِ ثَبَتَ .

### ترجمہ

اور اگر مرد نے اپنی بیوی سے کہا کہ تجھ کو طلاق ہے اور تو بیمار ہے یا تو نماز پڑھنے والی ہے (یعنی شوہر نے انت طالق و انت مریضۃ کہا یا انت طالق و انت مُصَلِّیۃ کہا) تو وہ عورت فی الحال مطلقہ ہو جائے گی اور اگر شوہر (قول مذکور سے) تعلیق طلاق کی نیت کر لے (یعنی طلاق کو بیماری یا نماز پڑھنے پر معلق کرنے کی نیت کر لے) تو اس کی نیت فیما بینہ و بین اللہ صحیح ہوگی (مگر قضا صحیح نہ ہوگی) اس لئے کہ لفظ اگرچہ حال کے معنی کا احتمال رکھتا ہے مگر ظاہر اس کے خلاف ہے اور جب خلاف ظاہر متکمم کے ارادہ کر لینے کی وجہ سے مؤید اور مضبوط ہو جائے گا تو وہ (یعنی خلاف ظاہر) ثابت

ہو جائے گا (اور خلاف ظاہر واؤ کا حال کے لئے ہونا ہے لہذا جب خلاف ظاہر ثابت ہو گیا تو اب دیا شدہ طلاق اس وقت واقع ہوگی جب وہ عورت بیمار ہو یا نماز پڑھے)

**تشریح:** اگر کوئی شوہر اپنی زوجہ سے کہے انت طالق وانت مریضۃ یعنی تجھے طلاق ہے اور تو بیمار ہے یا کہے انت طالق، وانت مُصَلِّیۃ تجھے طلاق ہے اور تو نماز پڑھنے والی ہے تو اس مثال کے اندر واؤ عاطفہ ہونا بھی صحیح ہے اور حال یہ ہونا بھی صحیح ہے مگر چونکہ واؤ کے حقیقی معنی عاطفہ ہونا ہے اور یہاں ایسا کوئی قرینہ بھی نہیں ہے کہ جو واؤ کو حال یہ ہونے کے لئے متعین کر دے بلکہ واؤ کو حال یہ ماننا خلاف ظاہر ہے ایک تو اس معنی کر کہ عطف جو اصل ہے اس کو چھوڑ کر مجاز یعنی واؤ کو حال یہ ماننے کی طرف رجوع کرنا لازم آئے گا اور پھر دوسری بات یہ ہے کہ واؤ کو حال یہ ماننے کی شکل میں چونکہ کلام کی حالت شرط و جزاء کی سی ہوتی ہے تو اس عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ عورت کو طلاق اس شرط پر ہے کہ جب وہ مریضہ ہو یا نماز پڑھے، حالانکہ مرض کا تقاضا یہ ہونا چاہیے کہ شوہر اس حالت میں عورت کا علاج و معالجہ کرائے نہ کہ اس کو طلاق دے، علامہ اقبال نے کیا خوب کہا ہے:

ہو مرا کام غریبوں کی حمایت کرنا  
درد مندوں سے ضعیفوں سے محبت کرنا

اور عورت کا نماز پڑھنا اس کے نیک ہونے کی دلیل ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ شوہر بجائے اس کو طلاق دینے کے اس سے محبت کرے، لہذا واؤ کو حال یہ ماننا خلاف ظاہر ہے اس لئے واؤ کو عاطفہ مانا جائے گا اور چونکہ عطف کی شکل میں معطوف علیہ مستقل ہوتا ہے تو شوہر کے انت طالق بولنے سے فوراً طلاق واقع ہو جائے گی اور انت مریضۃ اور انت مُصَلِّیۃ محض خبر کے درجہ میں ہوگا لیکن اگر شوہر یہ کہے کہ میں نے تو واؤ کو حال یہ ہی مانا تھا مگر خلاف ظاہر ہی کیوں نہ ہو تو چونکہ اب شوہر کی طرف سے خلاف ظاہر کی نیت پائی گئی تو دیا شدہ نہ کہ قضاء اس کی تصدیق کی جائے گی اور طلاق اس وقت پڑے گی جب وہ عورت بیمار ہو یا نماز پڑھے کیونکہ واؤ کو حال یہ ماننے کی صورت میں واؤ شرط کے معنی کو مضمّن ہوگا اس لئے طلاق بیماری اور نماز پڑھنے پر معلق ہوگی، دیا شدہ کا مطلب یہ ہے کہ اس کی نیت عند اللہ تو معتبر ہوگی فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي الصُّدُورِ، وَقَالَ قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ یعنی اللہ دلوں کے بھید سے خوب واقف ہے مگر چونکہ حالت مرض اور حالت صلوٰۃ پر طلاق کو معلق کرنا اور واؤ کو حال یہ ماننا خلاف ظاہر ہے اور اس صورت میں شوہر کے حق میں تہمت کا بھی احتمال ہے کہ شوہر فی الحال وقوع طلاق سے احتراز کی وجہ سے اس طلاق کو حالت مرض یا حالت صلوٰۃ کے ساتھ معلق کر رہا ہے، اس لئے قاضی اس کا اعتبار نہیں کرے گا بلکہ فوراً وقوع طلاق کا فیصلہ کرے گا اسی مفہوم کو مصنفؒ نے لَانَّ اللَّفْظَ وَإِنْ كَانَ يَحْتَمِلُ الْخ سے بیان کیا ہے مگر ساتھ ساتھ یہ بات بھی ہے کہ اگر متکلم نے خلاف ظاہر ہی کی نیت کر لی تو اب خلاف ظاہر مؤید ہو گیا لہذا وہ ثابت ہو جائے گا یعنی شوہر کی نیت فیما بینہ و بین اللہ صحیح اور معتبر سمجھی جائے گی نہ کہ قضاء۔

وَلَوْ قَالَ خُذْ هَذِهِ الْأَلْفَ مُضَارَبَةً وَاعْمَلْ بِهَا فِي الْبَرِّ لَا يَتَقَيَّدُ الْعَمَلُ فِي الْبَرِّ وَيَكُونُ

الْمُضَارَبَةُ عَامَّةٌ لِأَنَّ الْعَمَلَ فِي الْبَزِّ لَا يَصْلُحُ حَالًا لِأَخْذِ الْأَلْفِ مُضَارَبَةً فَلَا يَتَقَيَّدُ صَدْرُ الْكَلَامِ بِهِ.

### ترجمہ

اور اگر کسی شخص نے کسی کو یہ کہا کہ تو یہ ایک ہزار روپیہ بطور مضاربہ کے لے اور ان سے کپڑے کا کام کر (تجارت) تو عمل مضاربہ کپڑے کے کام میں مقید نہ ہوگا اور مضاربہ عام ہوگی اس لئے کہ عمل فی البز یعنی کپڑے کا کام بطور مضاربہ ایک ہزار روپیہ لینے کے لئے حال بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا لہذا صدر کلام یعنی شروع کلام (خُذْ هَذِهِ الْأَلْفَ) عمل فی البز کے ساتھ مقید نہ ہوگا۔

**تشریح:** اس عبارت سے مصنف "واؤ کے برائے عطف ہونے کے جواز اور برائے حال ہونے کے تعذر کی مثال بیان کر رہے ہیں، اگر کوئی شخص کسی سے مضاربہ کا معاملہ کرتے ہوئے یہ جملہ بولے خُذْ هَذِهِ الْأَلْفَ مُضَارَبَةً وَأَعْمَلْ بِهَا فِي الْبَزِّ کہ یہ ایک ہزار روپیہ بطور مضاربہ کے کپڑے، اور اس سے کپڑے کا کاروبار کر تو اس مثال میں واؤ کو عاطفہ ماننے میں کوئی تعذر بھی نہیں ہے کہ جملہ انشائیہ کا عطف جملہ انشائیہ پر صحیح ہے بلکہ واؤ کو حالیہ ماننے میں خرابی یہ ہے کہ حال یا تو اسم فاعل وغیرہ ہوتا ہے یا جملہ خبریہ، نہ کہ جملہ انشائیہ یعنی جملہ انشائیہ کو بلاتا ویل حال بنانا صحیح نہیں ہوتا نیز حال چونکہ ذوالحال کے ساتھ ملتا رہتا ہے اور اس کے مقارن ہوتا ہے جب کہ یہاں ایسا بھی نہیں ہے کیونکہ ایک ہزار روپیہ دینے کا زمانہ مقدم ہے اور مضاربہ یعنی کاروبار کرنے کا زمانہ مؤخر ہے جبکہ حال اور ذوالحال کا زمانہ ایک ہونا چاہئے، اسی مفہوم کو مصنف نے لِأَنَّ الْعَمَلَ فِي الْبَزِّ لَا يَصْلُحُ حَالًا لِأَخْذِ الْأَلْفِ سے بیان کیا ہے، یعنی کپڑے کی تجارت کا عمل اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ وہ بطور مضاربہ ایک ہزار روپیہ دینے کے لئے حال واقع ہو لہذا واؤ کو حالیہ نہیں مانا جاسکتا بلکہ واؤ عاطفہ ہوگا اور معطوف علیہ چونکہ معطوف کا محتاج نہیں ہوتا اس لئے خُذْ هَذِهِ الْأَلْفَ مُضَارَبَةً سے عام مضاربہ ثابت ہوگی، مضاربہ جو چاہے کام کرے، مصنف نے اس مفہوم کو فَلَإِ يَتَقَيَّدُ بِهِ صَدْرُ الْكَلَامِ سے بیان کیا ہے کہ صدر کلام (شروع اور اول کلام) یعنی بطور مضاربہ کے ایک ہزار روپیہ دینا فقط کپڑے کا کاروبار کرنے کے ساتھ مخصوص نہ ہوگا نیز مضاربہ کی غرض حصول نفع ہے اور اس کی عام اجازت ہی مناسب ہے کہ مضاربہ جس تجارت میں نفع محسوس کرتا ہے اسی کو اختیار کرتا ہے۔

**اعتراض:** خُذْ هَذِهِ الْأَلْفَ وَأَعْمَلْ بِهَا فِي الْبَزِّ كَوَادِّ إِلَى أَلْفًا وَأَنْتَ حُرٌّ كِطْرًا حَالٍ مُقَدَّرَةٍ کیوں نہیں مانا جاسکتا؟ (حال مقدّرہ وہ ہے کہ فعل کے صدور اور وقوع کا زمانہ اور حال کا زمانہ ایک نہ ہو جیسے فَاذْخُلُوهَا خَالِدِينَ کہ بوقت دخول خلود ناممکن ہے)

تو اس کا جواب یہ ہے کہ واؤ کو برائے حال ماننا مجبوری کا درجہ ہے لہذا حال مقدّرہ اس وقت مانا جاسکتا ہے کہ جب واؤ کو عاطفہ ماننا صحیح نہ ہو اور جب عاطفہ ماننا صحیح ہو تو عطف ہی مقدم ہوگا کیونکہ وہی اصل اور حقیقت ہے۔

الغرض: خُذْ هَذِهِ الْاَلَفَّ وَاَعْمَلْ بِهَا فِي الْبَزِّ مِثْلَ مَا وَعَدَ عَاطِفٌ هُوَ كَمَا اور یہ مضارب بت عام ہوگی نہ کہ عمل فی البز کے ساتھ مقید ہوگی اور وَاَعْمَلْ بِهَا فِي الْبَزِّ والا جملہ محض بطور مشورہ کے ہوگا نہ کہ بطور حکم کے۔

**فائدہ:** مضاربت وہ معاملہ ہے جس میں ایک شخص کا مال ہو اور دوسرے کا کام، اور نفع میں دونوں کی شرکت ہو، مال والے کو رب المال اور کام دھام کرنے والے کو مضارب کہتے ہیں اور اس عقد کو عقد مضاربت کہتے ہیں۔ کما قرأتم فی القدوری من قبل۔

وَعَلَىٰ هَذَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ إِذَا قَالَتْ لِرُؤُوسِهَا طَلَّقْنِي وَلَكَ الْفُتْلُ فَقُلْتُهَا لَا يَجِبُ لَهُ عَلَيْهَا شَيْءٌ لِأَنَّ قَوْلَهَا وَلَكَ الْفُتْلُ لَا يُفِيدُ حَالَ وَجُوبِ الْإِلْفِ عَلَيْهَا وَقَوْلُهَا طَلَّقْنِي مُفِيدٌ بِنَفْسِهِ فَلَا يَتْرُكُ الْعَمَلُ بِهِ بَدْوَنَ الدَّلِيلِ بِخِلَافِ قَوْلِهِ إِحْمَلْ هَذَا الْمَتَاعَ وَلَكَ دِرْهَمٌ لِأَنَّ دَلَالََةَ الْإِجَارَةِ يَمْنَعُ الْعَمَلَ بِحَقِيقَةِ اللَّفْظِ .

**ترجمہ**

اور اسی اصل (یعنی جو چیز حال بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی تو اس کے اندر واؤ کو حال کے لئے نہیں مانا جاسکتا) پر حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ جب عورت نے اپنے شوہر سے طَلَّقْنِي وَلَكَ الْفَ کہا کہ آپ مجھ کو طلاق دیدیں اور آپ کے لئے ایک ہزار روپیہ ہیں پس شوہر نے اس عورت کو طلاق دیدی تو شوہر کے لئے عورت پر کوئی شئی واجب نہ ہوگی اس لئے کہ عورت کا قول وَلَكَ الْفَ عورت پر وجوب الف کے حال ہونے کا فائدہ نہیں دیتا (کیونکہ وَلَكَ الْفَ محض خبر ہے نیز طلاق میں معاوضہ امر زائد ہے اس لئے وَلَكَ الْفَ حال بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا) اور عورت کا قول طَلَّقْنِي تو وہ فی نفسہ مفید معنی ہے (کیونکہ اس کے ذریعہ مطلقاً ایقاع طلاق کو طلب کرنا ہے) لہذا اس قول (طَلَّقْنِي) پر بلا وجود دلیل عمل کو ترک نہیں کیا جائے گا برخلاف قائل کے قول اِحْمَلْ هَذَا الْمَتَاعَ وَلَكَ دَرَهْمٌ کے کہ تو یہ سامان اٹھا در انحالیکہ تیرے لئے ایک درہم ہے اس لئے کہ اجارہ کی دلالت لفظ کی حقیقت پر عمل کرنے کو روکتی ہے (یعنی اس مثال میں واؤ حالیہ ہوگا کیونکہ کرایہ داری کا معاملہ جس میں اصل معاوضہ دیکر کام کرنا مقصود ہوتا ہے اس بات سے مانع ہے کہ لفظ کی حقیقت پر عمل کیا جائے یعنی واؤ کو عاطفہ مانا جائے)۔

**تشریح:** وَعَلَىٰ هَٰذَا أُمِّي عَلَىٰ أَنَّهُ مَا لَا يَصْلُحُ حَالًا لَا يُجْعَلُ الْوَأُو فِيهِ لِلْحَالِ بَلْ يُحْمَلُ الْوَأُو عَلَى الْعُطْفِ یعنی جو چیز حال بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی تو وہاں واؤ کو حالیہ نہیں بنایا جاسکتا لہذا امام ابو جعفرؑ نے فرمایا کہ جب کوئی عورت اپنے شوہر سے طلاق کا مطالبہ کرتے ہوئے طَلِّقْنِي وَلَكَ أَلْفٌ کہے کہ تو مجھ کو طلاق دیدے اور تیرے لئے ایک ہزار ہیں اور پھر شوہر اس کو طلاق دیدے تو فوراً طلاق واقع ہو جائے گی اور عورت پر کچھ بھی واجب نہیں ہوگا کیونکہ عورت کا قول وَلَكَ أَلْفٌ شوہر کی طرف سے وقوع طلاق کے لئے حال اور شرط ہونے کا فائدہ نہیں



دیتا کہ عورت پر طلاق پڑنے کے لئے وجوب الف کو لازم قرار دیا جائے کیونکہ وَلَكَ الْفَ محض ایک خبر ہے اور طلاق میں اصل یہ ہے کہ وہ بلا عوض ہو اور طَلَقْنِي بذات خود مفید معنی ہے یعنی اس میں ایقاع طلاق کا مطالبہ ہے، لہذا بلا کسی دلیل کے اس پر ترک عمل نہیں کیا جائے گا یعنی جب عورت نے طلاق کا مطالبہ کیا اور شوہر نے طلاق نہ دیا تو ان جملوں کا تقاضا یہ ہے کہ عورت پر طلاق واقع ہو جائے اور رہا عورت کا قول وَلَكَ الْفَ تو ممکن ہے کہ اس سے عورت کا مقصد وَلَكَ الْفَ فِي بَيْتِكَ کہنا ہو کہ مجھ غریب کو طلاق دیدے اور تیرے لئے تیرے گھر میں ہزار درہم ہیں، لہذا تجھ کو دوسری عورت سے شادی کر لینا یا باندی خرید لینا کوئی مشکل نہیں ہے۔

**الحاصل:** جب واؤ کے حالیہ ہونے کی نفی ہوگئی تو چونکہ واؤ حالیہ شرط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے تو وقوع طلاق کے لئے عورت پر ہزار درہم شرط ہونے کی بھی نفی ہوگئی گویا وَلَكَ الْفَ لغو ہے اور رہا عورت کا قول طَلَقْنِي تو وہ مفید معنی اور مفید حکم ہے اور جملہ مستقل بنفسہ ہے کہ اس کے ذریعہ ایقاع طلاق کو طلب کیا گیا ہے اور وہ اپنے ماقبل یا مابعد کا محتاج نہیں ہے لہذا اس پر عمل کریں گے کیونکہ ترک عمل کی کوئی دلیل نہیں ہے تو جب اس کے جواب میں شوہر نے طَلَقْتُ کہہ دیا تو بغیر کسی عوض کے وقوع طلاق کا حکم ہوگا، برخلاف اِخْمَلَ هَذَا الْمَتَاعَ وَلَكَ دِرْهَمٌ کے (اے قلی یہ سامان فلاں جگہ اٹھا کر منتقل کر دے حال یہ ہے کہ تیرے لئے ایک درہم ہے) کہ اس کا تعلق عقد اجارہ سے ہے اور ظاہر ہے کہ کرایہ داری میں عوض ضروری ہوتا ہے اس لئے اس مثال میں عقد اجارہ کی دلالت اس بات سے مانع ہے کہ واؤ کے حقیقی معنی مراد لئے جائیں یعنی عطف کے، اسی مفہوم کو مصنف نے لِأَنَّ دَلَالَةَ الْإِجَارَةِ يَمْنَعُ الْعَمَلَ بِحَقِيقَةِ اللَّفْظِ سے بیان کیا ہے، لہذا اس مثال میں واؤ حالیہ ہوگا نہ کہ واؤ عاطفہ اور واؤ حالیہ چونکہ شرط کے معنی کو متضمن ہوتا ہے اس لئے موجر یعنی مزدوری کرانے والے کے ذمہ مزدور کو ایک درہم دینا لازم اور شرط ہوگا۔

**فائدہ:** خلاصہ کلام یہ ہوا کہ طَلَقْنِي وَلَكَ الْفَ میں واؤ حالیہ نہیں ہے اور اِخْمَلَ هَذَا الْمَتَاعَ وَلَكَ دِرْهَمٌ میں واؤ حالیہ ہے عاطفہ نہیں ہے، اب یہ بات ذہن میں آسکتی ہے کہ جب طَلَقْنِي وَلَكَ الْفَ میں واؤ حالیہ نہیں ہے تو پھر کون سی واؤ ہے اگر واؤ عاطفہ مانیں تو خبر کا عطف انشاء پر کرنا لازم آتا ہے اور وہ ناجائز ہے تو اس واؤ میں مختلف احتمالات ہیں، نمبر ایک احتمال یہ ہے کہ یہ واؤ استینافیہ ہے نہ عاطفہ اور نہ حالیہ اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ واؤ عاطفہ ہے اور رہا جملہ خبریہ کا عطف جملہ انشائیہ پر تو یہ فقہاء کے یہاں ممنوع نہیں ہے کیونکہ فقہاء مسائل شرعیہ میں اس طرح کی وجوہ بلاغت کا اعتبار نہیں کرتے بلکہ کلام عاقل، بالغ کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے ہر ممکن کوشش کرتے ہیں نیز عطف الخمر علی الانشاء کا ناجائز ہونا بعض علماء کا مسلک ہے نہ کہ سب کا، ایک احتمال یہ بھی ہے کہ طَلَقْنِي جملہ اسمیہ کی تاویل میں ہے یعنی عورت اپنے شوہر سے یہ درخواست کر رہی ہے، أَلَا حَسَنُ أَنْ يَوْجَدَ مِنْكَ الطَّلَاقُ اس صورت میں جملہ اسمیہ کا عطف جملہ اسمیہ پر ہو جائے گا۔

**نوٹ:** صاحبین کے نزدیک طَلَقْنِي وَلَكَ الْفَ میں واؤ حالیہ ہے پس مرد کے طلاق دینے سے عورت

پر ہزار درہم واجب ہوں گے کیونکہ یہاں طلاق ایسی ترکیب سے واقع ہو رہی ہے جس سے خلع کا استفادہ ہو سکتا ہے گویا عورت کا قول اس درجہ میں ہے طلقنی بشرط أن يكون لك على الف لهذا جب شوہر نے طَلَّقْتُ یا فَعَلْتُ کہہ دیا تو اس کے قول کی تقدیری عبارت یہ ہوگی طَلَّقْتُ بذلك الشرط۔

**فصل: أَلْفَاءُ لِلتَّعْقِيبِ مَعَ الْوَصْلِ وَلِهَذَا تُسْتَمَلُ فِي الْأَجْزِيَةِ لِمَا أَنَّهَا تَتَعَقَّبُ الشَّرْطَ قَالَ أَصْحَابُنَا إِذَا قَالَ بَعْتُ مِنْكَ هَذَا الْعَبْدَ بِالْفِ فَقَالَ الْآخَرُ فَهُوَ حُرٌّ يَكُونُ ذَلِكَ قَبُولًا لِلْبَيْعِ اقْتِضَاءً وَيُثَبِّتُ الْعِتْقَ مِنْهُ عَقِيبَ الْبَيْعِ بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ وَهُوَ حُرٌّ أَوْ هُوَ حُرٌّ فَإِنَّهُ يَكُونُ رَدًّا لِلْبَيْعِ**

### ترجمہ

فاتعقیب مع الوصل کے لئے ہے، اور اسی وجہ سے (اَیْ لَا جُلَّ أَنْ الْفَاءَ لِلتَّعْقِيبِ) فاء جزاؤں میں استعمال کی جاتی ہے کیونکہ جزائیں شرط کے بعد آتی ہیں، ہمارے اصحاب احناف نے فرمایا کہ جب بائع کہے بَعْتُ مِنْكَ هَذَا الْعَبْدَ بِالْفِ (میں نے تجھ کو یہ غلام ایک ہزار کے عوض میں فروخت کیا) پس مشتری نے فہو حُرٌّ کہا (تو وہ آزاد ہے) تو قائل کا قول فہو حُرٌّ اقتضاء بیع کو قبول کرنا ہوگا اور بیع کے (تام ہونے کے) بعد اس قول سے عتق (حریت) ثابت ہو جائے گا برخلاف اس کے کہ اگر وہ وھو حُرٌّ کہے (بجائے فاء کے واؤ کے ساتھ) یا وھو حُرٌّ کہے (بخیر فاء اور واؤ کے) تو اس کا قول (وھو حُرٌّ یا وھو حُرٌّ) بیع کو رد کرنا ہوگا۔

**تشریح:** فاء تعقیب مع الوصل کے لئے آتا ہے یعنی فاء معطوف ومعطوف علیہ کے درمیان واقع ہو کر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ معطوف اپنے معطوف علیہ کے فوراً بعد واقع ہے یعنی بالترتیب مگر بلا مقارنت اور بلا مہلت کے، عبارت میں مذکور لفظ تعقیب کا یہی مطلب ہے کہ معطوف کا وقوع معطوف علیہ کے بعد ہے معلوم ہوا معطوف ومعطوف علیہ میں وقوع کے اعتبار سے ترتیب کا لحاظ ہے نہ کہ مقارنت کا اور مقارنت کا مطلب یہ ہے کہ معطوف ومعطوف علیہ کا وقوع ایک وقت میں ہو، اور مع الوصل کا مطلب بلا تاخیر اور بلا مہلت کا ہے لایہ کہ وصل کے خلاف کوئی قرینہ موجود ہو جیسے قول قائل نَكَحْتُ فَوَلَدْتُ کہ نکاح کے فوراً بعد ولادت نہیں ہو سکتی بلکہ بعد استقرار حمل چھ ماہ کا فصل ضروری ہے۔ وَلِهَذَا تُسْتَمَلُ فِي الْأَجْزِيَةِ: جزاء چونکہ شرط کے فوراً بعد بلا مہلت و تاخیر کے واقع ہوتی ہے اس لئے جزاء پر بھی فاء استعمال کیا جاتا ہے، جیسے اگر کوئی اپنی بیوی کو إِنْ دَخَلْتُ الدَّارَ فَانْتَ طَالِقٌ کہے تو عورت پر گھر میں داخل ہوتے ہی فوراً طلاق واقع ہو جائے گی، قال اصحابنا الخ اب مصنف "فا" کے تعقیب کے لئے ہونے پر مثالیں پیش کر رہے ہیں، اگر بائع مشتری کو مخاطب کر کے یہ کہے بَعْتُ مِنْكَ هَذَا الْعَبْدَ بِالْفِ میں نے تجھ کو یہ غلام ایک ہزار کے عوض میں بیچا اور مشتری کہے فہو حُرٌّ تو پھر وہ آزاد ہے تو مشتری کا فہو حُرٌّ کہنا گویا اقتضاء بیع کو قبول کرنا ہے اور جب بیع ایجاب و قبول سے مل کر تام ہوگی تو غلام کی آزادی بیع کے ثابت ہونے کے بعد مشتری کی جانب سے مشتری کے

قول فہو حُرّ سے واقع ہوگئی اور تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ مشتری نے اپنے کلام میں فاستعمال کیا ہے جو تعقیب مع الوصل کے لئے آتا ہے تو گویا مشتری نے غلام کی حریت کو بیع کے بعد ثابت کیا ہے اور بیع بغیر ایجاب و قبول کے منعقد نہیں ہوتی حالانکہ یہاں بائع کی طرف سے ایجاب ہے فقط، لہذا مشتری کی جانب سے قبول اقتضاء ثابت مانا جائے گا جس پر اس کا قول فہو حُرّ دال ہے، کیونکہ اگر مشتری کی طرف سے قبول نہ مانا جائے تو اس کا یہ قول لغو ہو جائے گا، اس لئے کہ مشتری کو قبول بیع کے بغیر یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ کسی دوسرے کے غلام کو آزاد کرے کیونکہ حدیث میں ہے لَا عِتَقَ فِيمَا لَا يَمْلِكُهُ ابْنُ آدَمَ لِهَذَا مجبوراً یہاں قبول مقدر مانا جائیگا گویا مشتری نے یوں کہا ہے قَبْلُ فہو حُرّ اور اگر مشتری بغیر فاء استعمال کرے واؤ کے ساتھ وھو حُرّ کہے یا بغیر واؤ کے وھو حُرّ کہے جس کا ترجمہ یہ ہے کہ ”اور وہ آزاد ہے یا وہ آزاد ہے“ تو چونکہ اس کلام میں فاء نہیں ہے جو غلام کی حریت کا بیع کے اوپر مرتب ہونے کا تقاضہ کرے لہذا اس شکل میں اقتضاء قبول کو ثابت ماننا یقینی نہیں ہے بلکہ اس کے کلام میں دو احتمال ممکن ہیں ایک تو یہ کہ مشتری وھو حُرّ یا وھو حُرّ سے بیع کو رد کرنا چاہتا ہے گویا اس کا مقصد بائع کو تنبیہ کرنا ہے کہ تم جس غلام کو بیچنے کی بات کر رہے ہو وہ تو تمہارے ایجاب سے پہلے ہی آزاد ہے اور بوجہ آزادی اس میں فروختگی کی صلاحیت نہیں ہے تو تم میرا بے وقوف بنا رہے ہو اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ مشتری اپنے اس کلام سے انشاء آزادی ہی چاہتا ہو یعنی بیع کو قبول کر کے اپنی طرف سے آزاد کرنا ہی چاہتا ہو لہذا قبول کو اقتضاء ثابت مانا جائے تاکہ بیع صحیح ہو کر مشتری اس غلام کا مالک بنے اور غلام کو اپنے طرف سے آزاد کرنے کا مستحق ہو جائے مگر چونکہ وھو حُرّ یا وھو حُرّ کی شکل میں جب دو احتمالات پیدا ہو گئے تو شک کی وجہ سے قبول بیع ثابت نہ ہوگا اور بیع کو رد مانا جائے گا لہذا مشتری کے قول میں اگر فاء کا استعمال ہوگا تو اقتضاء قبول ثابت مانا جائے گا ورنہ نہیں۔

وَإِذَا قَالَ لِلْخَيْطِ أَنْظُرْ إِلَى هَذَا الثَّوبِ أَيَكْفِينِي فَمِصًّا فَنَظَرَ فَقَالَ نَعَمْ فَقَالَ صَاحِبُ الثَّوبِ  
فَأَقْطَعَهُ فَقَطَعَهُ فَإِذَا هُوَ لَا يَكْفِيهِ كَانَ الْخَيْطُ ضَامِنًا لِأَنَّهُ أَمَرَهُ بِالْقَطْعِ عَقِيبَ الْكِفَايَةِ  
بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ أَقْطَعُهُ أَوْ أَقْطَعَهُ فَقَطَعَهُ فَإِنَّهُ لَا يَكُونُ الْخَيْطُ ضَامِنًا .

### ترجمہ

اور جب کوئی شخص درزی سے کہے کہ اس کپڑے کو دیکھ لو کیا یہ کپڑا میرے کرتے کیلئے کافی ہے پس درزی نے دیکھا اور دیکھ کر کہا جی ہاں (کافی ہے) پس کپڑے کے مالک نے کہا فَأَقْطَعُهُ تو تو اس کو کاٹ لے، چنانچہ درزی نے وہ کپڑا کاٹ دیا تو اچانک کیا دیکھتا ہے کہ وہ کپڑا قمیص کے لئے کافی نہیں ہے تو درزی ضامن ہوگا اس لئے کہ مالک ثوب نے درزی کو کفایت کے بعد (یعنی یہ کپڑا کرتے کے لئے کافی ہونے کے بعد) کاٹنے کا حکم دیا تھا برخلاف اس کے کہ اگر صاحب ثوب یہ کہے أَقْطَعُهُ (بغیر فاء کے) یا أَقْطَعَهُ (واؤ کے ساتھ) پس درزی نے اس کپڑے کو کاٹا (اور وہ نا کافی

(تھا) تو درزی ضامن نہ ہوگا۔

**تشریح:** یہاں سے مصنف فاء کی مزید مثالیں بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ اگر صاحب ثوب نے درزی سے کہا کہ اس کپڑے کو دیکھ لو میرے کرتے کے لئے کافی بھی ہو جائے گا یا نہیں، تو درزی نے کپڑا دیکھ کر کہہ دیا کہ ہاں اس کپڑے میں آپ کا کرتہ بن جائے گا، چنانچہ کپڑے کے مالک نے اس کپڑے کے کاٹنے کا حکم دیدیا، مگر جب درزی نے اس کپڑے کو کاٹا تو اتفاق سے وہ کپڑا کرتہ کے لئے کافی نہ ہوا، تو کپڑے کے کاٹنے سے کپڑے کے مالک کا جو نقصان ہوا، اس کا ذمہ دار درزی ہوگا، کیونکہ صاحب ثوب نے اپنے کلام میں فاء کا استعمال کیا ہے جو تعقیب مع الوصل کے لئے ہے اور اس کا مقتضی یہ ہے کہ معطوف یعنی درزی کے لئے قطع ثوب کی اجازت مرتب ہے معطوف علیہ یعنی کرتے کے لئے اس کپڑے کے کافی ہونے پر لہذا درزی کے لئے قطع ثوب کی اجازت اسی شکل میں ہے جبکہ وہ کپڑا کرتے کے لئے کافی ہو اور اگر کافی نہ ہو تو درزی کو اس کے کاٹنے کا حق نہیں ہے گویا صاحب ثوب کا قول بمنزلہ اس قول کے ہے **إِنْ كَفَانِي هَذَا الثَّوبُ قَمِيصًا لِي فَاقْطَعُهُ وَإِنْ لَمْ يَكْفِ فَلَا تَقْطَعْهُ لِهَذَا** اگر وہ کپڑا کرتہ کے لئے کافی نہ ہو تو یہ کاٹنا بلا اجازت پایا گیا جس کا ذمہ دار درزی ہوگا اور اگر صاحب ثوب نے اپنے قول میں فاء کا استعمال نہ کیا ہو بلکہ واؤ کا استعمال کیا ہو یا محض **اقْطَعْهُ** کہا ہو بغیر واؤ کے اور بغیر فاء کے تو اس شکل میں فاء نہ ہونے کی وجہ سے قطع ثوب کی اجازت ماقبل پر یعنی کپڑے کے کافی ہونے پر مرتب نہیں ہوگی بلکہ قطع ثوب کی مطلق اجازت ہوگی لہذا جب صاحب ثوب کی طرف سے مطلق اجازت پائی گئی تو اب اگر درزی نے کپڑا کاٹ دیا اور وہ اتفاق سے کم تھا جس میں اس کی قیص نہ بن سکتی ہو تو درزی کپڑے کے نقصان کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس کو مطلق اجازت حاصل تھی، مگر اس شکل میں یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ درزی نے کپڑے کے مالک کو یہ کہہ کر کہ یہ کپڑا تیری قیص کے لئے کافی ہے، دھوکہ دیا ہے تو درزی پر اس دھوکہ دہی کی وجہ سے کپڑے کا ضمان آنا چاہئے، مگر اس کا جواب یہ ہے کہ صورت مذکورہ میں درزی کا قول محض ایک خبر ہے جو صدق و کذب دونوں کا احتمال رکھتی ہے نیز درزی کا دھوکہ دینا اور اس کا یہ کہنا کہ یہ کپڑا تیری قیص کے لئے کافی ہے بلا معاوضہ ہے، اور ضابطہ یہ ہے کہ جو دھوکہ عقد معاوضہ میں نہ ہو تو دھوکہ دینے والے پر ضمان نہیں آتا جیسے کسی طالب علم نے اپنے کسی ساتھی سے یہ کہہ دیا کہ آج آخری گھنٹہ میں سبق نہیں ہوگا اب اس کے ساتھی نے اس خبر پر اعتماد کر کے اس گھنٹہ کی غیر حاضری کر دی حالانکہ استاذ صاحب تشریف لائے اور سبق بھی ہوا مگر اس طالب علم کی غیر حاضری لگی اور مدرسہ سے اس کا کھانا بند ہو گیا تو اس نقصان کا ضمان اس دھوکہ دینے والے طالب علم پر نہ ہوگا کیونکہ یہ دھوکہ بلا معاوضہ ہے برخلاف پہلی شکل کے یعنی جس میں فاء استعمال کیا گیا ہے کہ وہاں عدم شرط (کپڑے کے عدم کفایت) کی وجہ سے ضمان واجب ہوگا، کیونکہ قطع ثوب کا حکم شرط کفایت کے ساتھ تھا، نیز پہلی شکل میں صاحب ثوب کا کلام بوجہ فاء عقد معاوضہ پر دلالت کرتا ہے کہ صاحب ثوب اسی درزی سے اپنا قیص سلوانا چاہتا ہے جو عقد معاوضہ ہے برخلاف دوسری شکل کے کہ اس میں دو جملے بوجہ عدم فاء علیحدہ علیحدہ ہیں، جو عقد معاوضہ پر دال نہیں ہیں، لہذا جب فاء کی

صورت میں یہ معاملہ عقد معاوضہ ہے تو حسب ضابطہ عقد معاوضہ میں دھوکہ پائے جانے کی بناء پر دھوکہ دینے والے پر ضمان آئے گا۔

وَلَوْ قَالَ بَعْتُ مِنْكَ هَذَا الثَّوْبَ بِعَشْرَةِ فَاقْطَعُهُ فَقَطَعَهُ وَلَمْ يَقُلْ شَيْئًا كَانَ الْبَيْعُ تَامًا .

### ترجمہ

اور اگر کپڑے کے مالک نے کہا بعت منک هذا الثوب بعشرة فاقطعه (میں نے آپ کو یہ کپڑا دس درہم میں فروخت کیا پس اس کو کاٹ لے) پس درزی نے اس کو کاٹ لیا اور کچھ نہیں بولا (یعنی قبلت وغیرہ نہیں کہا) تو بیع تام ہوگی۔

**تشریح:** یہ مسئلہ بھی فاء کے استعمال پر مرتب ہے یعنی اگر بائع کسی مخاطب سے یہ کہے بعت منک هذا الثوب بعشرة فاقطعه میں نے یہ کپڑا بعوض دس روپیہ تیرے ہاتھ فروخت کیا تو اس کو کاٹ لے اور مخاطب نے بغیر کچھ بولے اس کو کاٹ لیا یعنی مخاطب نے قبلت وغیرہ بھی نہیں کہا تو پھر بھی یہ بیع تام ہوگئی اور مشتری کی طرف سے قبول اقتضاء ثابت مانا جائے گا، کیونکہ عبارت مذکورہ میں فاء کا استعمال اس بات کا مقتضی ہے کہ قطع ثوب کا امر ”قا“ کے ماقبل یعنی تمامیت بیع پر مرتب ہو اور تمامیت بیع محض ایجاب سے نہ ہو سکے گی لہذا مشتری کی طرف سے اقتضاء قبول مانا جائے گا اور بیع مکمل ہونے کے بعد ہی مشتری کیلئے قطع ثوب کی اجازت ہوگی لہذا مشتری نے جب اس کپڑے کو کاٹ لیا تو گویا وہ اس کو خریدنے پر راضی ہو گیا اور گویا مخاطب نے اس کپڑے کو قبول بیع کے بعد ہی کاٹا ہے لہذا بیع تام ہوگئی جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مشتری کو کپڑے کا ثمن دینا لازم ہوگا۔

وَلَوْ قَالَ إِنْ دَخَلْتُ هَذِهِ الدَّارَ فَهَذِهِ الدَّارُ فَانْتِ طَالِقٌ فَالشَّرْطُ دُخُولُ الثَّانِيَةِ عَقِيبَ دُخُولِ الْأُولَى مُتَّصِلًا بِهِ حَتَّى لَوْ دَخَلْتُ الثَّانِيَةَ أَوَّلًا وَالْأُولَى آخِرًا أَوْ دَخَلْتُ الْأُولَى أَوَّلًا وَالثَّانِيَةَ آخِرًا لَكُنْتُ بَعْدَ مُدَّةٍ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ .

### ترجمہ

اور اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا إِنْ دَخَلْتُ هَذِهِ الدَّارَ فَهَذِهِ الدَّارُ فَانْتِ طَالِقٌ (اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی پھر اس گھر میں تو تجھ کو طلاق ہے پس شرط (دفعہ طلاق کے لئے) پہلے گھر میں داخل ہونے کے بعد اس کے متصل ہی دوسرے گھر میں داخل ہونا ہے حتیٰ کہ اگر وہ عورت دوسرے گھر میں پہلے داخل ہوئی اور پہلے گھر میں بعد میں داخل ہوئی یا پہلے گھر میں اولاً داخل ہوئی اور دوسرے گھر میں بعد میں داخل ہوئی لیکن کچھ مدت اور وقفہ کے بعد داخل ہوئی تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

**تشریح:** مندرجہ ذیل مثال بھی فاء کے استعمال پر متفرع ہے چنانچہ ملاحظہ ہو، اگر شوہر نے اپنی بیوی سے

کہا ان دخلت هذه الدار فهذا الدار فانت طالق اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی پھر اس گھر میں تو تجھ کو طلاق ہے، شوہر کے اس کلام میں دو جگہ فاء مستعمل ہے اور سہولت کے لئے فرض کر لو کہ پہلے هذه الدار سے مراد کمرہ ۱ ہے، اور دوسرے هذه الدار سے مراد کمرہ ۲ ہے، لہذا فاء چونکہ تعقیب مع الوصل کے لئے آتا ہے تو فہذہ الدار کی فاء اس بات کی مقتضی ہے کہ عورت کمرہ ۱ میں پہلے داخل ہو اور اس کے فوراً بعد کمرہ ۲ میں داخل ہو، لہذا اگر وہ عورت اسی ترتیب سے داخل ہوئی تو چونکہ شرط پائی گئی لہذا فاء جزا یعنی فانت طالق کی فاء اس بات کی مقتضی ہے کہ اس کا مابعد یعنی وقوع طلاق ماقبل والی شرط یعنی دخول دار مع الترتیب پر مرتب ہو لہذا اس عورت کو دخول دارین کے بعد فوراً طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر عورت فاء کے تقاضہ کے برخلاف داخل ہوئی یعنی کمرہ ۲ میں پہلے داخل ہوئی اور کمرہ ۱ میں اس کے بعد داخل ہوئی یا کمرہ ۱ میں داخل تو پہلے ہی ہوئی مگر کمرہ ۲ میں بلاتا خیر کے داخل نہیں ہوئی جو کہ فاء کا تقاضہ تھا بلکہ تاخیر کے ساتھ داخل ہوئی جو فاء کے تقاضہ کے خلاف ہے، لہذا جب شرط نہیں پائی گئی تو جزا بھی نہیں پائی جائے گی یعنی اب اس صورت میں طلاق واقع نہ ہوگی۔

وَقَدْ يَكُونُ الْفَاءُ لِبَيَانِ الْعِلَّةِ مِثَالُهُ إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ أَدِّ إِلَيَّ الْفَأَ فَاَنْتَ حُرٌّ كَانَ الْعَبْدُ حُرًّا فِي الْحَالِ وَإِنْ لَمْ يُوَدَّ شَيْئًا وَلَوْ قَالَ لِلْحَرَبِيِّ أَنْزِلْ فَاَنْتَ آمِنٌ كَانَ آمِنًا وَإِنْ لَمْ يَنْزِلْ .

### ترجمہ

اور کبھی فاء بیان علت کے لئے آتا ہے فاء کے بیان علت ہونے کی مثال (یہ ہے) جب مولیٰ اپنے غلام سے کہے کہ اَدِّ إِلَيَّ الْفَأَ فَاَنْتَ حُرٌّ (مجھ کو ایک ہزار روپے ادا کر کیونکہ تو آزاد ہے) تو غلام فی الحال آزاد ہو جائے گا اگرچہ غلام نے کچھ بھی ادا نہ کیا ہو اور اگر کوئی مسلمان حربی سے کہے کہ أَنْزِلْ فَاَنْتَ آمِنٌ (اتر آ کیونکہ تو مامون ہے) تو وہ (حربی) مامون ہو جائے گا اگرچہ وہ نہ اترے۔

**تشریح:** یہاں سے مصنفؒ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ فاء کبھی مجازاً علت کو بیان کرنے کے لئے بھی آتا ہے (اسی لئے اس فاء کو فاء تعلیل کہتے ہیں) اب دو صورتیں ہیں:

ایک صورت تو یہ ہے کہ فاء کا مدخول علت ہو اور فاء کا ماقبل حکم ہو اور دوسری صورت یہ ہے کہ فاء کا مدخول حکم ہو اور فاء کا ماقبل علت ہو، اول کی مثال جیسے مولیٰ اپنے غلام سے کہے کہ اَدِّ إِلَيَّ الْفَأَ فَاَنْتَ حُرٌّ اس عبارت میں ادا یعنی الف کی علت مولیٰ کا غلام کو آزاد کرنا ہے یعنی آزادی علت ہے اور ادا یعنی الف معلول اور حکم ہے گویا مولیٰ کی اس عبارت کے معنی اَدِّ إِلَيَّ الْفَأَ لِأَنَّكَ حُرٌّ ہے یعنی مولیٰ یہ کہنا چاہتا ہے کہ میں نے تجھ کو آزاد کر دیا ہے اس لئے اس کے شکر یہ میں ایک ہزار روپے ادا کر، تو چونکہ علت کا وجود معلول سے مقدم ہوا کرتا ہے اس لئے یہاں آزادی جو علت ہے وہ بھی مقدم ہوگی اور مولیٰ کے اس جملہ کے بولتے ہی غلام فوراً آزاد ہو جائے گا خواہ غلام نے ایک ہزار روپے ادا کئے ہوں یا نہ کئے ہوں البتہ غلام پر ایک ہزار روپے قرض ہو جائیں گے نیز صورت مذکورہ میں غلام کی آزادی ایک ہزار کی ادا یعنی پر موقوف نہ ہوگی

کیونکہ مولیٰ کے کلام میں تعلیق پر کوئی قرینہ نہیں ہے اور اگر کوئی شخص یہ کہے کہ مولیٰ کے کلام میں اِنْ مقدر مان لیا جائے اور عبارت اس درجہ میں کر لی جائے اِنْ اَذْنَيْتَ اِلَيَّ الْاَلْفَا فَاَنْتَ حُرٌّ تو اس وقت کلام تعلیق کے قبیل سے ہو جائے گا اور مطلب یہ ہوگا کہ اگر تو مجھ کو ایک ہزار روپیہ ادا کر دے تو تو آزاد۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اِنْ وغیرہ کو مقدر ماننا خلاف اصل ہے کیونکہ کلام کے معنی بغیر مقدر مانے ہی صحیح ہو رہے ہیں تو بلا ضرورت تقدیر عبارت کی حاجت نہیں ہے مگر آخر میں ایک بات ضرور دھیان رہے اور وہ بات یہ ہے کہ فاء کو بیان علت کے لئے اس وقت مانا جائے گا جبکہ حقیقی معنی معذور ہوں جیسا کہ عبارت مذکورہ کے اندر یعنی اَذْنَيْتَ اِلَيَّ الْاَلْفَا فَاَنْتَ حُرٌّ میں اگر فاء کو عطف کے لئے مانیں تو عطف الضمر علی الانشاء لازم آئے گا جو کہ پسندیدہ نہیں ہے نیز فا کو اگر برائے عطف مان لیں تو چونکہ معطوف علیہ کا وجود اور مفہوم مستقل ہوتا ہے تو مولیٰ کا ابتداء ہی اپنے غلام پر ایک ہزار کا مطالبہ کرنا لازم آئے گا حالانکہ غلام کے پاس جو کچھ ہے وہ مولیٰ ہی کا ہے تو بغیر کسی سبب کے غلام پر ایک ہزار کو لازم کرنا خود اپنے اوپر لازم کرنا ہے جو کہ فعل عبث ہے اور یہاں فاء کو علت کے لئے ماننے پر حقیقی معنی بالکلیہ متروک نہیں ہیں بلکہ تعقیب یہاں بھی ہے اور وہ اس طرح کہ جب یہاں علت دائمی چیز ہے یعنی مثال مذکور میں آزادی ہمیشہ رہنے والی چیز ہے تو گویا یہ آزادی ادا نیکی الف کے بعد بھی باقی ہے اور تعقیب کا مطلب بھی یہی ہے کہ ماقبل فامقدم اور مابعد فاء مؤخر ہو تو یہاں ایک اعتبار سے حریت بوجہ دائم و ثابت ہونے کے ادا نیکی الف سے مؤخر بھی ہے (یعنی اولاً تو مقدم ہی ہے اور چونکہ اب حریت ہمیشہ رہے گی اس لئے وہ مؤخر بھی ہے) وَلَوْ قَالَ لِلْحَرَبِيِّ الْخِ یہ مثال بھی فاء کے علت پر داخل ہونے کی ہے کہ اگر مسلمان حربی سے کہے اِنْزِلْ فَاَنْتَ اَمِنْ ” نیچے اتر آ، کیونکہ تو مامون ہے“ تو اس کا یہ قول بمنزلہ اِنْزِلْ لَانْكَ اَمِنْ کے ہے یعنی نیچے اتر آنے کی علت یہ ہے کہ اس کو امن دیدیا گیا ہے اور علت چونکہ معلول سے مقدم ہوتی ہے اس لئے اس جملہ کے بولتے ہی وہ حربی مامون ہو جائے گا خواہ وہ نیچے اترے یا نہ اترے، اور اس کا یہ کلام تعلیق پر بھی محمول نہ ہو سکے گا کہ اگر نیچے اترے گا، تو امن ملے گا ورنہ نہیں، کیونکہ تعلیق پر کوئی قرینہ نہیں ہے اور رہی یہ بات کہ یہاں فاء عطف کے لئے کیوں نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر فاء کو اس جگہ عطف کے لئے مانیں تو عطف الضمر علی الانشاء لازم آئے گا اور یہ مستحسن نہیں ہے۔

نوٹ: کلمہ فاء کے حکم پر داخل ہونے کی مثالیں آگے آرہی ہیں۔

وَفِي الْجَامِعِ مَا إِذَا قَالَ أَمْرُ امْرَأَتِي بِيَدِكَ فَطَلَّقَهَا فَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ طَلَّقْتَ تَطْلِيقَةً بَائِنَةً وَلَا يَكُونُ الثَّانِي تَوَكِيلًا بِطَلَّاقٍ غَيْرِ الْأَوَّلِ فَصَارَ كَأَنَّهُ قَالَ طَلَّقَهَا بِسَبَبٍ أَنَّ أَمْرَهَا بِيَدِكَ وَلَوْ قَالَ طَلَّقَهَا فَجَعَلَتْ أَمْرَهَا بِيَدِكَ فَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ طَلَّقْتَ تَطْلِيقَةً رَاجِعِيَّةً.

### ترجمہ

اور جامع کبیر میں یہ (مسئلہ) ہے کہ جب شوہر کسی سے کہے اَمْرُ امْرَأَتِي بِيَدِكَ فَطَلَّقَهَا میری بیوی کا معاملہ

تیرے ہاتھ (اختیار) میں ہے پس تو اس کو طلاق دیدے چنانچہ اس شخص نے اس عورت کو مجلس میں (یعنی اسی مجلس میں) طلاق دیدی تو ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی اور دوسرا قول (فَطْلَقَهَا) ایسی طلاق کا وکیل بنانا نہیں ہوگا جو پہلی طلاق کے علاوہ ہو پس اس کا قول ایسا ہو گیا گویا کہ اس نے یہ کہا ہے طَلَّقَهَا بِسَبَبِ أَنَّ أَمْرَهَا بِيَدِكَ کہ تو اس کو اس وجہ سے طلاق دیدے کہ اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے وَلَوْ قَالَ طَلَّقَهَا الْخ اور اگر شوہر نے کہا طَلَّقَهَا فَجَعَلْتُ أَمْرَهَا بِيَدِكَ کہ اس کو طلاق دیدے کیونکہ میں نے اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں دیدیا ہے پس اس شخص نے اس عورت کو اسی مجلس میں طلاق دیدی تو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔

**تشریح:** ماقبل میں مصنفؒ نے بیان کیا تھا کہ فاکبھی مجازاً بیان علت کے لئے بھی آتا ہے اور فاء کے علت پر داخل ہونے کی مثالیں گزر چکی ہیں اب یہاں سے مصنفؒ ان مثالوں کو بیان فرما رہے ہیں جن کے اندر فاء علت پر داخل نہیں ہے بلکہ علت کے حکم اور اس کے معلول پر داخل ہے اور رہی یہ بات کہ آنے والی ان مثالوں میں فاء برائے عطف کیوں نہیں جو کہ اس کے حقیقی معنی ہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر فاء کو عطف کے لئے مانیں تو عطف الخمر علی الانشاء یا عطف الانشاء علی الخمر لازم آتا ہے جو کہ مستحسن نہیں ہے مثال ملاحظہ فرمائیں جامع کبیر میں امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر شوہر نے کسی آدمی سے کہا أَمْرُ امْرَأَتِي بِيَدِكَ فَطَلَّقَهَا کہ میری بیوی کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے لہذا تو اس کو طلاق دیدے تو اس مثال میں أَمْرُ امْرَأَتِي بِيَدِكَ طلاق دینے کی علت ہے اور مدخول فاعلی طلاق دینا اس کا حکم اور معلول ہے لہذا وکیل نے اگر اس کی بیوی کو اسی مجلس میں طلاق دیدی تو عورت پر ایک طلاق بائنہ واقع ہو جائے گی اور بائن واقع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ صدر کلام یعنی أَمْرُ امْرَأَتِي بِيَدِكَ کہہ کر شوہر نے طلاق کا اختیار دیا ہے اور أَمْرُ امْرَأَتِي بِيَدِكَ الفاظ کنائی میں سے ہے اس لئے طلاق بائنہ واقع ہوگی اور صرف ایک عد طلاق پڑے گی کیونکہ شوہر کا قول فَطْلَقَهَا ماقبل کا بیان ہے نہ کہ مستقل کسی دوسری طلاق کی توکیل، لہذا کسی کے ذہن میں یہ بات نہ آنی چاہیے کہ ایک طلاق تو أَمْرُ امْرَأَتِي بِيَدِكَ سے واقع ہونی چاہیے اور دوسری طلاق فَطْلَقَهَا سے، ہاں اگر فاء عطف کے لئے ہوتا تو اس شکل میں دو طلاقیں واقع ہوتیں، لہذا شوہر کے کلام میں تفویض طلاق أَمْرُ امْرَأَتِي بِيَدِكَ سے ہے جو کہ علت ہے اور فَطْلَقَهَا اس کا حکم ہے گویا شوہر نے یوں کہا ہے طَلَّقَهَا بِسَبَبِ أَنَّ أَمْرَهَا بِيَدِكَ کہ اس کو طلاق دیدے کیونکہ اس کا معاملہ تیرے اختیار میں ہے دیکھئے بِسَبَبِ أَنَّ الْخ سے علت کے معنی ظاہر ہیں لہذا فَطْلَقَهَا حکم ہے اور فاء اس مثال میں حکم یعنی معلول پر داخل ہے، اور مجلس کی قید اس لئے لگائی کیونکہ تفویض طلاق مجلس پر ہی منحصر ہوتی ہے لہذا اگر وکیل اسی مجلس میں طلاق دے گا تو واقع ہوگی ورنہ نہیں۔

**فائدہ:** اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ طَلَّقَهَا بِسَبَبِ أَنَّ أَمْرَهَا بِيَدِكَ میں طَلَّقَ لفظ صریح ہے لہذا طلاق صریح واقع ہونی چاہیے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اعتبار کلام ملفوظ کا ہوتا ہے نہ کہ مقدر کا اور قائل کے قول میں اصل تفویض أَمْرُ امْرَأَتِي بِيَدِكَ سے ہے اور اس کا قول فَطْلَقَهَا محض اول کلام کا حکم ہے اور طَلَّقَهَا بِسَبَبِ أَنَّ أَمْرَهَا الْخ



تقدیری عبارت ہے نہ کہ متکلم کی ملفوظ عبارت لہذا اعتبار کلام ملفوظ کا ہو گا نہ کہ مقدر کا، اور اگر شوہر عبارت مذکورہ کو بدل کر اس طرح کہے طَلَّقَهَا فَجَعَلْتُ أَمْرَهَا بِيَدِكَ اس عورت کو طلاق دیدے کیونکہ میں نے اس کا معاملہ تیرے اختیار میں دیدیا ہے تو مفہوم اگرچہ اس صورت میں بھی وہی ہے جو پہلے تھا مگر فرق یہ ہے کہ پہلی مثال میں فاء کا مدخول حکم تھا اور صدر کلام علت تھا جو کہ الفاظ کنائی میں سے تھا اسی وجہ سے طلاق بائن واقع ہوئی تھی اور اس مثال میں فاء کا مدخول علت ہے اور صدر کلام یعنی طلقہا جس کی شوہر تفویض کر رہا ہے لفظ صریح ہے جو کہ حکم ہے اور لفظ صریح سے چونکہ طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اس لئے طَلَّقَهَا فَجَعَلْتُ أَمْرَهَا بِيَدِكَ وہی شکل میں اگر وکیل نے اسی مجلس کے اندر طلاق دیدی تو طلاق رجعی واقع ہوگی اور صرف ایک طلاق واقع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ فجعلت أمرها بيدك پہلی ہی طلاق کا بیان ہے نہ کہ مستقل کوئی دوسری طلاق۔

وَلَوْ قَالَ طَلَّقَهَا وَجَعَلْتُ أَمْرَهَا بِيَدِكَ وَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ طَلَّقَتْ تَطْلِيقَتَيْنِ وَكَذَلِكَ لَوْ قَالَ طَلَّقَهَا وَابْنَهَا أَوْ ابْنَهَا وَطَلَّقَهَا فَطَلَّقَهَا فِي الْمَجْلِسِ وَقَعَتْ تَطْلِيقَتَانِ .

### ترجمہ

اور اگر شوہر نے کسی سے کہا طَلَّقَهَا وجعلت أمرها بيدك کہ اس کو (میری زوجہ کو) طلاق دیدے اور میں نے اس کا معاملہ تیرے ہاتھ میں دیدیا ہے اور اس شخص نے اسی مجلس کے اندر اس کو طلاق دیدی تو دو طلاقیں (بائن) واقع ہوں گی اور اسی طرح اگر کہا طَلَّقَهَا وَابْنَهَا یا ابْنَهَا وَطَلَّقَهَا یعنی تو اس کو طلاق دیدے اور اس کو بائنہ کر دے (یا اس کے برعکس یہ کہا) تو اس کو بائنہ کر دے اور اس کو طلاق دیدے پس اس نے اسی مجلس میں اس عورت کو طلاق دیدی تو دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ (اور دونوں بائنہ واقع ہوں گی)

**تشریح:** اس سے پہلی عبارت میں فاء کے استعمال کا بیان چل رہا تھا اب مصنف فرماتے ہیں کہ اگر شوہر نے فاء کے بجائے واو استعمال کر کے یوں کہا طَلَّقَهَا وجعلت أمرها بيدك اور وکیل نے اسی مجلس میں طلاق دیدی تو اس صورت میں دو طلاق بائنہ واقع ہوں گی، دو تو اس لئے کہ واو عاطفہ ہے جو فاء کی طرح بیان علت کا احتمال نہیں رکھتا لہذا ایک طلاق کا اختیار معطوف علیہ سے دیا جا رہا ہے اور دوسری طلاق کا اختیار معطوف سے، اور واو کو عاطفہ ماننے میں اگرچہ یہاں بھی وہی خرابی ہے جو سابق میں تھی یعنی عطف الخبر علی الانشاء کا لازم آنا جو کہ مستحسن نہیں ہے مگر چونکہ یہاں واو کے اندر عطف کے علاوہ کسی دوسرے معنی کا احتمال نہیں ہے اس لئے مجبوراً عاقل بالغ کے کلام کو لغو قرار دینے سے بچانے کے لئے یہی کہنا پڑا کہ واو برائے عطف ہے لہذا شوہر نے وکیل کو دو مستقل طلاقیں کا اختیار دیا ہے طلقہا سے توکیل طلاق کا اور جعلت الح سے تفویض طلاق کا لہذا یہ طلاق بھی مجلس پر منحصر ہوگی تو اگر وکیل نے اسی مجلس میں طلاق دیدی تو گویا وکیل اس چیز کو لے آیا جو اس کو سپرد کی گئی تھی، اور وہ دو طلاقیں تھیں لہذا عورت پر دو عدد طلاق واقع

ہو جائیں گی اور دونوں بائنے ہوں گی اور بائنے پڑنے کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ طلقہا سے طلاق رجعی پڑنی چاہیے اور جعلت امرہا بیدک سے طلاق بائنے، مگر ضابطہ یہ ہے کہ جب رجعی اور بائنے جمع ہو جائیں تو رجعی بھی بائنے بن جاتی ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جب عورت کو ایک طلاق بائنے پڑ گئی تو وہ محل رجعت نہ رہی تو دوسری طلاق رجعی پڑنے سے رجعت نہ ہو سکے گی، اس لئے وہ رجعی طلاق بھی بائنے بن جائیگی، اور ایسا بھی نہ ہو سکے گا کہ بائنے رجعی کے ساتھ مل کر رجعی بن جائے، کیونکہ رجعی میں تو رجعت حلال ہوتی ہے اور بائنے میں رجعت حرام ہوتی ہے اور جب حلت و حرمت جمع ہوں تو حرمت کو ترجیح دی جاتی ہے لہذا دونوں طلاقیں بائنے واقع ہوں گی۔

**نوٹ:** ابھی ابھی آپ نے طلقہا وجعلت امرہا بیدک میں پڑھا ہے کہ واؤ میں عطف کے علاوہ کوئی دوسرا احتمال نہیں ہے تو کسی کے ذہن میں یہ بات آ سکتی ہے کہ واؤ کو حالیہ مان لیا جائے تاکہ عطف الخبر علی الانشاء لازم نہ آئے تو اس کا جواب یہ ہے کہ واؤ کو اس جگہ حالیہ بھی نہیں مانا جاسکتا کیونکہ واؤ حالیہ شرط کے معنی کو متضمن ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہاں شرط کے معنی نہ متکلم کی مراد ہے اور نہ ہی یہ معنی یہاں درست ہو رہے ہیں لہذا واؤ کو مجبوراً عاطفہ ہی مانا جائے گا، اور اسی طرح اگر شوہر نے طلقہا وابنہا کہا یا تقدیم و تاخیر کر کے ابنہا و طلقہا کہا کہ اے مخاطب تو میری بیوی کو طلاق دیدے اور اس کو بائنے کر دے تو چونکہ اس عبارت میں بھی واؤ برائے عطف ہے اس لئے معطوف علیہ سے ایک طلاق اور معطوف سے دوسری طلاق کا اختیار دیا جا رہا ہے، لہذا اگر وکیل نے طلاق دیدی تو دو طلاقیں بائنے واقع ہو جائیں گی، دو واقع ہونا تو ظاہر ہی ہے کہ وکیل کو دو عدد طلاقیں کا اختیار دیا گیا ہے اور دونوں بائنے واقع ہوں گی اگرچہ طلقہا سے صریح لفظ ہونے کی وجہ سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے مگر بائنے کے ساتھ مل کر رجعی بھی بائنے بن جاتی ہے جیسا کہ اس کی وجہ ابھی ابھی گذر چکی ہے۔

**نوٹ:** مصنف کے قول طلقہا وابنہا او ابنہا و طلقہا فطلقہا فی المجلس کے اندر فی المجلس کی قید اتفاقی ہے، کیونکہ طلقہا وابنہا تو کیل ہے تملیک و تفویض نہیں ہے اور یہ پہلے سے معلوم ہے کہ توکیل مجلس پر منحصر نہیں ہوتی لہذا فی المجلس کی قید یا تو قید اتفاقی ہے نہ کہ قید احترازی یا پھر کاتب سے سہوا لکھا گیا، لہذا وکیل اسی مجلس میں طلاق دے یا اس مجلس کے بعد، ہر صورت میں طلاق واقع ہو جائے گی۔

وَعَلَىٰ هَذَا قَالَ أَصْحَابُنَا إِذَا أُعْتِقَ الْأَمَةُ الْمُنْكُوحَةُ ثَبَتَ لَهَا الْخِيَارُ سَوَاءَ كَانَ زَوْجُهَا عَبْدًا  
أَوْ حُرًّا لِأَنَّ قَوْلَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِبَرِيرَةَ حِينَ أُعْتِقَتْ مَلَكَتْ بُضْعُكَ فَاخْتَارِي أَنْتِ الْخِيَارَ لَهَا  
بَسَبَ مَلَكَتْ بُضْعُهَا بِالْعِنُقِ وَهَذَا الْمَعْنَى لَا يَتَفَاوَتْ بَيْنَ كَوْنِ الزَّوْجِ عَبْدًا أَوْ حُرًّا.

### ترجمہ

اور اسی اصل (کہ فابھی علت کے حکم اور اس کے معلول کو بیان کرنے کے لئے آتا ہے) پر ہمارے اصحاب نے

فرمایا کہ جب منکوحہ باندی آزاد کردی جائے تو اس کے لئے خیاری عتق ثابت ہوگا برابر ہے کہ اس کا شوہر غلام ہو یا آزاد، اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول حضرت بریرہؓ سے جس وقت وہ آزاد کردی گئی ملکیت بضعتک فاختاری (تو اپنی بضعت کی مالک ہوگئی لہذا اپنے آپ کو اختیار کر لے) نے حضرت بریرہ کے لئے خیاری عتق ثابت کر دیا ہے اس وجہ سے کہ وہ آزاد ہونے کے باعث اپنی بضعت کی مالک ہوگئی ہیں اور یہ معنی (حضرت بریرہ کے لئے ثبوت ملک بضعت) شوہر کے غلام ہونے یا آزاد ہونے کے درمیان متفاوت نہیں ہوتے۔

**تشریح:** وعلیٰ هذا أى علیٰ أن الفاء لیسان حکم العلة ضابطہ یہ ہے کہ فاء کبھی علت کے حکم اور اس کے معلول کو بیان کرنے کے لئے آتی ہے یعنی ما قبل فاعلت اور ما بعد فاء معلول ہوتا ہے چنانچہ اسی ضابطہ پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہے جس کو ہمارے اصحاب نے بیان فرمایا ہے کہ اگر کسی آدمی کی باندی کسی دوسرے کے نکاح میں ہو اور مولیٰ اس منکوحہ باندی کو آزاد کر دے تو آزاد ہو جانے کے بعد اس منکوحہ باندی کو خیاری عتق حاصل ہوگا یعنی بوجہ عتق اس منکوحہ کو یہ اختیار حاصل ہوگا کہ چاہے تو شوہر کے نکاح میں رہتی رہے یا نکاح کو فسخ کر کے نکاح سے خارج ہو جائے، اور یہ خارج از نکاح ہونا فرقت بلا طلاق ہوگی خواہ اس منکوحہ کا شوہر غلام ہو یا آزاد، بہر دو صورت عورت کو خیاری عتق حاصل ہوگا اور وجہ اس اختیار ملنے کی یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بریرہؓ (حضرت عائشہؓ کی باندی) سے اس کے آزاد ہونے کے بعد فرمایا تھا **بُضْعُكَ فَاخْتَارِي** اے بریرہؓ تو اپنی بضعت کی مالک ہوگئی (بوجہ حصول آزادی) چنانچہ اپنے آپ کو اختیار کر لے یعنی تجھ کو خیاری عتق حاصل ہوگا یعنی تجھ کو بقاء نکاح اور فسخ نکاح دونوں چیزوں کا اختیار ہے اور اس اختیار کے ملنے کی علت ما قبل فاعلت یعنی ملکیت بضعتک ہے یعنی آزاد ہونے کی وجہ سے عورت کے لئے ملک بضعت کا ثبوت ہو گیا، اور ما بعد فاء معلول اور حکم ہے اور یہ معنی یعنی عورت کے لئے ثبوت ملک بضعت اس بات کے درمیان متفاوت نہیں ہوتے کہ شوہر غلام ہو یا آزاد لہذا شوہر آزاد ہو یا غلام دونوں صورتوں میں عند الاحتماف خیاری عتق حاصل ہوگا اور ذہن نشین رہے کہ حضرت بریرہؓ کے شوہر آزاد تھے جیسا اس حدیث میں ہے جو ابوداؤد نے حضرت عائشہؓ سے نقل کی ہے، اور امام شافعیؒ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر شوہر غلام ہو تو عورت کو خیاری عتق حاصل ہوگا اور اگر شوہر آزاد ہو تو خیاری عتق حاصل نہ ہوگا اور حضرت بریرہ کے شوہر غلام ہی تھے جیسا کہ ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے مگر ترجیح روایت عائشہؓ کو ہے کیونکہ وہ بریرہؓ کے حال سے بہ نسبت ابن عباسؓ کے زیادہ واقف تھیں اور رباعی ابن عباسؓ کی روایت میں بریرہؓ کے شوہر کو غلام کہنا تو ممکن ہے کہ ابن عباسؓ کو شوہر کے آزاد ہونے کی اطلاع نہ مل سکی ہو۔

وَيَتَفَرَّغُ مِنْهُ مَسْأَلَةُ اِعْتِبَارِ الطَّلَاقِ بِالنِّسَاءِ فَإِنَّ بُضْعَ الْأَمَةِ الْمُنْكُوحَةِ مِلْكُ الزَّوْجِ وَلَمْ يَزَلْ عَنْ مِلْكِهِ بِعَتَقِهَا فَدَعَتْ الصَّرُورَةَ إِلَى الْقَوْلِ بِإِزْدِيَادِ الْمِلْكِ بِعَتَقِهَا حَتَّى يَثْبُتَ لَهُ الْمِلْكُ فِي الزِّيَادَةِ وَيَكُونُ ذَلِكَ سَبَبًا لثُبُوتِ الْخِيَارِ لَهَا وَإِزْدِيَادِ مِلْكِ الْبُضْعِ بِعَتَقِهَا مَعْنَى مَسْأَلَةِ اِعْتِبَارِ الطَّلَاقِ بِالنِّسَاءِ فَيُذَارُ حُكْمُ مَالِكِيَّةِ الثَّلَاثِ عَلَى عَتَقِ الزَّوْجَةِ ذَوْنِ عَتَقِ الزَّوْجِ كَمَا هُوَ

## مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ

## تَرْجُمَهُ

اور اس سے (۱۔) حدیث مذکور مَلَکَتْ بِضَعْلِكَ فَاخْتَارَی میں فاء کے بیان علت ہونے سے ۲۔ منکوحہ باندی کے لئے بعد آزادی اختیارِ عتق حاصل ہونے سے) عورتوں کے حال سے طلاق کے اعتبار کرنے کا مسئلہ متفرع ہوتا ہے، کیونکہ منکوحہ باندی کی بضع شوہر کی ملک ہے اور اس باندی کے آزاد ہونے کی وجہ سے وہ بضع شوہر کی ملک سے زائل نہیں ہوئی پس ضرورت منکوحہ باندی کے آزاد ہونے کے بسبب شوہر کی ملک زائد ہونے کے قول کی طرف داعی ہوئی، یہاں تک کہ شوہر کے لئے زیادتی میں ملک ثابت ہو جائے گی، اور از دیا و ملک (ملک کی زیادتی) عورت کے لئے ثبوتِ اختیار کا سبب ہوگا اور اس منکوحہ باندی کے عتق کی وجہ سے ملک بضع کی زیادتی عورتوں کے حال سے طلاق کے اعتبار کرنے کے مسئلہ کی علت ہے تو تین طلاقیں کے مالک ہونے کے حکم کا مدار زوجہ کی آزادی پر مرتب ہوگا نہ کہ زوج کی آزادی پر جیسا کہ امام شافعی کا مذہب ہے (یعنی امام شافعی کے نزدیک اگر شوہر آزاد ہے تو وہ تین طلاقیں کا مالک ہوگا خواہ عورت آزاد ہو یا باندی)

**تشریح:** ابھی ابھی حدیث بالا میں یعنی مَلَکَتْ بِضَعْلِكَ فَاخْتَارَی میں آپ حضرات نے پڑھا ہے کہ فاء بیانِ علت کے لئے ہے یعنی ما قبل فاء علت اور ما بعد فاء معلول ہے اور یہ بھی آپ حضرات نے پڑھ لیا ہے کہ منکوحہ باندی کو اس کے آزاد ہونے کے بعد اختیارِ عتق حاصل ہوگا تو اسی اختیارِ عتق حاصل ہونے پر ایک دوسرا مسئلہ بھی متفرع ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ احناف کے نزدیک طلاق کی مقدار میں عورتوں کے حال کا اعتبار ہوگا یعنی عورت اگر آزاد ہے تو اس کے شوہر کو تین طلاق دینے کا استحقاق ہوگا خواہ شوہر غلام ہو یا آزاد، تفصیل اس کی یہ ہے کہ رقیّت سے طلاق گھٹ جاتی ہے یعنی حریت کے ساتھ طلاقیں تین ہوتی ہیں اور رقیّت کے ساتھ دو، اب اختلاف اس میں ہے کہ احناف کے نزدیک طلاق کا اعتبار رقیّت اور حریت کے سلسلہ میں عورتوں کے حال سے ہوگا نہ کہ مردوں کے حال سے اور امام شافعی کے نزدیک مردوں کا حال معتبر ہے نہ کہ عورتوں کا، یعنی حضرت امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ اگر عورت آزاد ہے تو شوہر کو تین طلاق دینے کا استحقاق ہوگا خود شوہر غلام ہو یا آزاد، اور اگر عورت باندی ہے تو شوہر کو دو طلاقیں کا استحقاق ہوگا شوہر غلام ہو یا آزاد، اس کے برخلاف امام شافعی مردوں کے حال کا اعتبار کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر مرد آزاد ہے تو اس کو تین طلاقیں کا استحقاق ہوگا خواہ اس کی عورت آزاد ہو یا باندی، اور اگر مرد غلام ہے تو اس کو دو طلاقیں کا استحقاق ہوگا خواہ اس کی عورت آزاد ہو یا باندی، لہذا اثر اختلاف اس شکل میں ظاہر ہوگا جبکہ شوہر، بیوی میں سے ایک آزاد ہو اور دوسرا آزاد نہ ہو لہذا اگر شوہر آزاد ہو اور بیوی باندی ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک چونکہ عورت کا حال معتبر ہے اس لئے شوہر کو صرف دو طلاقیں کا استحقاق ہوگا اور امام شافعی کے نزدیک چونکہ مرد کا حال معتبر ہے اس لئے صورت مذکورہ میں مرد کو تین طلاقیں کا استحقاق ہوگا، اب بات صرف اتنی باقی رہ جاتی ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک عورتوں کے حال کا

اعتبار کیوں ہے تو اس کی دلیل وہی حدیث مذکور ہے یعنی مَلَکَتِ بَضْعُکَ فَاِخْتَارَی اور وضاحت اس کی یہ ہے کہ منکوحہ باندی کی بضع اس کے شوہر کی ملک ہے اور اس منکوحہ باندی کے آزاد ہونے سے خود بخود وہ ملک زائل بھی نہیں ہو سکے گی، پس ضرورت اس بات کی مقتضی ہوئی کہ یہ کہا جائے کہ عورت کے عتق کی وجہ سے ملک میں زیادتی ہوئی ہے جس بنا پر عورت کو خیار عتق حاصل ہوا ہے اور چونکہ وہ ملک محض عورت کے آزاد ہونے سے زائل بھی نہیں ہوئی تو بس یہی شکل باقی رہی کہ اس زیادتی میں شوہر کی ملک ثابت ہوگی۔

وَيَكُونُ ذَلِكَ سَبَبًا لِّخٍ اور ملک میں زیادتی ہو نا ہی عورت کے لئے ثبوت خیار عتق کا سبب ہوگا جس کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مَلَکَتِ بَضْعُکَ فَاِخْتَارَی سے بیان کیا ہے اور عورت کے عتق کی وجہ سے ملک بضع میں زیادتی ہوتا ہی مسئلہ اعتبار الطلاق بالنساء کی علت ہے، جس کا مصنف نے اپنی عبارت و يَنْفَرُّ عَنْهُ مَسْأَلَةُ اِعْتِبَارِ اِنْصِلَاقِ اِلَى النِّسَاءِ میں ذکر کیا تھا اور خلاصہ اس کا یہ ہے کہ جب ملک بضع میں اضافہ عورت کے عتق کی وجہ سے ہوا ہے تو مُزِيلِ مَلَکِ بَضْعِ (طلاق) میں اضافہ بھی عورت کے عتق کی وجہ سے ہی ہوگا نہ کہ شوہر کے عتق سے، اور یہی احناف کا مسلک ہے کہ طلاق کا اعتبار عورت کے حال سے ہوگا لہذا تین طلاقوں کے مالک ہونے کا حکم زوجہ کے عتق پر مرتب ہوگا نہ کہ زوج کے عتق پر جیسا کہ امام شافعی اس کے قائل ہیں کہ تین طلاقوں کا استحقاق شوہر کے آزاد ہونے پر ہے۔

**مزید تشریح:** یہ مسئلہ اہم اور قدرے مشکل ہے مگر:

مشکلے نیست کہ آساں نہ شود۔ مرد باید کہ ہر اسماں نہ شود

اس لئے آپ حضرات کی تسلی خاطر کے پیش نظر کچھ مزید تشریح پیش خدمت ہے، ملاحظہ ہو: عورت کو جب خیار عتق حاصل ہو گیا تو اب دو صورتیں ہیں یا تو وہ منکوحہ باندی اپنے آزاد ہو جانے کی وجہ سے نکاح کو فسخ کر لے اور شوہر کو اس اضافہ ملک کا استحقاق نہ دے جو اضافہ اس باندی کے آزاد ہونے کی وجہ سے اس کے شوہر کو ہونے جارہا ہے یعنی جب تک یہ عورت باندی تھی تو شوہر کی ملک بھی کمزور تھی کہ صرف دو طلاق سے اس کی ملکیت سے وہ عورت خارج ہو سکتی تھی اور جب یہ عورت آزاد ہوئی تو بوجہ آزادی شوہر کی ملکیت میں بھی قوت آئی کہ اب یہ عورت اس کی ملکیت سے تین طلاقوں کے ذریعہ خارج ہو سکے گی، لہذا عورت کو آزاد ہونے کے بعد یہ بھی اختیار ہے کہ اپنے نکاح کو فسخ کر لے اور یہ بھی اختیار ہے کہ نکاح کو فسخ نہ کرے بلکہ نکاح کو باقی رکھے اور اپنے عتق کی وجہ سے شوہر کی ملکیت میں اضافہ ہونے دے اور اگر عورت کو خیار عتق حاصل نہ ہو تو اس بیچاری کا نقصان ہے کہ بغیر اس کی مرضی کے اس کے شوہر کو اس پر مزید قوت حاصل ہو گئی کہ جب تک یہ عورت باندی تھی تو شوہر کے شکنبہ سے صرف دو طلاق سے چھٹکارا پا سکتی تھی اور آزادی کے بعد تین طلاقوں کے بعد چھٹکارا مل سکے گا اب غور طلب بات یہ ہے کہ جب ملکیت میں اضافہ عورت کی (یعنی عتق کی) وجہ سے ہو رہا ہے تو مُزِيلِ مَلَکِ یعنی طلاق کی مقدار میں بھی اضافہ عورت کی آزادی کی وجہ سے ہی ہوگا نہ کہ شوہر کے آزاد ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے، لہذا شوہر کو جو تیسری طلاق کا استحقاق ہوا ہے وہ عورت کی آزادی کی وجہ سے ہوا ہے،

اب مسئلہ بالکل واضح ہو گیا کہ مُزِیل ملک یعنی طلاق کا اعتبار عورتوں کے آزاد ہونے یا نہ ہونے سے ہے، نہ کہ شوہر کے آزاد یا غلام ہونے کے اعتبار سے، جیسا کہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے اور ان کا مستدل یہ حدیث ہے الطلاق بالرجال والعِدَّة بالنساء کہ اس حدیث میں طلاق کا تقابل عدت کے ساتھ کیا ہے، اس طریقہ سے کہ دونوں میں سے ہر ایک چیز علیحدہ علیحدہ جنس کے ساتھ خاص ہے یعنی عدت کی مقدار عورتوں کے اعتبار سے ہے (کہ اگر آزاد ہے تو تین حیض اور اگر باندی ہے تو دو حیض (امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک) اور امام شافعیؒ کے یہاں اگر آزاد ہے تو تین طہر اور اگر باندی ہے تو دو طہر) لہذا جب عدت کا اعتبار عورتوں کے حال کے اعتبار سے ہے تو طلاق کی مقدار کا اعتبار مردوں کے حال سے ہونا چاہئے، ہم احناف فرماتے ہیں کہ ہمارے پاس بھی حدیث ہے اور وہ یہ ہے طلاق الامة ثنتان وعدتها حیضتان، الامة کے اندر الف لام جنسی ہے یعنی جنس باندی کی طلاق (خواہ کوئی بھی باندی ہو یعنی اس کا شوہر آزاد ہو یا غلام) دو ہیں لہذا اگر مرد کے حال کا اعتبار ہوتا تو ہر باندی کی طلاق دو نہ ہوتی بلکہ اس باندی کی طلاق دو ہوتی جس کا شوہر غلام ہو حالانکہ حدیث میں کوئی تخصیص نہیں ہے بلکہ مطلق باندی کی طلاق دو عدد بیان فرمائی گئی ہے اور امام شافعیؒ کی مستدل حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث یا تو غیر ثابت ہے کیونکہ صحابہ کرامؓ نے اس مسئلہ میں قیاس اور رائے کا تو استعمال کیا ہے مگر اس حدیث سے استدلال نہیں کیا حالانکہ اس حدیث کے راوی زید ابن ثابت ان میں موجود تھے یا پھر یہ حدیث منسوخ ہے اور اگر اس حدیث کو ثابت بھی مان لیا جائے تو یہ مؤول ہے یعنی اس حدیث میں ایقاع طلاق کو بتلانا ہے ای ایقاع الطلاق بالرجال یعنی طلاق دینے کا حق صرف مردوں کو ہے اور یہ اس لئے بتلایا گیا ہے تاکہ زمانہ جاہلیت پر رد ہو جائے کہ زمانہ جاہلیت میں جب عورتیں مردوں کو ناپسند سمجھ لیتی تو گھربار چھوڑ کر چلی جاتی اور یہ چلے جانا ان کی طرف سے بمنزلہ طلاق کے ہو جاتا لہذا اس کا رد نبی ﷺ کے قول الطلاق بالرجال سے ہو گیا کہ ایقاع طلاق کا حق مردوں کو ہے نہ کہ عورتوں کو۔

فصل: ثُمَّ لِلتَّرَاجُحِ لِكُنْهٖ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ يُفِيدُ التَّرَاجُحِ فِي اللَّفْظِ وَالْحُكْمِ وَعِنْدَهُمَا يُفِيدُ التَّرَاجُحِ فِي الْحُكْمِ وَبَيَانُهُ فِيمَا إِذَا قَالَ لَغَيْرِ الْمَدْخُولِ بِهَا إِنْ دَخَلَ الدَّارَ فَأَنْتَ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ فَعِنْدَهُ يَتَعَلَّقُ الْأُولَى بِالْمَدْخُولِ وَتَقَعُ الثَّانِيَةُ فِي الْحَالِ وَلَغَتِ الثَّلَاثَةُ وَعِنْدَهُمَا يَتَعَلَّقُ الْكُلُّ بِالْمَدْخُولِ ثُمَّ عِنْدَ الدُّخُولِ يَظْهَرُ التَّرْتِيبُ فَلَا يَقَعُ إِلَّا وَاحِدَةٌ وَلَوْ قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ إِنْ دَخَلَ الدَّارَ فَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَقَعَتِ الْأُولَى فِي الْحَالِ وَلَغَتِ الثَّانِيَةُ وَالثَّلَاثَةُ وَعِنْدَهُمَا يَقَعُ الْوَاحِدَةُ عِنْدَ الدُّخُولِ لِمَا ذَكَرْنَا.

### ترجمہ

فصل: ثَمَّ (معطوف ومعطوف علیہ میں) تراخی اور مہلت (پر دلالت کرنے) کے لئے ہے لیکن ثُمَّ امام ابو حنیفہؒ

کے نزدیک لفظ اور حکم دونوں میں تراخی اور مہلت کا فائدہ دیتا ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک (صرف) تراخی فی الحکم کا فائدہ دیتا ہے، اور اس اختلاف کا بیان اس قول میں ہے (یعنی امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے اختلاف کا شرہ اور نتیجہ اس آنے والی مثال میں ظاہر ہوگا) جب کوئی شوہر اپنی غیر مدخول بہا زوجہ سے کہے اِنْ دَخَلْتُ الدَّارَ فَانْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ تو امام صاحبؒ کے نزدیک پہلی طلاق دخول دار پر معلق ہو جائے گی اور دوسری طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی، اور تیسری طلاق لغو ہو جائے گی اور صاحبینؒ کے نزدیک کل طلاقیں دخول دار پر معلق ہوں گی پھر دخول دار کے وقت (طلاق کے وقوع میں) ترتیب ظاہر ہوگی پس واقع نہ ہوگی مگر ایک طلاق اور اگر کہا (یعنی شرط کو مؤخر کر کے اس طرح کہا) اَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتُ الدَّارَ تو امام صاحبؒ کے نزدیک پہلی طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی اور دوسری اور تیسری طلاق لغو ہو جائیں گی اور صاحبینؒ کے نزدیک دخول دار کے وقت ایک طلاق واقع ہوگی اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی۔

**تشریح:** حروف عاطفہ میں سے ایک حرف ثم ہے اور ثم معطوف و معطوف علیہ کے درمیان مہلت کو بیان کرنے کے لئے آتا ہے اب تراخی و مہلت دو قسم کی ہوتی ہے، تراخی فی اللفظ اور تراخی فی الحکم، تراخی فی اللفظ کی دو شکلیں ہیں پہلی شکل یہ ہے کہ بولنے والا معطوف علیہ کا تکلم کرنے کے بعد کچھ توقف اور سکوت کر کے پھر معطوف کا تکلم کرے مثلاً جاء نبي زيد کہہ کر سکوت اختیار کرے پھر ثم عمرو کہے تو یہ تراخی فی اللفظ صورتہ بھی ہے اور حقیقتہً بھی، دوسری شکل یہ ہے کہ کلام کے تکلم میں صورتہ تو اتصال ہو مثلاً بولنے والا جاء نبي زيد ثم عمرو کا لگاتار بلا سکوت و توقف تکلم کرے مگر چونکہ متکلم نے اس کلام میں ثم کا استعمال کیا ہے تو گویا صورتہ تراخی نہ سہی مگر حقیقتہً تراخی ہے یعنی متکلم کا یہ کلام اس درجہ میں ہے کہ گویا اس نے جاء نبي زيد کہہ کر سکوت اختیار کیا ہے پھر ثم عمرو کا تکلم کیا ہے، تراخی فی اللفظ سے یہاں یہی آخری صورت مراد ہے اور تراخی فی الحکم کا مطلب یہ ہے کہ معطوف و معطوف علیہ سے جس فعل کا تعلق ہے اس کے واقع ہونے اور اس کے نفس الامر کے اندر پائے جانے میں تراخی ہو جیسے جاء نبي زيد ثم عمرو کے اندر تراخی فی الحکم کا مطلب یہ ہے کہ پہلے زید آیا اور پھر کچھ وقفہ کے بعد عمرو آیا، امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جب ثم تراخی کے لئے ہے تو کمال تراخی یہ ہے کہ تراخی فی اللفظ اور تراخی فی الحکم دونوں طرح ہو کیونکہ اگر تراخی صرف حکم میں ہوگی تو اب تراخی صرف من وجہ پائی گئی نہ کہ مکمل طریقہ سے، صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ تراخی صرف حکم میں ہوگی نہ کہ لفظ میں بلکہ لفظ میں تو وصل اور اتصال ہی رہے گا کیونکہ اگر تلفظ میں بھی تراخی مان لی جائے تو تراخی فی اللفظ انفصال کو چاہتی ہے حالانکہ معطوف و معطوف علیہ کے درمیان اتصال ہوتا ہے نہ کہ انفصال، امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے جواب یہ ہوگا کہ معطوف و معطوف علیہ کے درمیان صورتہ اتصال کافی ہے اور وہ یہاں موجود ہے کیونکہ بولنے والا تو اپنے کلام مثلاً جاء نبي زيد ثم عمرو کا تلفظ صورتہ بلا سکوت و توقف کے ہی کر رہا ہے گو حقیقت کے لحاظ سے اس کا یہ کلام اس درجہ میں ہے کہ گویا اس نے جاء نبي زيد کے تکلم کے بعد سکوت کر کے ثم عمرو کا تکلم کیا ہے، لہذا تراخی فی اللفظ اور فی الحکم مراد لینے میں

کوئی اعتراض نہ ہونا چاہئے، ثمرۃ اختلاف مندرجہ ذیل شکلوں میں ظاہر ہوگا۔

إذا قال لغير المدخول بها الخ اگر شوہر نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے کہا اِنْ دَخَلْتُ الدَّارَ فَانْتَ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ تو شوہر کا یہ کلام ثم پر مشتمل ہونے کی وجہ سے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس درجہ میں ہے گویا شوہر نے اِنْ دَخَلْتُ الدَّارَ فانْتَ طَالِقٌ کہہ کر سکوت اختیار کیا ہے اور پھر ثُمَّ طَالِقٌ کا از سر نو تکلم کیا ہے اور پھر اس کے بعد سکوت اختیار کر کے ثُمَّ طَالِقٌ کا تلفظ کیا ہے، لہذا پہلی طلاق دخول دار پر معلق ہو جائے گی، اور دوسری طلاق کا چونکہ ماقبل والی شرط دخول دار سے کوئی تعلق نہیں رہا، اور فی الحال عورت محل طلاق بھی ہے لہذا دوسری طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی اور اس ایک طلاق سے وہ عورت بوجہ غیر مدخول بہا ہونے کے بائنے ہو جائے گی اور جب وہ بائنے ہوگی تو اب وہ (غیر مدخول بہا) طلاق کا محل نہ رہی کیونکہ غیر مدخول بہا کی عدت کچھ نہیں ہوتی اس لئے وہ نکاح سے نکل گئی لہذا نکاح سے نکل جانے اور طلاق کا محل باقی نہ رہنے کی وجہ سے تیسری طلاق لغو ہو جائے گی۔

**فائدہ:** پہلی طلاق جس کو دخول دار پر معلق کیا تھا اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ اگر یہ عورت دوبارہ اس کے نکاح میں آجائے اور پھر دخول دار پایا جائے تو اب اس پر وہ ایک طلاق واقع ہو جائے گی جس کو دخول دار پر معلق کیا تھا، درمختار میں ہے فلو علق الثالث أو ما دونها بدخول الدار ثُمَّ نَجَزَ الثَّلَاثَ ثُمَّ نَكَحَهَا بَعْدَ التَّحْلِيلِ بَطَلَ التَّعْلِيقُ فَلَا يَقَعُ بِدُخُولِهَا شَيْئٌ وَلَوْ كَانَ نَجَزَ مَا دُونَهَا لَمْ يَنْطَلِقْ فَيَقَعُ الْمَعْلُوقُ كُلُّهُ (درمختار ص ۴۹۷، ج ۲)

**فائدہ:** طلاق قبل الوطی کی شکل میں عدت کچھ نہیں ہوتی قال اللہ تعالیٰ فی القرآن یا ایہا الذین آمنوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ لَكِنْ ائْرْخُلُوهُنَّ صَحِيحٌ ہوگئی ہوگو ووطی نہ ہوئی ہو تو اس عورت کو صریح طلاق دینے سے بائنے ہی واقع ہوگی اور اس پر عدت بھی واجب ہوگی اور رجعت کا حق نہ ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک ثُمَّ صرف حکم میں تراخی کرتا ہے نہ کہ تلفظ میں لہذا شوہر کے کلام میں مذکورہ تینوں طلاقیں شرط یعنی اِنْ دَخَلْتُ الدَّارَ سے متصل ہوں گی اور تینوں طلاقیں دخول دار پر معلق ہوں گی اور ثم چونکہ تراخی فی الحکم پر دلالت کرتا ہے تو اس کا اثر یہ ہوگا کہ دخول دار پائے جانے پر طلاقیں ترتیب سے واقع ہوں گی مگر چونکہ یہ عورت غیر مدخول بہا ہے اس لئے وہ پہلی ہی طلاق سے بائنے ہو جائے گی اور دو طلاقیں لغو ہو جائیں گی کیونکہ بائنے ہونے کے بعد وہ عورت محل طلاق نہیں رہی یہ مثال تو شرط کو مقدم کر کے طلاق دینے کی تھی۔

دوسری شکل شرط کو مؤخر کر کے طلاق دینے کی اس طرح ہے اَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتُ الدَّارَ تو امام صاحبؒ کے نزدیک یہ کلام اس درجہ میں ہے کہ اس نے اَنْتِ طَالِقٌ کہہ کر سکوت اختیار کیا ہے، لہذا پہلی طلاق فوراً واقع ہو جائے گی، کیونکہ اس طلاق کا شرط سے کوئی تعلق نہیں ہے، اور اسی ایک طلاق سے وہ بائنے ہو جائے گی لہذا محل باقی نہ رہنے کی وجہ سے دوسری اور تیسری طلاق لغو ہو جائیں گی یعنی جب یہ عورت پہلی طلاق پڑتے ہی نکاح سے خارج ہوگئی تو اب وہ نہ طلاق تجیزی کا محل رہی اور نہ طلاق تعلیق کا لہذا شوہر کے بقیہ کلام ثم طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتُ الدَّارَ کا کوئی



مخاطب ہی نہیں ہے اس لئے وہ کلام لغو ہو جائے گا۔

اور صاحبین کے نزدیک واقع تو ایک ہی طلاق ہوگی مگر دخول دار کے وقت واقع ہوگی اور دلیل وہی ہے جو ہم نے ذکر کی ہے کہ ان کے نزدیک یہ کلام پورا کا پورا متصل ہے، کیونکہ ان کے نزدیک ثم صرف تراخی فی الحکم کا فائدہ دیتا ہے، لہذا تینوں طلاقیں دخول دار پر معلق ہوں گی اور پہلی طلاق پڑتے ہی عورت بوجہ غیر مدخول بہا ہونے کے بائسہ ہو جائے گی، اب چونکہ وہ عورت دوسری اور تیسری طلاق کا محل ہی نہیں رہی لہذا البقیہ دو طلاقیں لغو ہو جائیں گی۔

### اختیاری مطالعہ

**النحو واللغة:** تقع (ف) واقع ہونا، ثابت ہونا، یظهر (ف) ظاہر ہونا، لغت (ن) لغو ہونا، باطل ہونا  
**فائدہ:** اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ غیر مدخول بہا کو انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار کہنے کی شکل میں تمام طلاقیں دخول دار پر معلق رہنی چاہیے کیونکہ صدر کلام کا آخر جب ایسا ہو جو اس کا غیر بن سکے جیسے شرط، استثناء، غایت، تو صدر کلام آخر کلام پر معلق رہتا ہے، الجواب: صدر کلام آخر کلام پر اس وقت معلق رہتا ہے جب آخر کلام یعنی غیر متصل ہو، حالانکہ مثال مذکور میں ایسا نہیں ہے کیونکہ یہ کلام بوجہ ثم اس درجہ میں ہے گویا اس نے درمیان میں توقف کر کے پھر ثم طالق ان دخلت الدار کہا ہے، لہذا جب شرط جو کہ غیر ہے صدر کلام سے متصل نہیں ہے تو صدر کلام آخر کلام یعنی شرط پر معلق نہیں رہے گا۔

وَإِنْ كَانَتِ الْمَرْأَةُ مَدْخُولًا بِهَا فَإِنْ قَدَّمَ الشَّرْطَ تَعَلَّقَتْ الْأُولَى بِالْدُّخُولِ وَيَقَعُ ثِنْتَانِ فِي الْحَالِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَإِنْ أَخَّرَ الشَّرْطَ وَقَعَ ثِنْتَانِ فِي الْحَالِ وَتَعَلَّقَتْ الثَّالِثَةُ بِالْدُّخُولِ وَعِنْدَهُمَا يَتَعَلَّقُ الْكُلُّ بِالْدُّخُولِ فِي الْفُضْلَيْنِ .

### ترجمہ

اور اگر عورت مدخول بہا ہے تو اگر شوہر نے شرط کو مقدم کیا ہے تو امام صاحب کے نزدیک پہلی طلاق دخول دار پر معلق ہوگی اور دو طلاقیں فی الحال واقع ہو جائیں گی اور اگر شرط کو مؤخر کیا ہے تو دو طلاقیں فی الحال واقع ہو جائیں گی، اور تیسری طلاق دخول دار پر معلق ہوگی اور صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں کل طلاقیں دخول دار پر معلق ہوں گی۔

**تشریح:** ما قبل میں غیر مدخول بہا عورت کو دو طرح سے طلاق دینے کا بیان تھا: ۱۔ تقدیم شرط کے ساتھ ۲۔ تاخیر شرط کے ساتھ۔

اس عبارت میں مصنف مدخول بہا عورت کو دو طرح سے طلاق دینے کا بیان شروع فرما رہے ہیں: ۱۔ تقدیم شرط کے ساتھ ۲۔ تاخیر شرط کے ساتھ، ملاحظہ فرمائیے:

اگر شوہر اپنی مدخول بہا عورت کو یہ کہے اِنْ دَخَلْتُ الدَّارَ فَانْتَ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ تو اس کا یہ کلام امام صاحب کے نزدیک اس درجہ میں ہے کہ گویا اس نے اِنْ دَخَلْتُ الدَّارَ فَانْتَ طَالِقٌ کہہ کر سکوت اختیار کیا ہے پھر از

سرنو ئم طالق اور پھر اس کے بعد ثم طالق کا تلفظ کیا ہے لہذا پہلی طلاق دخول دار پر معلق ہوگی اور بقیہ دو طلاقیں کا سکوت اور توقف کے بعد تکلم کرنے کی وجہ سے شرط کا ماقبل اسے کوئی تعلق نہ رہا بلکہ کلام میں انفصال ہو گیا لہذا دو طلاقیں اس عورت کو فوراً واقع ہو جائیں گی کیونکہ عورت مدخول بہا ہے اس پر دو طلاق پڑنے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے گویا یہ دونوں طلاقیں طلاق تجیزی ہیں، پھر یہ عورت اگر دورانِ عدت گھر میں داخل ہوگی تو وہ معلق طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر شوہر نے عدت ہی میں اس سے نکاح کر لیا یا بعدِ عدت نکاح کیا پھر بحالتِ نکاح دخول دار پایا گیا تو اب بھی وہ معلق طلاق واقع ہو جائے گی لیکن اگر عدت گزرنے کے بعد دخول دار پایا گیا تو اس عورت پر بوجہِ احتیاج ہونے کے وہ معلق طلاق واقع نہ ہوگی، قدوری کی عبارت ہے **وَإِنْ وَجَدَ (أَتَى الْيَمِينَ) فِي غَيْرِ الْمَلِكِ انْخَلَّتِ الْيَمِينُ وَلَمْ يَقَعْ شَيْءٌ** لہذا جب ایک دفعہ دخول پایا گیا اور طلاق بھی نہیں پڑی تو پھر اگر اسی عورت سے نکاح ہو گیا اور دخول دار پایا گیا تو اب طلاق واقع نہ ہوگی یہی حکم اس شکل کا بھی ہے کہ جب شوہر نے ایک طلاق دخول دار پر معلق کر رکھی تھی پھر شوہر نے تین طلاق تجیزی ادا دی اور حلالہ کے بعد پھر اسی شوہر اول سے نکاح ہوا اور دخول دار پایا گیا تو اب بھی کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی، قدوری کی عبارت یہ ہے **فَإِنْ تَزَوَّجَهَا بَعْدَ ذَلِكَ (بَعْدَ زَوْجٍ آخَرَ) وَتَكَرَّرَ الشَّرْطُ لَمْ يَقَعْ شَيْءٌ** واللہ اعلم اور اگر شوہر نے شرط کو مؤخر کر کے **أَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ** اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ کہا تو امام صاحب کے نزدیک چونکہ یہ کلام اس درجہ میں ہے کہ گویا اس نے **أَنْتِ طَالِقٌ** کہہ کر سکوت اختیار کیا ہے، اور پھر **ثُمَّ طَالِقٌ** کہا ہے اور پھر از سر نو سکوت کے بعد **ثُمَّ طَالِقٌ** اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ کہا ہے لہذا صرف آخری طلاق دخول دار سے متصل اور معلق ہوگی لہذا پہلی دو طلاقیں کا شرط سے کوئی تعلق نہیں ہے اور عورت دو طلاقیں کا بوجہ مدخول بہا ہونے کے محل بھی ہے لہذا دو طلاقیں فی الحال واقع ہو جائیں گی اور تیسری طلاق دخول دار پر معلق ہوگی اور صاحبین کے نزدیک شرط کو مقدم کریں یا مؤخر، شوہر کا بولا ہوا کلام تلفظ میں متصل ہے صرف حکم میں تراخی ہوگی یعنی تمام کی تمام طلاقیں دخول دار پر معلق ہو کر بالترتیب واقع ہوں گی اور عورت چونکہ مدخول بہا ہے لہذا تینوں طلاقیں یکے بعد دیگرے واقع ہو جائیں گی **فِي الْفَصْلَيْنِ** یعنی دونوں شکلوں میں تقدیم شرط ہو یا تاخیر شرط۔

### اختیاری مطالعہ

**فائدہ:** اگر اپنی بیوی کو اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ کہا تو دخول دار پائے جانے کی شکل میں طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اور اگر الفاظ کثاتی کے ساتھ طلاق کو دخول دار پر معلق کیا تھا تو طلاق بائنہ واقع ہوگی۔

**فائدہ:** ایک طلاق بائنہ دینے کے بعد عدت کے دوران دوسری اور تیسری طلاق بھی دی جاسکتی ہے۔

**فائدہ:** اگر غیر مدخول بہا کو اس طرح طلاق دی کہ تجھ کو طلاق ہے طلاق ہے طلاق ہے تو صرف ایک طلاق واقع ہوگی اور اگر پہلی ہی دفعہ یوں کہہ دے کہ تجھ کو دو طلاق یا تین، تو جتنی طلاق دے گا اتنی ہی واقع ہو جائیں گی۔

**فصل:** بَلْ لِّتَذَارُكَ الْغُلَطُ بِإِقَامَةِ الثَّانِي مَقَامِ الْأَوَّلِ فَإِذَا قَالَ لِغَيْرِ الْمَدْخُولِ بِهَا أَنْتِ طَالِقٌ

وَاحِدَةً لَا بَلَّ ثِنْتَيْنِ وَقَعْتَ وَاحِدَةً لِأَنَّ قَوْلَهُ لَا بَلَّ ثِنْتَيْنِ رُجُوعٌ عَنِ الْأَوَّلِ بِإِقَامَةِ الثَّانِي مَقَامَ الْأَوَّلِ وَلَمْ يَصَحَّ رُجُوعُهُ فَيَقَعُ الْأَوَّلُ فَلَا يَبْقَى الْمَحَلُّ عِنْدَ قَوْلِهِ ثِنْتَيْنِ وَلَوْ كَانَتْ الْمَرْأَةُ مَذْخُولًا بِهَا يَقَعُ الثَّلَاثُ .

### تسريحہ

فصل: بَلَّ کا کام یہ ہے کہ وہ دوسرے کو یعنی معطوف کو پہلے کی یعنی معطوف علیہ کی جگہ قائم کر کے غلطی کی تلافی کے لئے آتا ہے پس جب شوہر نے اپنی غیر مدخول بہا عورت سے کہا انت طالق واحدة لا بل ثنتين تو ایک طلاق واقع ہوگی، اس لئے کہ شوہر کا قول لا بل ثنتين دوسرے کو پہلے کی جگہ رکھ کر پہلے سے رجوع ہے اور اس کا رجوع صحیح نہیں ہے پس اول طلاق واقع ہوگی پھر اس کے قول ثنتين کے تکلم کے وقت محل (یعنی محل طلاق) باقی نہیں رہے گا (لہذا ثنتين سے دو طلاقیں واقع نہ ہوں گی) اور اگر عورت مدخول بہا ہو تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

تسريح: حروفِ عاطفہ میں سے ایک حرفِ بَلَّ ہے اور بَلَّ معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان میں لایا جاتا ہے نہ کہ ابتداء کلام میں، اور بَلَّ کے لانے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ متکلم نے معطوف علیہ کا تلفظ غلطی سے کر لیا ہے اب اس کی تلافی کرتے ہوئے بَلَّ کو استعمال کر کے متکلم معطوف کو معطوف علیہ کی جگہ قائم کرنا چاہتا ہے لہذا معطوف میں حکم ثابت ہوگا اور معطوف علیہ کہیں بمنزلہ مسکوت عنہ کے ہوگا اور کہیں نفی کے حکم میں ہوگا مثلاً جس کلام میں بَلَّ استعمال ہوا ہے وہ دو حال سے خالی نہیں، مثبت ہوگا یا منفی، اگر کلام منفی ہے جیسے ما جاءني زيدٌ بَلَّ عمروٌ تو جمہور کے نزدیک اس کے معنی بَلَّ جاءني عمروٌ کے ہیں یعنی زید نہیں آیا عمروؑ یا، اور مرد کے نزدیک اس کے معنی بَلَّ ما جاءني عمروٌ کے ہیں اور عبدالقادر کے نزدیک اس کے اندر دونوں احتمال ہیں اور اگر کلام مثبت ہے جیسے جاءني زيدٌ بَلَّ عمروٌ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ عمروؑ آیا اور زید مسکوت عنہ کے درجہ میں ہے یعنی اس کے لئے نہ تو آنا ثابت کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی نہ آنا بشرطیکہ بَلَّ سے پہلے حرفِ نفی مثلاً لا نہ ہو اور اگر بَلَّ سے پہلے لا ہو جیسے جاءني زيدٌ لا بَلَّ عمروٌ تو اب معطوف میں بدستور سابق آنا ہی ثابت ہوگا لیکن معطوف علیہ میں نفی مراد ہوگی یعنی زید کا نہ آنا مراد ہوگا اور عمروؑ کا آنا، لہذا اس تقریر سے آپ کی سمجھ میں یہ بات آگئی ہوگی کہ بَلَّ معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان واقع ہو کر دوسرے کو یعنی معطوف کو پہلے کی یعنی معطوف علیہ کی جگہ رکھ کر غلطی کی تلافی کرنے کے لئے آتا ہے مگر یہ بات وہاں تو چل سکے گی جہاں کلام جملہ خبریہ ہو کیونکہ جملہ خبریہ صدق اور کذب دونوں کا احتمال رکھتا ہے لہذا اول سے رجوع کر کے اور اس کو کاذب مان کر دوسرے کو صادق مان لیا جائے گا مگر جملہ انشائیہ کے اندر لفظِ بَلَّ یہ کام نہیں کر سکتا کیونکہ جملہ انشائیہ کے اندر ایک چیز کو عدم سے وجود میں لانا ہوتا ہے ظاہر ہے کہ اس میں نہ صدق کا احتمال ہوتا ہے اور نہ کذب کا، کیونکہ جب ایک چیز وجود میں آگئی تو اب ایسا نہیں ہو سکتا کہ اس کو ایسا مان لیا جائے کہ وہ وجود میں نہیں آئی لہذا انشاء کے اندر بَلَّ کے ذریعہ اول سے اعراض کر کے دوسرے کو اس کے قائم مقام نہیں کیا جائے گا بلکہ ایسے موقع پر حرفِ بَلَّ عطف محض کے لئے

ہوگا پس معطوف اپنے معطوف علیہ کے ساتھ مل کر ثابت ہو جائے گا۔

جملہ انشائیہ کی مثال: شوہر نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے کہا اَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ لَا بَلَّ ثَنْتَيْنِ تو اس کلام سے صرف ایک طلاق واقع ہوگی، اس لئے کہ شوہر کا قول لا بَلَّ ثَنْتَيْنِ اول قول سے رجوع کر کے دوسرے کو اول کے قائم مقام کرنا ہے یعنی معطوف علیہ (یعنی ایک طلاق) سے رجوع کر کے معطوف (یعنی دو طلاق) کو اول کے قائم مقام کرنا ہے مگر انشاء میں اول سے اعراض اور رجوع صحیح نہیں ہوتا اس لئے (انت طالق واحدہ سے) پہلی طلاق واقع ہو جائے گی اور چونکہ بیوی غیر مدخول بہا ہے جو ایک طلاق سے ہی بائنے ہو جائے گی اور چونکہ اس عورت کی کوئی عدت بھی نہیں ہوتی اس لئے وہ عورت طلاق پڑتے ہی نکاح سے خارج ہو جائے گی اب شوہر کے قول بَلَّ ثَنْتَيْنِ کے وقت وہ عورت محل طلاق نہیں رہے گی اس لئے بَلَّ ثَنْتَيْنِ لغو ہو جائے گا اور اگر عورت مدخول بہا ہے تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی کیونکہ جملہ انشائیہ کے اندر حرف بَلَّ عطف محض کے لئے ہوگا اور عورت بوجہ مدخول بہا ہونے کے تینوں طلاقیں کا محل بھی ہے اس لئے معطوف اور معطوف علیہ دونوں مل کر ثابت ہو جائیں گے، معلوم ہوا کہ انشاء کے اندر اول سے اعراض کر کے دوسرے کو اس کی جگہ نہیں رکھا جاسکتا ہے ہاں جملہ خبریہ میں رکھا جاسکتا ہے، الحاصل اگر شوہر انت طالق واحدہ لا بَلَّ ثَنْتَيْنِ مدخول بہا عورت کو کہہ رہا ہے تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

وَهَذَا بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَى الْفِ لَا بَلَّ الْفَانِ حَيْثُ لَا يَجِبُ ثَلَاثَةُ الْآفِ عِنْدَنَا وَقَالَ زُفَرٌ يَجِبُ ثَلَاثَةُ الْآفِ لِأَنَّ حَقِيقَةَ اللَّفْظِ لِيَتَدَارَكَ الْغَلَطُ بِإثْبَاتِ الثَّانِي مَقَامَ الْأَوَّلِ وَلَمْ يَصَحِّ عَنْهُ إِبْطَالُ الْأَوَّلِ فَيَجِبُ تَصْحِيحُ الثَّانِي مَعَ بَقَاءِ الْأَوَّلِ وَذَلِكَ بِطَرِيقِ زِيَادَةِ الْآلِفِ عَلَى الْآلِفِ الْأَوَّلِ بِخِلَافِ قَوْلِهِ أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ لَا بَلَّ ثَنْتَيْنِ لِأَنَّ هَذَا إِنْشَاءٌ وَذَلِكَ إِخْبَارٌ وَالْغَلَطُ إِنَّمَا يَكُونُ فِي الْإِخْبَارِ دُونَ الْإِنْشَاءِ فَاذْكُرْ تَصْحِيحُ اللَّفْظِ لِيَتَدَارَكَ الْغَلَطُ فِي الْإِقْرَارِ دُونَ الطَّلَاقِ حَتَّى لَوْ كَانَ الطَّلَاقُ بِطَرِيقِ الْإِخْبَارِ بَانَ قَالَ كُنْتُ طَلَقْتُكَ أَمْسَ وَاحِدَةٌ لَا بَلَّ ثَنْتَيْنِ يَقَعُ ثَنَانٌ لِمَا ذَكَرْنَا.

### ترجمہ

اور یہ (اے وقوع الثلاث فی المدخول بہا بکلمۃ بَلَّ) اس (مسئلہ اقرار) کے برخلاف ہے کہ اگر کسی نے کہا لِفُلَانٍ عَلَى الْفِ لَا بَلَّ الْفَانِ (فلاں کے میرے اوپر ایک ہزار ہیں، نہیں بلکہ دو ہزار ہیں) تو ہمارے نزدیک (مقرر پر) تین ہزار واجب نہ ہوں گے اور امام زفرؒ نے فرمایا کہ تین ہزار واجب ہوں گے لِأَنَّ حَقِيقَةَ الْخِ (ہماری دلیل) اس لئے کہ لفظ بَلَّ کی حقیقت ثانی کو اول کی جگہ ثابت کر کے غلطی کی تلافی کرتا ہے اور (یہاں) مقرر کی طرف سے اول (یعنی اقرار الف) کا ابطال صحیح نہیں ہے پس بقاء اول کے ساتھ ساتھ ثانی کی تصحیح واجب ہوگی اور تصحیح ثانی الف

اول پر ایک الف (ایک ہزار) کی زیادتی کرنے کے طریقے سے ہوگی، برخلاف قائل کے گذشتہ قول (غیر مدخول بہا سے) انت طالق واحدة لا بل نین کے اس لئے کہ یہ انشاء ہے اور وہ (مسئلہ اقرار) اخبار یعنی خبر دینا ہے اور غلطی اخبار میں ہی ہوتی ہے نہ کہ انشاء میں، پس اقرار میں غلطی کی تلافی کر کے لفظ بل کی تصحیح ممکن ہے نہ کہ طلاق میں (کیونکہ طلاق از قبیل انشاء ہے) حتیٰ کہ اگر طلاق بطریق اخبار ہو بایں طور کہ شوہر اپنی زوجہ سے کہے کنت طلقتمک امس واحدة لا بل نین تو دو طلاقیں واقع ہوں گی اُس اصل کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی ہے (کہ غلطی کا تدارک اخبار میں ہوتا ہے نہ کہ انشاء میں)

**تشریح:** لہذا کا مثلاً الیہ ترجمہ میں ظاہر کر دیا گیا ہے یعنی مطلب یہ ہے کہ لفظ بل کے ذریعہ مدخول بہا پر تین طلاقیں کا واقع ہو جانا مسئلہ اقرار کے برخلاف ہے یعنی اگر کوئی شخص یہ کہے لفلان علی الف لا بل الفان تو مقرر پر ہمارے نزدیک تین ہزار واجب نہ ہوں گے جبکہ مسئلہ طلاق میں مدخول بہا کو انت طالق واحدة لا بل نین کہنے کی صورت میں تین طلاقیں واقع ہو گئی تھیں اور دونوں مسئلوں (مسئلہ طلاق اور مسئلہ اقرار) میں وجہ فرق یہ ہے کہ مسئلہ اقرار مسئلہ طلاق کی طرح جملہ انشائیہ نہیں ہے بلکہ جملہ خبریہ ہے اور جملہ خبریہ میں اول سے رجوع صحیح ہو جاتا ہے مگر لفلان علی الف میں ایک عارض کی بناء پر اول سے رجوع صحیح نہیں ہے اور وہ عارض یہ ہے کہ حدیث میں ہے المرء یؤخذ باقرارہ کہ آدمی اپنے اقرار کی وجہ سے ماخوذ ہوتا ہے، کسی نے کیا خوب کہا ہے

الجھا ہے پاؤں یار کا زلفِ دراز میں  
لو آپ اپنے دام میں صیاد آگیا

لہذا علی الف سے رجوع صحیح نہیں ہوگا پس اول کو باقی رکھتے ہوئے ثانی یعنی بل الفان کو صحیح قرار دیا جائے گا اس طریقہ پر نہیں کہ دو ہزار کو ایک ہزار کے ساتھ ملا کر تین ہزار واجب کر دیئے جائیں جیسا کہ حضرت امام زفرؒ نے اسی کا اعتبار کیا ہے طلاق مدخول بہا پر قیاس کرتے ہوئے کہ جب اول سے رجوع صحیح نہیں ہوتا تو ثانی کو اول کے ساتھ ملا کر کل کا اعتبار کیا جائے گا (امام زفرؒ کے نزدیک) مصنفؒ امام صاحبؒ کی طرف سے دلیل بیان کرتے ہیں لائن حقیقۃ اللفظ لتدارک الغلط الخ کہ لفظ بل کی حقیقت دوسرے کو پہلے کے قائم مقام کر کے غلطی کی تلافی کرنا ہے مگر یہاں (مسئلہ اقرار میں) مقرر کی جانب سے ابطال اول یعنی الف کا اقرار کر لینے کے بعد اس کو باطل کرنا صحیح نہیں ہے جس کی وجہ ہم نے بیان کر دی کہ اقرار کی وجہ سے آدمی ماخوذ ہوتا ہے اور اقرار سے رجوع صحیح نہیں ہوتا لہذا بقائے اول کے ساتھ ساتھ ثانی (الفان) کو صحیح کرنا ضروری ہے اور اس کی شکل یہ ہوگی کہ الف اول پر مزید ایک الف کا اضافہ کیا جائے جس سے مقدار اتنی ہو جائے جو بل کے بعد ہے یعنی الفان ”دو ہزار“ گویا قائل کا مقصد یہ ہے کہ لفلان علی الف لا بل مع ذلك الالف الف آخری جیسے کوئی کہے کہ میرے پاس پچاس روپیہ ہیں، نہیں بلکہ ساٹھ روپیہ تو اس کا مقصد پچاس میں اتنا اضافہ کرنا ہوتا ہے جس سے وہ ساٹھ بن جائے، لہذا مقرر پر تین ہزار واجب نہیں ہوں گے بلکہ دو ہزار واجب

ہوں گے، خلاصہ کلام یہ ہے کہ لِفْلَانِ عَلٰی اَلْفٍ لَا بَلَّ اَلْفَانِ کا تعلق اخبار سے ہے نہ کہ انشاء سے تو اس کے اندر اول اور ثانی دونوں کو جمع نہیں کیا جائے گا بلکہ عَلٰی اَلْفٍ جو اس نے غلطی سے کہہ دیا تھا اس سے رجوع کئے بغیر بل الفان کو صحیح قرار دیکر اس پر صرف دو ہزار روپیہ واجب ہوں گے، بخلاف قولہ انت طالق الخ مصنف فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنی غیر مدخول بہا عورت کو انت طالق واحده لا بل ثنتين کہا تو چونکہ اس کا تعلق انشاء سے ہے اور غلطی کی تلافی اخبار میں تو ہو سکتی ہے نہ کہ انشاء میں چنانچہ اقرار از قبیل اخبار ہے تو مسئلہ اقرار کے اندر تو غلطی کا تذکرہ کرنے کے لئے لفظ بَلَّ کی تصحیح ممکن ہے جیسا کہ گذر چکا ہے کہ اگر کسی نے لِفْلَانِ عَلٰی اَلْفٍ غلطی سے کہہ دیا تو لا بل الفان سے اس کی تلافی ممکن ہے مگر طلاق کے مسئلہ میں ایسا نہیں ہے، اس لئے انت طالق واحده میں غلطی کا کوئی احتمال نہیں ہوگا کہ اس کی جگہ لا بل ثنتين کو رکھا جائے بلکہ انت طالق واحده کہتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی اور لا بل ثنتين کے وقت وہ عورت محل طلاق رہی ہی نہیں، لہذا اس کا یہ قول لغو ہو جائے گا لیکن اگر طلاق بطریق اخبار ہو مثلاً شوہر طلاق دیکر اس کی خبر دینے کے لئے طَلَّقْتُكَ اَمْسٍ وَّاحِدَةً لَا بَلَّ ثَنَيْنِ کہے (میں نے کل گذشتہ تجھ کو ایک طلاق دی تھی نہیں بلکہ دو طلاق دی تھیں) تو اس صورت میں دو طلاقیں واقع ہوں گی اس دلیل کی بناء پر جو ہم نے ذکر کی کہ جملہ خبریہ میں اول سے رجوع کر کے ثانی کو اس کی جگہ رکھنا صحیح ہوتا ہے تو چونکہ طَلَّقْتُكَ اَمْسٍ الخ بھی جملہ خبریہ ہے اس لئے اس جملہ میں اول سے رجوع کر کے ثانی کو اس کی جگہ رکھنا صحیح ہوگا اور بیوی پر دو طلاق واقع ہو جائیں گی۔

**نوٹ:** اگر شوہر جھوٹی خبر دے رہا ہو تو کیا پھر بھی طلاق واقع ہوگی؟ جی ہاں قاضی ظاہر کلام پر فیصلہ کرے گا کیونکہ اس کے خلاف پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

**فائدہ:** اگر کسی سے انشاء کے اندر غلطی ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہے مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی کا نام لینے کی نیت سے یا صالحہ کہنے کا ارادہ کرے مگر زبان سے یا طالقہ نکل جائے تو پھر کیا ہوگا؟  
الجواب: طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ اس نے لفظ صریح بولا ہے اس لئے اس کی نیت معتبر نہ ہوگی۔

**فصل:** لَكِنْ لِلْاِسْتِدْرَاكِ بَعْدَ النَّفْيِ فَيَكُونُ مُوجِبَةً اِثْبَاتِ مَا بَعْدَهُ فَاَمَّا نَفْيُ مَا قَبْلَهُ فَثَابِتٌ بِدَلِيلِهِ.

### ترجمہ

لَكِنْ نَفْيُ کے بعد استدراک (یعنی ماقبل کے وہم کو دور کرنا) کے لئے آتا ہے پس لَكِنْ کا موجب و مقتضی اپنے مابعد کو ثابت کرنا ہے اور رہی لَكِنْ کے ماقبل کی نفی تو وہ (نفی) اپنی (یعنی نفی کی) دلیل سے ثابت ہے۔

**تشریح:** حروف معانی میں سے حروف عاطفہ کا بیان چل رہا ہے مگر یہاں مصنف نے ایسے حرف کو بیان کیا ہے یعنی لَكِنْ کو جو مشد ہونے کی شکل میں حرف مشبہ بالفعل ہے اور مخفف ہونے کی شکل میں حرف عطف ہے لہذا حروف

عاطفہ کو بیان کرتے کرتے حرف مشبہ بالفعل کو درمیان میں گھسانا تسامح ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ لکن اور لیکن دونوں استغراق کا فائدہ دینے میں مشترک ہیں لہذا اس مناسبت کی بناء پر بعض مثالوں میں لکن حرف مشبہ بالفعل کو استعمال کیا گیا ہے، اور بعض مثالوں میں لکن حرف عطف کو۔

استدراک کی تعریف: استدراک کے لغوی معنی ہیں دریافت کرنا، اور اصطلاح کے اندر استدراک کہتے ہیں کلام سابق سے پیدا شدہ وہم کو دور کرنا مثلاً حبابہ و سلامہ کسی شخص کی دو بانڈیاں ہیں اور ان دونوں میں انتہائی محبت ہو کہ جہاں جاتی ہوں تو دونوں ساتھ جاتی ہوں تو اگر کوئی شخص یہ کہے ما جاء تنی حبابہ تو سامع کے ذہن میں فوراً یہ وہم پیدا ہوگا کہ جب حبابہ نہیں آئی تو سلامہ بھی نہیں آئی ہوگی، تو اس وہم کو لکن کے ذریعہ ختم کیا جائے گا اور متکلم یوں کہے گا لیکن سلامہ آئی سلامہ جاء تنی یعنی سلامہ آئی، اور بعض نحو یوں نے استدراک کی تعریف یہ کی ہے کہ لکن کے مابعد کے لئے وہ حکم ثابت کیا جائے جو حکم ماقبل کے مخالف ہو، جیسا کہ آنے والی مثالوں سے ظاہر ہے بعد النفی یہاں ہے مصنف نے لکن کے استعمال کی طرف اشارہ کیا ہے اور ساتھ ساتھ لکن اور بل کے درمیان فرق بھی واضح ہو جاتا ہے کہ لکن نفی کے بعد استعمال ہوگا مگر شرط یہ ہے کہ عطف المفرد علی المفرد ہو جیسے مثال مذکور ما جاء تنی حبابہ لیکن سلامہ میں ہے لہذا رایت حبابہ لیکن سلامہ درست نہ ہوگا کیونکہ اس مثال میں لکن نفی کے بعد نہیں ہے برخلاف بل کے اس کے لئے نفی کے بعد ہونا ہی ضروری نہیں ہے جیسا کہ اس کی مثال ماقبل میں گذر چکی ہے مثلاً ضربت زیداً بل عمراً اور ما ضربت زیداً بل عمراً دونوں درست ہیں، لہذا ایک فرق تو لکن اور بل کے درمیان یہ ہوا۔

نوٹ: اگر لکن کا استعمال دو جملوں میں ہو یعنی بجائے عطف المفرد علی المفرد کے عطف الجملہ علی الجملہ ہو تو پھر لکن سے پہلے نفی کا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ بلا تعین دونوں جملوں میں سے کسی ایک کا مثبت اور کسی ایک کا منفی ہونا کافی ہے جیسے جاء فی زید لیکن عمرو لم یأت کے اندر، الغرض عطف المفرد علی المفرد کی شکل میں لکن کا نفی کے بعد واقع ہونا ضروری ہے اور لکن اور بل کے درمیان دوسرا فرق وہ ہے جس کو مصنف نے فیکون موجبة اثبات مابعدہ الخ سے بیان کیا ہے کہ لکن کا مقتضی اپنے مابعد کا اثبات کرنا ہے اور رہی ماقبل کی نفی تو وہ نفی کی دلیل یعنی حرف نفی کے ذریعہ پیدا ہوگی نہ کہ حرف لکن سے، برخلاف بل کے کہ بل اپنے مابعد کا اثبات اور ماقبل کی نفی بوجہ وضع کرتا ہے جیسا کہ اس کی مثالیں بل کے بیان میں گذر چکی ہیں۔

وَالْعُطْفُ بِهَذِهِ الْكَلِمَةِ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ عِنْدَ اتِّسَاقِ الْكَلَامِ فَإِنْ كَانَ الْكَلَامُ مُتَّسِقًا يَتَعَلَّقُ النَّفْيُ بِالْإِثْبَاتِ الَّذِي بَعْدَهُ وَالْأَوَّلُ فَهُوَ مُسْتَأْنَفٌ مِثَالُهُ مَا ذَكَرَهُ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ إِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ قَرْضٌ فَقَالَ فُلَانٌ لَا وَلَكِنَّهُ غَضِبَ لَزِمَهُ الْمَالُ لِأَنَّ الْكَلَامَ مُتَّسِقٌ فَظَهَرَ أَنَّ النَّفْيَ كَانَ فِي السَّبَبِ دُونَ نَفْسِ الْمَالِ وَكَذَلِكَ لَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ مِنْ ثَمَنِ هَذِهِ الْجَارِيَةِ فَقَالَ فُلَانٌ لَا الْجَارِيَةَ حَارِيَتُكَ وَلَكِنْ لِي عَلَيْكَ أَلْفٌ يَلْزِمُهُ الْمَالُ فَظَهَرَ أَنَّ النَّفْيَ كَانَ فِي السَّبَبِ لَا فِي

أَصْلُ الْمَالِ وَلَوْ كَانَ فِي يَدِهِ عَبْدٌ فَقَالَ هَذَا لِفُلَانٍ فَقَالَ فُلَانٌ مَا كَانَ لِي قَطُّ وَلَكِنَّهُ لِفُلَانٍ  
آخَرَ فَإِنْ وَصَلَ الْكَلَامَ كَانَ الْعَبْدُ لِلْمُقَرَّرِ لَهُ الثَّانِي لِأَنَّ النَّفْيَ يَتَعَلَّقُ بِالْإِثْبَاتِ وَإِنْ فَصَلَ كَانَ  
الْعَبْدُ لِلْمُقَرَّرِ الْأَوَّلِ فَيَكُونُ قَوْلُ الْمُقَرَّرِ لَهُ رَدًّا لِلْإِقْرَارِ .

### ترجمہ

اور اس کلمہ لکن کے ذریعہ عطف، کلام کے متعلق ہونے کے وقت ثابت ہوگا پس اگر کلام متعلق ہو تو نفی اس اثبات کے ساتھ متعلق اور وابستہ ہوگی جو لکن کے بعد ہے ورنہ (یعنی اگر کلام متعلق نہ ہو) کلام متانف ہوگا (یعنی کلام لکن سے ہی شروع ہونے والا ہوگا، ماقبل سے کوئی تعلق نہ ہوگا)

مثالہ الخ اساق کی مثال وہ ہے جس کو امام محمدؒ نے جامع کبیر میں ذکر کیا ہے (ملاحظہ ہو) جب کوئی شخص کہے لفلان علی الف قرض (فلاں کے میرے ذمہ قرض کے ایک ہزار روپیہ ہیں) پس اس فلاں نے کہا لا ولكن غصب نہیں، لیکن وہ غصب کے ہیں تو مقر کو مال (ادا کرنا) لازم ہوگا کیونکہ کلام متعلق ہے پس یہ بات ظاہر ہوگئی کہ نفی سبب میں ہے نہ کہ نفس مال میں و كذلك لو قال الخ اور اسی طرح (یعنی کلام کے متعلق ہونے کی مثال مذکور کی طرح ایک مثال یہ بھی ہے ۲۔ یا نفی سبب کی نہ کہ اصل مال کی دوسری مثال مثال مذکور کی طرح یہ بھی ہے) اگر کسی نے کہا لفلان علی الف من ثمن هذه الجارية (فلاں شخص کے میرے ذمہ اس باندی کے ثمن کے ایک ہزار ہیں) پس اس فلاں نے کہا لا الجارية جاریتک ولكن لی عليك الف (ترجمہ) نہیں (یعنی باندی کے ثمن کے ایک ہزار نہیں بلکہ) باندی تو تمہاری ہی باندی ہے لیکن میرے لئے تمہارے ذمہ ایک ہزار ہیں (مثلاً قرض کے) تو مقر پر مال لازم ہوگا پس یہ بات ظاہر ہوگئی کہ نفی سبب میں ہے نہ کہ اصل مال میں ولو كان فی یدہ الخ اور اگر مقر کے قبضہ میں ایک غلام ہو اور وہ کہے هذا لفلان (یہ غلام فلاں کا ہے) پس اس فلاں نے کہا ما كان لی قط ولكنہ لفلان آخر یہ غلام میرا کبھی نہیں تھا لیکن وہ فلاں شخص کا ہے تو اگر اس نے کلام (ولكنہ لفلان) کو ملا کر کہا ہے تو غلام مقر لہ ثانی کے لئے ہوگا اس لئے کہ نفی اثبات سے متعلق ہے (مطلقاً نفی مقصود نہیں ہے) اور اگر اس نے کلام کو ملا کر نہیں کہا بلکہ منفصلاً کہا ہے تو غلام مقر اول کے لئے ہوگا اور مقر لہ کا قول (ما كان لی قط) مقر کے اقرار کا رد ہوگا۔

**تشریح:** لکن کے ذریعہ عطف کرنا اور اس کا برائے استدراک ہونا اس وقت درست ہوگا جبکہ وہ کلام جس میں لکن کو استعمال کیا گیا ہے متعلق ہو اور کلام کا متعلق ہونا دو چیزوں پر موقوف ہے ایک تو یہ ضروری ہے کہ وہ کلام جس میں لکن کو استعمال کیا گیا ہے پورا کا پورا متصل اور مربوط ہو منفصل نہ ہو یعنی ایسا نہ ہو کہ لکن سے پہلے پہلے کا کلام بول کر سکوت اختیار کیا ہو اور پھر لکن سے از سر نو کلام کیا ہو اور دوسری چیز کلام کے متعلق ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ نفی اور اثبات کا محل ایک نہ ہو یعنی جس کلام میں لکن استعمال ہوا ہے تو چونکہ اس میں جملہ مثبتہ بھی ہوگا اور جملہ منفیہ بھی ہوگا تو اثبات کا تعلق کسی اور چیز سے ہو اور نفی کا تعلق کسی دوسری چیز سے ہو، ایسا نہ ہو کہ جس چیز کی نفی کی ہے



اثبات بھی اسی کا ہو جیسا کہ غفریب مثال سے ظاہر ہو جائے گا لہذا اگر کلام متسق ہو تو اب لیکن عطف کے لئے ہوگا اور نفی کرنا مطلق نہ ہوگا بلکہ نفی کا تعلق اثبات سے ہوگا مثلاً اگر نفی معطوف علیہ میں ہو تو اس نفی کا تعلق اور ربط اس اثبات سے ہوگا جو معطوف یعنی لیکن کے بعد ہو، یعنی یہ نفی مطلقاً نہ ہوگی بلکہ لیکن کا مابعد اس کے ماقبل پر معطوف ہوگا اور معطوف اور معطوف علیہ میں چونکہ ایک تعلق ہوتا ہے لہذا نفی کا اثبات سے ایک تعلق ہوگا اور اگر کلام متسق ہی نہ ہو بایں طور کہ اوپر بیان کردہ دو چیزوں میں سے کوئی ایک فوت ہو جائے تو اب لیکن عطف اور ربط کا فائدہ نہیں دے گا اور نہ ہی نفی کا تعلق لیکن کے مابعد والے اثبات سے ہوگا بلکہ لیکن مستانفہ بن جائے گا جس کا ماقبل سے کوئی جوڑ نہ ہوگا لہذا اس مسئلہ کو سمجھنے کے لئے صرف تین مثالیں درکار ہیں ایک مثال تو ایسی ہو جس میں دونوں چیزیں پائی جائیں یعنی کلام متصل بھی ہو اور نفی اور اثبات کا محل بھی علیحدہ علیحدہ ہو اور دوسری مثال ایسی ہو جس میں پہلی شرط فوت ہو جائے اور تیسری مثال ایسی ہو جس میں دوسری شرط فوت ہو جائے، پہلی مثال جس کو امام محمدؒ نے جامع کبیر میں ذکر فرمایا ہے یعنی کلام متسق ہو (مذکورہ دونوں چیزیں موجود ہوں) یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اقرار کرتے ہوئے یہ کہا لفلان علی الف قرض فلاں کے میرے ذمہ ایک ہزار ہیں بطور قرض کے، مقرر نے جواب میں کہا ”لا“ (لیس لی عليك الف لأجل القرض) ولکن غصب یعنی تیرے اوپر میرے روپے بطور قرض کے نہیں ہیں لیکن وہ غصب کے ہیں تو اس صورت میں اقرار کرنے والے پر ایک ہزار لازم ہوں گے کیونکہ مقرر کا کلام متسق ہے یعنی مقرر کا کلام ولکن غصب پورا کا پورا متصل اور مربوط ہے منفصل اور متفقہ کے ساتھ نہیں ہے اور اثبات نفی کا محل ایک بھی نہیں، بلکہ علیحدہ علیحدہ ہے کیونکہ مقرر نے اپنے کلام آ کے ذریعہ سے صرف سبب مذکور کی نفی کی ہے یعنی قرض کی نفی کی ہے اور ولکن غصب کے ذریعہ غصب کو سبب ٹھہرا کر لزوم مال کا اثبات کیا ہے لہذا نفی کا محل قرض ہے اور اثبات کا محل غصب ہے، لہذا مقرر پر لزوم الف کا حکم لگایا جائے گا کیونکہ لزوم الف میں کوئی اختلاف نہیں ہے اختلاف صرف سبب میں تھا اسی کی وضاحت ہوگئی کہ وہ ایک ہزار بطور قرض کے نہیں ہیں بلکہ بطور غصب کے ہیں، نیز مصنفؒ نے کہا تھا يتعلّق النفي بالاثبات الذي بعده تو مثال مذکور میں محل اثبات غصب ہے اور غصب ایک سبب ہے لہذا نفی کا تعلق محل اثبات یعنی سبب سے ہوگا نہ کہ اصل مال سے لہذا مقرر کا مقصد سبب یعنی قرض کی نفی کرنا ہے نہ کہ اصل مال کی، اور یہاں ایسا بھی نہیں ہے کہ اس نفی کا تعلق مابعد کلام سے کچھ نہ ہو بلکہ اس نفی کا تعلق لیکن کے مابعد اثبات سے ہے اور اثبات کا نفی پر عطف ہے، اسی طرح کی ایک اور مثال اور بیان کی جا رہی ہے، ملاحظہ فرمائیے، کسی نے اقرار کیا لفلان علی الف من ثمن هذه الجارية فلاں کے لئے مجھ پر اس باندی کے ثمن کے ایک ہزار روپیہ ہیں اس فلاں نے جواباً کہا ”لا“ (ای لیس لی عليك الف من ثمن الجارية) الجارية جارینک ولکن لی عليك الف (ای قرض) یعنی باندی تو تیری ہی ہوگی میرے تیرے ذمہ ایک ہزار دوسرے چاہیے (یعنی قرض کے مثلاً) لہذا مقرر کے اقرار کرنے کی وجہ سے اس پر ہزار لازم ہوں گے اور مقرر کا کلام میں صرف سبب کی نفی ہے نہ کہ اصل مال کی، بلکہ اصل مال کا اثبات ہے اور کلام متصل اور مربوط بھی ہے۔

دوسری مثال جس کی دو حیثیتیں ہیں کہ اگر کلام کو منفصل بولا گیا ہو تو پھر یہ کلام اتساق کے قبیل سے نہ ہوگا اور اگر متصل بولا گیا ہو تو اتساق کے قبیل سے ہوگا مثلاً فرض کرو عباد الرحمن کے پاس ایک غلام ہے اور وہ کہے یہ غلام فرقان کا ہے اور فرقان اس کے جواب میں یہ کہے ماکان لی قطع کہ میرا تو یہ غلام کبھی بھی نہیں رہا اور اس نفی کے بعد فوراً یہ کہہ دے وَلَکِنَّ لِفُلَانٍ آخَرَ کہ وہ غلام فلاں یعنی ایک مالدار شخص عبید اللہ کا ہے تو چونکہ فرقان کا یہ پورا کلام متصل ہے نہ کہ منفصل تو وہ اپنے نفس سے اس غلام کی نفی کر کے عبید اللہ کے لئے اثبات کر رہا ہے تو وہ غلام مقررہ ثانی یعنی عبید اللہ کو مل جائے گا اور اگر فرقان نے ماکان لی قطع کہہ کر سکوت اختیار کیا اور وَلَکِنَّ لِفُلَانٍ آخَرَ کا تکلم منفصل کیا تو اب کلام متعلق نہ رہا اور جب کلام متعلق نہ رہا تو وَلَکِنَّ لِفُلَانٍ آخَرَ سے فرقان کا یہ کلام بطریق استیناف ہوگا جس کا ماقبل پر عطف بھی نہ ہو سکے گا، گویا فرقان گواہی دے رہا ہے کہ یہ غلام عبید اللہ کا ہے اور تنہا ایک آدمی کی گواہی قابل قبول نہیں ہوتی لہذا فرقان کا کلام اول ماکان لی قطع مطلق نفی ہوگا اپنے بارے میں بھی اور اپنے ماسوا کے بارے میں بھی اور اس کا یہ قول یعنی مقررہ فرقان کا یہ قول مقرر کے اقرار کو رد کرنا ہوگا اور غلام مقرر اول یعنی عباد الرحمن کا ہی رہے گا۔

نوٹ: اتساق کی شرط ثانی کے فوت ہونے کی مثال آگے آرہی ہے۔

وَلَوْ أَنَّ أُمَّةً تَزَوَّجَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنِ مَوْلَاهَا بِمَاءٍ دَرَّهِمْ فَقَالَ الْمَوْلَى لَا أُجِيزُ الْعَقْدَ بِمَاءٍ دَرَّهِمْ وَلَكِنْ أُجِيزُهُ بِمَاءٍ وَخَمْسِينَ بَطُلَ الْعَقْدُ لِأَنَّ الْكَلَامَ غَيْرُ مُتَّسِقٍ فَإِنَّ نَفْيَ الْإِجَازَةِ وَاثْبَاتِهَا بِعَيْنِهَا لَا يَتَحَقَّقُ فَكَانَ قَوْلُهُ لَكِنْ أُجِيزُهُ إِثْبَاتَهُ بَعْدَ رَدِّ الْعَقْدِ وَكَذَلِكَ لَوْ قَالَ لَا أُجِيزُهُ وَلَكِنْ أُجِيزُهُ إِنْ زِدْتَنِي خَمْسِينَ عَلَى الْمَاءِ يَكُونُ فَسْحًا لِلنِّكَاحِ لِعَدَمِ إِحْتِمَالِ الْبَيَانِ لِأَنَّ مِنْ شَرْطِهِ الْإِتِّسَاقَ وَلَا إِتِّسَاقَ .

### ترجمہ

اور اگر باندی نے اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر سودر ہم کے عوض اپنا نکاح کر لیا پس مولیٰ نے (باندی کے نکاح کی خبر پہنچنے کے بعد) کہا میں سودر ہم کے عوض نکاح کی اجازت نہیں دیتا ہوں لیکن ایک سو پچاس درہموں کے عوض نکاح کی اجازت دیتا ہوں تو عقد باطل ہو جائے گا اس لئے کہ کلام مولیٰ متعلق نہیں ہے اس لئے کہ اجازت کی نفی اور بعینہ اس (اجازت) کا اثبات متحقق نہیں ہو سکتا، پس مولیٰ کا قول لیکن اجیزہ عقد نکاح کو رد کرنے کے بعد اس کو ثابت کرنا ہے (لہذا جب ایک دفعہ نکاح کو رد کر دیا تو باندی کا نکاح جو مولیٰ کی مرضی پر موقوف تھا باطل ہو گیا) اور اسی طرح اگر مولیٰ نے کہا کہ میں نکاح کی اجازت نہیں دیتا لیکن اگر تو میرے لئے ایک سو درہموں پر پچاس کی زیادتی کر دے تو میں نکاح کی اجازت دیتا ہوں تو مولیٰ کا یہ قول بیان کا احتمال نہ ہونے کی وجہ سے نکاح کا نسخ کرنا ہوگا اس لئے کہ بیان کی شرط اتساق ہے (یعنی کلام کا متعلق ہونا) اور (یہاں) اتساق موجود نہیں ہے۔

**تشریح:** یہاں سے مصنف "اتساق کی ایک شرط (شرط ثانی) کے معدوم ہونے کی مثال دے رہے ہیں یعنی "لکن" عطف کے لئے جب ہوگا جب کہ کلام متعق ہو اور کلام کے متعق ہونے کے لئے دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے جس کی تفصیل ماقبل میں گذر چکی ہے اور اس کی چند امثلہ بھی آپ حضرات نے سماعت فرمائی ہیں، یہاں اس کلام کی مثال ہے جو متعق نہ ہو یعنی اس کلام میں دوسری شرط فوت ہوگئی ہو کہ نفی اور اثبات کا محل ایک ہی ہو حالانکہ کلام کے متعق ہونے کے لئے ضروری تھا کہ نفی اور اثبات کا محل الگ الگ ہو، مثال یہ ہے اگر باندی نے سودرہم کے عوض اپنے مولیٰ کی بغیر مرضی کے نکاح کر لیا تو آپ حضرات نے قدوری میں پڑھ لیا ہے کہ اس کا نکاح مولیٰ کی اجازت پر موقوف رہیگا چنانچہ اگر مولیٰ اجازت دیدے گا تو نکاح نافذ ہو جائے گا ورنہ نکاح فسخ ہو جائے گا، الغرض باندی نے نکاح کرنے کے بعد مولیٰ سے اجازت چاہی تو مولیٰ نے اس کے جواب میں کہا لا أُجِيزُ الْعَقْدَ بِمَاءِ ذَرْهَمٍ وَلَكِنْ أُجِيزُهُ بِمَاءِ وَخْمَسِينَ، (میں ایک سودرہم میں عقد نکاح کی اجازت نہیں دیتا ہوں لیکن ایک سو پچاس درہموں میں نکاح کی اجازت دیتا ہوں) تو باندی کا نکاح باطل ہو جائے گا کیونکہ یہ کلام متعق نہیں ہے کیونکہ مولیٰ کے کلام میں نفی اور اثبات کا محل ایک ہے جبکہ کلام کے متعق ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اثبات اور نفی کا محل علیحدہ علیحدہ ہو، ظاہر ہے کہ اجازت نکاح کی نفی اور بعینہ اجازت نکاح کا اثبات ایک ساتھ متحقق نہ ہو سکے گا حالانکہ مولیٰ کے قول میں ایسا ہی ہے کہ مولیٰ نے لا أُجِيزُهُ کہہ کر نکاح کی نفی کر دی ہے پھر اپنے قول وَلَكِنْ أُجِيزُهُ الْخ سے اس نکاح کا اثبات کر رہا ہے، اسی کو مصنف نے اپنے قول فَكَانَ قَوْلُهُ لَكِنْ أُجِيزُهُ اِثْبَاتُهُ بَعْدَ زَرْهَمٍ الْعَقْدِ سے بیان کیا ہے کہ مولیٰ کا قول وَلَكِنْ أُجِيزُهُ عقد نکاح کو رد کرنے کے بعد اس کا اثبات کرنا ہے، گو مہر کے تفاوت کے ساتھ ہی سہی مگر مہر تو قابل التفات ہی نہیں ہے کیونکہ نکاح اگر بغیر مہر کے ہی ہو جائے تب بھی نافذ ہو جاتا ہے، اس لئے یہی کہنا ہوگا کہ مولیٰ کے کلام میں اجازت وعدم اجازت کا تعلق محل واحد یعنی نکاح سے ہے، لہذا یہ کلام متعق نہ رہا اور جب یہ کلام متعق نہ رہا تو لکن برائے عطف نہ ہوگا بلکہ مستانفہ ہوگا، جس کا ماقبل سے کوئی ربط نہ ہوگا، لہذا جب مولیٰ نے لا أُجِيزُهُ کہہ کر نکاح کو باطل کر دیا ہے تو اب اس کے بعد مولیٰ کا ازسرنو وَلَكِنْ أُجِيزُهُ بِمَاءِ وَخْمَسِينَ کہہ کر، یا وَلَكِنْ أُجِيزُهُ اِنْ زِدْتَنِي خَمْسِينَ عَلَى الْمَاءِ کہہ کر نکاح کی اجازت دینا اور اس کا ایجاب کرنا عورت کے حق میں کوئی خاص مفید نہ ہوگا کیونکہ اب نکاح ثانی تنہا ایجاب سے منعقد نہ ہوگا بلکہ مرد کی رضامندی اور اس کا قبول بھی ضروری ہوگا نیز مولیٰ کا قول یعنی وَلَكِنْ أُجِيزُهُ بِمَاءِ وَخْمَسِينَ اور لَكِنْ أُجِيزُهُ اِنْ زِدْتَنِي خَمْسِينَ عَلَى الْمَاءِ الْخ قول اول کے لئے بیان بھی نہیں ہو سکتا کہ مولیٰ نے کلام اول کی وضاحت اور تشریح کلام ثانی سے کی ہو کیونکہ بیان کے لئے بھی کلام کا متعق ہونا ضروری ہے جبکہ یہاں کلام متعق نہیں ہے، لہذا مولیٰ کا قول لا أُجِيزُهُ الْخ نکاح کو فسخ کرنا ہے، ولا اِتْسَاقُ اِی وَلَا اِتْسَاقُ هَلْهٰنَا۔

**نوٹ:** مولیٰ کے قول وَلَكِنْ أُجِيزُهُ بِمَاءِ وَخْمَسِينَ اور لَكِنْ أُجِيزُهُ اِنْ زِدْتَنِي خَمْسِينَ عَلَى الْمَاءِ کا ایک ہی حکم ہے صرف الفاظ کا فرق ہے کسی نے کہا ہے:

الفاظ کے پیچوں میں الجھتے نہیں دانا  
غواص کو مطلب ہے گوہر سے نہ صدف سے

### فصل: اَوْ لَتَنَاولِ أَحَدُ الْمَذْكُورِينَ .

#### ترجمہ

حرف اَوْ (لا علی التعین) مذکورین یعنی معطوف و معطوف علیہ میں سے کسی ایک کی (حکم میں) شمولیت کے لئے ہے۔  
**تشریح:** من جملہ حروف عاطفہ کے ایک حرف ”اَوْ“ بھی ہے، جو معطوف و معطوف علیہ کے درمیان داخل ہوتا ہے اور اَحَدُ الْمَذْكُورِينَ یعنی معطوف و معطوف علیہ میں سے لا علی التعین کسی ایک کے لئے حکم مذکور کی شمولیت کو بتلاتا ہے لہذا اگر عطف المفرد علی المفرد ہو تو اَحَدُ الْمَذْكُورِينَ میں سے کسی ایک کے لئے ثبوت حکم کا فائدہ دے گا جیسے جاءنی زیدًا و عمرو کا مطلب یہ ہوگا کہ آنے کا حکم یا تو زید کے لئے ثابت ہے یا عمرو کے لئے، اور تعین مراد کا اختیار متکلم کو ہوگا اور اگر عطف الجملہ علی الجملہ ہے تو اَحَدُ الْمَذْكُورِينَ میں سے کسی ایک کے لئے مضمون جملہ کے ثبوت کا فائدہ دے گا جیسے اِنْ أَقْتَلُوا أَنْفُسَكُمْ او اُخْرَجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ تو اس کا مطلب یہ ہوگا دونوں مضمونوں میں سے کوئی ایک ضرور متحقق ہونا چاہیے خواہ قتل نفس، یا خروج من الدیار اب اس پوری فصل کو سہل اور آسان بنانے کی غرض سے ایک ضابطہ ملاحظہ ہو۔

**ضابطہ:** اَوْ کا استعمال جملہ خبریہ میں ہوگا یا جملہ انشائیہ میں اگر اَوْ کا استعمال جملہ خبریہ میں ہے تو متکلم کے لئے ولایت بیان یعنی اپنی مراد کو متعین کرنے کا اختیار ہوگا جیسا کہ کتاب میں ذکر کردہ مسئلہ هَذَا حُرٌّ او هَذَا كَعَمْرٍو کے اندر یہی صورت ہے جبکہ اس عبارت سے عتق سابق کی خبر دے رہا ہو اور اگر هَذَا حُرٌّ او هَذَا كَعَمْرٍو سے انشاء عتق یعنی فی الحال آزادی دینا مقصود ہو تو پھر یہ مثال انشاء کی بن جائے گی نہ کہ خبر کی، اور اگر هَذَا حُرٌّ او هَذَا كَعَمْرٍو کے انشاء و خبر کے لئے ہونے میں فرق جاننا ہو تو اختیاری مطالعہ کے تحت ملاحظہ فرمائیں، اور اگر اَوْ کا استعمال جملہ انشائیہ میں ہو تو اَوْ برائے تخییر ہوگا یا برائے اباحت، تخییر کا مطلب ہے ”دو غیر متعین چیزوں میں سے ایک کا اختیار کرنا جس کی تعین کا حق کبھی تو متکلم کو ہوگا جیسے کتاب میں ذکر کردہ مسئلہ طلاق میں، اور کبھی مخاطب کو ہوگا جیسے کتاب میں ذکر کردہ مسئلہ توکیل میں، اور اباحت کا مطلب یہ ہے کہ ان دو چیزوں کو اگر جمع کرنا چاہے تو جمع بھی کر سکتا ہے یعنی بجائے کسی ایک کو اختیار کرنے کے دونوں پر عمل کر لیا جائے مگر یہ جب ہوگا جبکہ جمع کرنا مقصود متکلم کے خلاف نہ ہو جس کا پتہ سیاق و سباق اور موقع و محل سے چل جائے گا اور وہ مسئلہ ایسا ہو جو اصلاً ہی مباح ہو، جیسے کتاب میں ذکر کردہ کفارہ یمین کا مسئلہ ہے، جیسے فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ اَوْ كَسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ کہ اگر آدمی چاہے تو دس مسکینوں کو کھانا بھی کھلا دے اور کپڑا بھی پہنا دے اور غلام بھی آزاد کر دے مگر ان تینوں کفارہ مالیہ میں سے ایک تو واجب

کہلائے گا، باقی دو نقل، دیکھئے یہاں اباحت من کل وجہ ہے اور اگر معطوف و معطوف علیہ دونوں کو جمع کرنا مقصود متکلم کے خلاف ہو یا اباحت اصل کے اعتبار سے نہ ہو بلکہ اباحت محظور اور ممنوع ہونے کے بعد حاصل ہوئی ہو تو پھر اباحت من وجہ ہوگی نہ کہ من کل وجہ یعنی معطوف اور معطوف علیہ دونوں میں سے کسی ایک پر علی سبیل العموم عمل کرنا مباح ہوگا دونوں کو جمع کرنا مباح نہ ہوگا جیسا کہ مسئلہ توکیل میں کہ کسی آدمی کے لئے کسی کے مال میں تصرف کرنا محظور اور ممنوع ہے مگر وکیل بننے کے بعد غیر کے مال میں تصرف کرنے کی اباحت ہو جاتی ہے، لہذا وَ تَكَلَّتْ بَبِيعَ هَذَا الْعَبْدَ هَذَا أَوْ هَذَا کہنے کی صورت میں اباحت من وجہ ہوگی اور دونوں میں سے علی سبیل العموم کسی ایک کے لئے مَوَکَل کے غلام کو فروخت کرنا درست ہوگا۔

### اختیاری مطالعہ

اوپر بیان کردہ حکم کہ او احد المذکورین میں سے کسی ایک کی لاعلی التعین شمولیت کے لئے آتا ہے ائمہ اصول اور اہل لغت اور شمس الائمہ سرحدی و غیر الاسلام کے نزدیک ہے اور بعض اصولی اور نحو یوں کی ایک جماعت کا خیال یہ ہے کہ ”او“ شک کے لئے وضع کیا گیا ہے لیکن یہ مذہب ضعیف ہے کیونکہ معانی کی وضع شک کے لئے نہیں ہوئی، دوسری وجہ یہ ہے کہ اوکا استعمال جملہ انشائیہ میں بھی ہوتا ہے اور جملہ انشائیہ صدق و کذب کا احتمال نہ رکھنے کی وجہ سے محل شک نہیں ہوتا لہذا ”او“ اگر شک کے لئے موضوع ہوتا تو اس کا استعمال جملہ انشائیہ میں نہ ہوتا اور رہی یہ بات کہ چلو جملہ انشائیہ میں تو او برائے شک نہ سہی مگر جملہ خبریہ میں تو او کی وجہ سے شک پیدا ہو جاتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جملہ خبریہ کے اندر شک کا پیدا ہونا خبر کے مجہول اور غیر یقینی ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے نہ کہ اس وجہ سے کہ او شک کے لئے موضوع ہے مگر سب دلیل دینے کے بعد یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ اختلاف صرف لفظی ہے اور دونوں میں تطبیق بایں طور ممکن ہے کہ بادی النظر یعنی سرسری نظر میں ”او“ کے استعمال سے ذہن شک کی طرف منتقل ہوتا ہے مگر حقیقت میں ”او“ شک کے لئے موضوع نہیں ہے۔

**فائدہ:** حرف او کا دو چیزوں کے درمیان استعمال ہونا اقل درجہ ہے ورنہ اس سے زیادہ کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے، ہذا حُرّ او ہذا سے اگر عتق سابق کی خبر دے رہا ہے تو چونکہ جب او جملہ خبریہ میں استعمال ہوتا ہے تو متکلم کو اظہار مراد کا حق ہوتا ہے لہذا اگر مراد کو ظاہر کرنے سے پہلے وہ غلام مر گیا جس کی آزادی کی خبر دینی مقصود تھی تو متکلم کو محل تہمت قرار نہیں دیا جائے گا کیونکہ متکلم اس غلام کو آزاد تو پہلے کر چکا تھا اب تو صرف اس کی آزادی کی خبر دینی مقصود تھی، برخلاف اس شکل کے کہ اگر ہذا حُرّ او ہذا سے فی الحال آزاد کرنا مقصود ہو تو اب یہ جملہ انشائیہ ہوگا اور جملہ انشائیہ کے اندر ”او“ برائے تخییر ہوتا ہے یعنی دو میں سے کسی ایک کا انتخاب اور اختیار کرنا، تو اگر مولیٰ کے انتخاب سے پہلے ایک غلام مر گیا اور پھر مولیٰ آزادی کے لئے مردہ غلام کا انتخاب کرے تو چونکہ مردہ غلام آزادی کی صلاحیت نہیں رکھتا اس لئے مولیٰ کا اس مردہ غلام کو منتخب کرنا تہمت سے خالی نہیں، بنا بریں مولیٰ کے قول کا اعتبار نہ ہوگا دیکھئے اس مثال سے خبر اور انشاء کے مابین فرق واضح ہو گیا۔

وَلِهَذَا لَوْ قَالَ هَذَا حُرٌّ أَوْ هَذَا كَانَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ أَحَدُهُمَا حُرٌّ حَتَّى كَانَ لَهُ وَلَايَةُ الْبَيَانِ وَلَوْ قَالَ وَتَكَلَّتْ بَبِيعَ هَذَا الْعَبْدَ هَذَا أَوْ هَذَا كَانَ الْوَكِيلُ أَحَدُهُمَا وَيَبَاحُ الْبَيْعُ لِلْكَلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَلَوْ بَاعَ أَحَدُهُمَا ثُمَّ عَادَ الْعَبْدَ إِلَى مِلْكِ الْمُؤْتَمِلِ لَا يَكُونُ لِلْآخَرِ أَنْ يَبِيعَهُ .

## ترجمہ

اور اسی وجہ (اَنْی لَیْکُونْ اَوْ لِتَسْأَلَ اَحَدَ الْمَذْکُورِیْنَ) سے اگر مولیٰ نے کہا ہذا حُرٌّ اَوْ ہذا یہ غلام آزاد ہے یا یہ؟ تو مولیٰ کا یہ قول اس کے قول اَحَدُهُمَا حُرٌّ کے درجہ میں ہوگا حتیٰ کہ مولیٰ کے لئے بیان کا اختیار ہوگا (یعنی مولیٰ کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ دونوں غلاموں میں سے ایک کے آزاد ہونے کو متعین کرے) اور اگر مولیٰ نے (دو مردوں سے) کہا وَتَکَلَّمْتُ بِبَیْعِ هَذَا الْعَبْدِ هَذَا اَوْ هَذَا (میں نے اس غلام کو بیچنے کا اس کو وکیل بنایا یا اس کو) تو وکیل ان دونوں میں سے ایک ہوگا اور (لاعلیٰ التعمین) دونوں میں سے ہر ایک کے لئے فروخت کرنا مباح قرار دیا جائے گا اور اگر غلام کو ان دونوں میں سے کسی ایک نے بیچ دیا پھر وہ غلام موکل کی ملک میں لوٹ آیا تو دوسرے کے لئے (اس سابقہ وکالت کی وجہ سے) اس غلام کو فروخت کرنا جائز نہ ہوگا۔

**تشریح:** متکلم اگر اپنے قول ہذا حُرٌّ اَوْ ہذا کے ذریعہ عتق سابق کی خبر دے رہا ہے تو ”اَوْ“ چونکہ احد المذکورین کے لئے لاعلیٰ التعمین شمول حکم کا فائدہ دیتا ہے تو گویا مولیٰ کا یہ قول بمنزلہ اَحَدُهُمَا حُرٌّ کے ہے اور ظاہر ہے کہ اس طرح کہنے میں لاعلیٰ التعمین دو غلاموں میں سے صرف ایک کی آزادی مقصود ہے جس کی تعمین کا استحقاق اور ولایت بیان بوجہ جملہ خبریہ ہونے کے مولیٰ ہی کو ہوتا ہے تو اصل کلام یعنی ہذا حُرٌّ اَوْ ہذا میں بھی ایک غیر متعین غلام کی آزادی مقصود ہے جس کی تعمین کی ولایت اور اختیار مولیٰ کو ہوگا۔

وَلَوْ قَالَ وَتَکَلَّمْتُ الْخِ اِذَا مَوْلٰی اِسْیَ غَلَامٌ کِی فِرُوخْتِیْ کِی لَیْ دُومِرْدُوں مِیْ سَیْ کِی اِیْکِ کُو وکیل بنانے کے لئے یہ جملہ استعمال کرے وَتَکَلَّمْتُ بِبَیْعِ هَذَا الْعَبْدِ هَذَا اَوْ هَذَا (میں نے اس غلام کے بیچنے کا اس کو وکیل بنایا یا اس کو) تو چونکہ اس جملہ سے مولیٰ اجنبی آدمی کو اس چیز کا اختیار دے رہا ہے جو اس کے لئے پہلے سے نہیں تھا لہذا مولیٰ کا یہ قول جملہ انشائیہ ہے اور ”اَوْ“ جب جملہ انشائیہ میں استعمال ہوتا ہے تو برائے تخییر ہوتا ہے لہذا لاعلیٰ التعمین دونوں مردوں میں سے کوئی ایک آدمی وکیل بن جائے گا اور دونوں میں سے علی سبیل العموم ہر ایک کے لئے غلام کو بیچنے کا اختیار ہوگا مگر اب ذہن میں یہ بات آسکتی ہے کہ یہ وکالت تو مجہول ہے لہذا مولیٰ کے بیان تعمین سے پہلے کسی ایک کو اس غلام کے بیچنے کا حق نہ ہونا چاہیے تو اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ وکالت کا مدار تو نفع پر ہے اس لئے وکالت میں جہالتِ سیرہ یعنی قلیل جہالت مفہمی الی المنازعۃ نہیں ہوتی برخلاف بیع کے کہ چونکہ اس کا مدار تنگی پر ہے اس لئے اس میں جہالتِ سیرہ مفہمی الی النزاع ہوتی ہے لہذا یَعْنُ هَذَا اَوْ هَذَا تو صحیح نہ ہوگا لیکن وَتَکَلَّمْتُ بِبَیْعِ هَذَا الْعَبْدِ هَذَا اَوْ هَذَا صحیح ہوگا اور لاعلیٰ التعمین علی سبیل العموم ان میں سے ہر ایک کے لئے فروخت کرنا مباح ہوگا اور دوسرا جواب یہ ہے کہ جب اَوْ جملہ انشائیہ میں استعمال ہو تو وہ تخییر کے لئے ہوتا ہے اور تخییر کی ضرورت میں سے اباحت ہے مثلاً اجنبی آدمی کے لئے کسی کے مال میں تصرف کرنا اور کسی کے غلام کو بیچنا جائز نہیں ہے پھر موکل کے وکیل بنانے کی وجہ سے وکیل کے لئے تصرف کی اباحت ہوئی اور چونکہ اباحت میں عموم ہوتا ہے جیسا کہ آگے چل کر مصنف بیان فرمائیں گے وَمِنْ ضَرُورَةِ التَّخْیِیْرِ عَمُومٌ

الاباحۃ اس لئے دونوں مردوں میں سے ہر ایک کے لئے لاعلیٰ التعمین موکل کے غلام کو فروخت کرنا جائز اور مباح ہوگا، نیز مولیٰ کا مقصد اپنے غلام کی فروختگی ہے تو جو بھی اس مقصد کو پورا کر دے کافی ہے، کسی ایک کی تعین ضروری نہیں ہے لہذا دونوں کا باہم مل کر مولیٰ کے غلام کو فروخت کرنا شرط نہ ہوگا کیونکہ روش کلام اور حرف ”او“ کے استعمال سے پتہ چل رہا ہے کہ متکلم فروختگی غلام کے لئے دونوں کا اجتماع نہیں چاہتا بلکہ علی سبیل العموم کسی بھی ایک کو وکیل بنانا چاہتا ہے کیونکہ ”او“ احد المذکورین کے لئے حکم کی شمولیت کے لئے آتا ہے لہذا اگر ان دونوں میں سے کسی ایک نے مولیٰ کے غلام کو فروخت کر دیا تو یہ وکالت مکمل ہوگئی اب اگر یہ غلام دوبارہ پھر مولیٰ کی ملکیت میں آجائے تو چونکہ وکالت سابقہ منتہی ہو چکی تھی اس لئے ان سابقہ دو وکیلوں میں سے دوسرے کے لئے جائز نہ ہوگا کہ وہ مولیٰ کے اس غلام کو فروخت کرے (یعنی دونوں میں کسی کے لئے بھی جائز نہ ہوگا)

وَلَوْ قَالَ لثَلَاثَ نِسْوَةٍ لَّهُ هَذِهِ طَالِقٌ أَوْ هَذِهِ وَهَذِهِ طُلِقَتْ إِحْدَى الْأُولَيْنِ وَطُلِقَتِ الثَّلَاثَةُ فِي الْحَالِ لَا نِعْظَافَهَا عَلَى الْمُطَلَّاقَةِ مِنْهُمَا وَيَكُونُ الْخِيَارُ لِلزَّوْجِ فِي بَيَانِ الْمُطَلَّاقَةِ مِنْهُمَا بِمَنْزِلَةِ مَالٍ قَالَ إِحْدَهُمَا طَالِقٌ وَهَذِهِ وَاعْلَى هَذَا قَالَ زُفَرٌ إِذَا قَالَ لَا أَكْلِمُ هَذَا أَوْ هَذَا وَهَذَا كَانَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ لَا أَكْلِمُ أَحَدَ هَذَيْنِ وَهَذَا فَلَا يَحْتُ مَا لَمْ يُكَلِّمْ أَحَدَ الْأُولَيْنِ وَالثَّلَاثَ وَعِنْدَنَا لَوْ كَلَّمَ الْأَوَّلَ وَحْدَهُ يَحْتُ وَلَوْ كَلَّمَ أَحَدَ الْآخَرَيْنِ لَا يَحْتُ مَا لَمْ يُكَلِّمْهُمَا وَلَوْ قَالَ بَعِ هَذَا الْعَبْدَ أَوْ هَذَا كَانَ لَهُ أَنْ يَبِيعَ أَحَدَهُمَا أَيُّهُمَا شَاءَ .

### ترجمہ

اور اگر شوہر نے اپنی تین بیویوں سے کہا ہذا طالق او ہذا و ہذا اس کو طلاق یا اس کو اور اس کو تو پہلی دو میں سے ایک مطلق ہو جائے گی اور ان دونوں میں سے جو مطلق ہے اس پر عطف کی وجہ سے تیسری بیوی فی الحال مطلق ہو جائے گی اور پہلی دونوں میں سے مطلقہ کو بیان کرنے میں زوج کے لئے اختیار ہوگا (اور شوہر کا قول ہذا طالق او ہذا و ہذا) اس درجہ میں ہے کہ اگر اس نے یہ کہا ہو إِحْدَهُمَا طَالِقٌ وَهَذِهِ (تم دونوں میں سے ایک کو طلاق، اور اس کو) و علیٰ ہذا الخ اور اسی (مسئلہ طلاق کی) بناء پر امام زفرؒ نے فرمایا کہ جب کوئی شخص کہے لَا أَكْلِمُ هَذَا او هَذَا و ہذا، کہ میں اس سے یا اس سے اور اس سے کلام نہیں کروں گا تو اس کا یہ قول اس کے (دوسرے) قول لَا أَكْلِمُ أَحَدَ هَذَيْنِ و ہذا کے درجہ میں ہوگا پس حالف حانث نہ ہوگا جب تک پہلے دو شخصوں میں سے ایک سے اور تیسرے سے گفتگو نہ کر لے اور ہمارے نزدیک اگر اس نے تنہا پہلے سے گفتگو کر لی تو حانث ہو جائے گا اور اگر آخری دو میں سے ایک سے گفتگو کی تو حانث نہ ہوگا جب تک ان دونوں (آخرین) سے گفتگو نہ کرے اور اگر کسی نے کسی آدمی سے کہا بَعِ هَذَا الْعَبْدَ او هَذَا (تو ایک شخص اس غلام کو فروخت کر، یا اس کو) تو اس کے لئے اختیار ہے کہ وہ ان دونوں میں سے جس

ایک کو چاہے فروخت کرے۔

**تشریح:** یہاں سے مصنف ”او“ کے جملہ انشائیہ میں استعمال ہونے کی دوسری مثال پیش کر رہے ہیں، مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی تین بیویوں کو یہ کہا **هذه طالق او هذه وهذه** یعنی پہلی دو عورتوں کو طلاق دینے کے لئے اسم اشارہ کے بیچ میں ”او“ استعمال کیا اور تیسری عورت کے لئے **واو**، تو اس طرح کہنے کا حکم یہ ہوگا کہ پہلی دو عورتوں میں سے صرف ایک کو طلاق واقع ہوگی کیونکہ ”او“ احد المذکورین میں سے حکم کے اندر کسی ایک کو شامل کرنے کے لئے آتا ہے اور اس کی تعیین کا اختیار شوہر کو ہوگا کیونکہ جملہ انشائیہ میں ”او“ برائے تخیر ہوتا ہے اور تیسری عورت کو فوراً طلاق واقع ہو جائے گی اور شوہر کے بیان کی ضرورت نہ ہوگی کیونکہ اس کا عطف پہلی دو میں سے اس پر ہے جو مبہم طور پر مطلقہ ہے (مبہم اس لئے کہا کیونکہ شوہر کے متعین کرنے سے پہلے مطلقہ عورت مبہم ہے) گویا شوہر کا یہ قول اس طرح کہنے کے درجہ میں ہے **احدكما طالق وهذه** یعنی تم دونوں میں سے ایک کو طلاق دے اور اس تیسری کو، لہذا تیسری عورت کو فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی اور پہلی دو بیویوں میں سے ایک کے مطلقہ ہونے کی تعیین کا اختیار شوہر کو ہوگا۔

وَعَلَىٰ هَذَا قَالَ زَفَرٌ مَسْئَلَةُ طَلَقٍ بِرُقْيَا كَرْتِ هُوَ إِمَامُ زَفَرٌ نَبَا هُوَ كَأَنَّ كَوْنَهُ خَصٌّ يَهْ كَبْ لَا أَكَلِمٌ هَذَا أَوْ هَذَا وَهَذَا (میں اس سے یا اس سے اور اس سے نہیں بولوں گا) تو اس کا یہ قول لَا أَكَلِمٌ أَحَدَ هَذَيْنِ وَهَذَا کے درجے میں ہوگا (میں ان دونوں میں سے ایک سے اور اس تیسرے سے نہ بولوں گا) لہذا جس طرح اوپر بیان کردہ طلاق کے مسئلہ میں پہلی دونوں میں سے ایک کو اور تیسری کو گویا دو عورتوں کو طلاق پڑ گئی تھی اسی طرح یہ حالف اس وقت تک حائث نہ ہوگا جب تک پہلے دو میں سے کسی ایک سے اور تیسرے شخص سے تکلم نہ کر لے کیونکہ حالف کا مقصد یہ ہے کہ پہلے دو میں سے ایک سے اور تیسرے سے تکلم نہ کروں گا لہذا جب پہلے دو میں سے ایک سے اور تیسرے سے تکلم کرے گا تو حائث ہو جائے گا ورنہ حائث نہیں ہوگا مگر امام صاحب کے نزدیک اگر صرف اول سے بات کر لی تب بھی حائث ہو جائے گا اور اگر آخرین میں سے صرف ایک سے بات کی تو حائث نہ ہوگا جب تک ان دونوں سے بات نہ کر لے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ متکلم نے اپنے قول لَا أَكَلِمٌ هَذَا أَوْ هَذَا وَهَذَا میں پہلے دو کے اندر ”او“ استعمال کیا ہے اور ”او“ دو میں سے ایک چیز کے لئے حکم کو غیر متعین طریقہ سے ثابت کرتا ہے اور ہر غیر متعین چیز نکرہ ہوتی ہے جیسا کہ آپ حضرات ”مشکل ترکیبوں کا حل“ میں پڑھ چکے ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ نکرہ تحت اللفی عموم کا فائدہ دیتا ہے لہذا عدم تکلم کا تعلق ہر ہر فرد سے ہوگا اور متکلم کا قول بمنزلہ اس قول کے ہوگا لَا أَكَلِمٌ هَذَا وَلَا هَذَا اور پھر آخر میں متکلم نے ولہذا بھی کہا ہے یعنی **واو** عاطفہ کے ساتھ جو برائے جمع ہوتا ہے جیسا کہ سابق میں گذر چکا ہے اور چونکہ عطف قریب پر ہوتا ہے تو گویا عبارت یہ ہوئی۔

لَا أَكَلِمٌ هَذَا وَلَا هَذَيْنِ اور اگر متکلم اسی طرح کی عبارت بولتا تو اس کا یہی حکم ہوتا جو ہم نے بیان کیا ہے لہذا جو عبارت لَا أَكَلِمٌ هَذَا وَلَا هَذَيْنِ کے درجہ میں ہے اس کا بھی یہی حکم ہوگا یعنی متکلم اگر پہلے شخص سے تکلم کرے گا تو



حادث ہو جائے گا اور اگر آخر کے دو میں سے کسی ایک سے تکلم کرے گا تو حادث نہیں ہوگا کیونکہ عبارت بمنزلہ ولا ہذین کے ہے لہذا جب تک دونوں سے نہ بولے گا حادث نہ ہوگا، لہذا ہم احناف کے نزدیک مسئلہ تکلم کو مسئلہ طلاق پر قیاس نہیں کیا جائے گا جیسا کہ امام زقر نے کیا ہے بلکہ مسئلہ طلاق اور مسئلہ تکلم دونوں کا حکم جداگانہ رہے گا اور ہمارا یہ انداز جو ہم نے مسئلہ تکلم میں استعمال کیا ہے یعنی نکرہ تحت الٹھی عموم افراد کا فائدہ دیتا ہے، مسئلہ طلاق میں جاری نہ ہوگا کیونکہ وہاں اگرچہ احد المذکورین ”او“ کی وجہ سے نکرہ ہے مگر تحت الٹھی نہیں ہے لہذا اس کا حکم علیحدہ رہے گا اور دوسری بات کہ مسئلہ تکلم میں آخری ہذا کا عطف قریب پر کیا گیا ہے جس بناء پر متکلم کا قول مذکور لا اکلم هذا ولا ہذین کے درجہ میں ہو گیا تو اگر کوئی یہ کہے کہ مسئلہ طلاق میں بھی ایسا ہی کر لیا جائے کہ آخر والے ہذہ کا عطف اس کے قریب ہذہ پر کر لیا جائے یعنی ثالثہ کا عطف ثانیہ پر کر لیا جائے اور تیسری اور دوسری عورت کو مطلقہ سمجھ لیا جائے تو اس کا جواب یہ ہے کہ قریب پر عطف اس وقت بہتر ہے جب کہ غیر قریب مقصود نہ ہو جیسا کہ مسئلہ تکلم میں عطف غیر قریب (یعنی بعید) پر مقصود نہیں ہے بلکہ قریب پر مقصود ہے کہ سیاق کلام سے یہی پتہ چلتا ہے کہ عدم تکلم سے مراد ہر ایک سے عدم تکلم ہے نہ کہ دو میں سے کسی ایک سے اور تیسرے سے، برخلاف مسئلہ طلاق کے کہ وہاں قریب پر عطف مقصود متکلم کے خلاف ہے کیونکہ سیاق کلام یہ بتلاتا ہے کہ طلاق دینے والے کی مراد یہ نہیں کہ دوسری اور تیسری پر طلاق پڑے بلکہ اس کا مقصود یہ ہے کہ پہلی دو میں سے کوئی ایک مطلقہ ہے اور تیسری عورت بھی مطلقہ ہے لہذا شوہر کا قول ہذہ طالق او ہذہ و ہذہ بمنزلہ احد کما طالق و ہذہ کے ہے۔

ولو قال بع هذا العبد الخ اگر مولیٰ نے کسی آدمی کو اپنے دو غلاموں میں سے لاعلیٰ التبعین کسی ایک کے بیچنے کا وکیل بنایا تو چونکہ یہ جملہ انشائیہ ہے اور جملہ انشائیہ میں آؤ براے تخییر ہوتا ہے، لہذا وکیل جس غلام کو چاہے متعین کر کے بیچ دے کیونکہ اس کے علاوہ کوئی چارہ بھی نہیں ہے، اس لئے کہ موکل نے تو تعین نہیں کی اور غیر تعین کو بیچنا وکیل کے بس میں ہے ہی نہیں تو یہی ایک راستہ ہے کہ وکیل اپنی مرضی سے جس غلام کو چاہے فروخت کر دے۔

### اختیاری مطالعہ

ایک طالب علم نے دوران درس یہ اعتراض کیا کہ حضرت آپ نے مسئلہ طلاق اور مسئلہ تکلم میں ہذہ او ہذہ کو نکرہ فرمایا ہے حالانکہ ہذہ اسم اشارہ معرفہ کی قسم ہے تو اس کا یہ جواب ہے کہ یہاں اسم اشارہ کا مشابہ الیہ یقینی طریقہ سے متعین نہیں ہے بلکہ لاعلیٰ التبعین دو میں سے کوئی ایک مراد ہے لہذا اس ابہام کی بنا پر نکرہ ظہر یا گیا ہے، مزید تفصیل در مشکل ترکیبوں کا حل ومصطلحات النحو (عربی وارد)

فائدہ: اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ جب لا اکلم هذا او هذا و هذا میں نکرہ تحت الٹھی مراد لینے کی وجہ سے عموم ہے تو پھر حادث ہونے کے لئے تینوں سے تکلم شرط ہونا چاہیے حالانکہ آپ نے تو یہ فرمایا ہے کہ اگر صرف پہلے شخص سے کلام کر لیا تو حادث ہو جائے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ عموم کے اندر اجتماعیت شرط نہیں ہے کہ حادث ہونے کے لئے تینوں سے کلام کرنا ضروری ہو کیونکہ یہاں ”او“ ہے عین واو نہیں ہے جو دراصل اجتماعیت پر دلالت کرتا ہے۔

**فائدہ:** بع هذا او هذا والی شکل میں وکیل کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ دونوں ہی غلاموں کو فروخت کر دے کیونکہ یہ متکلم کا مقصود نہیں ہے بلکہ حرف او معطوف و معطوف علیہ میں سے لاعلیٰ العین حکم میں کسی ایک کی شہادت کو تھلا تا ہے، اور یہاں غیر کے ساتھ ساتھ من وجہ اباحت باس طور ہے کہ وکیل کے لئے ہر دو غلاموں میں سے ایک کو فروخت کرنا مباح ہے جو کہ وکیل بنے سے پہلے مباح نہ تھا اور یہاں اباحت من کل الوجوہ نہیں ہے کہ دونوں غلاموں کا فروختگی میں اجتماع جائز ہو۔

وَلَوْ دَخَلَ أَوْ فِي الْمَهْرِ بَأَن تَزَوَّجَهَا عَلَى هَذَا أَوْ عَلَى هَذَا يُحْكَمُ مَهْرُ الْمِثْلِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ  
لَأَنَّ اللَّفْظَ يَتَنَاوَلُ أَحَدَهُمَا وَالْمَوْجِبُ الْأَصْلِيُّ مَهْرُ الْمِثْلِ فَيَتَرَجَّحُ مَا يُشَابِهُهُ.

### ترجمہ

اور اگر حرف او مہر میں داخل ہو اس طریقہ سے کہ مرد کسی عورت سے اس مقدار پر شادی کرے یا اس پر (مثلاً مرد کہے تزوجتک علی هذا او علی هذا) تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک مہر مثل کا حکم دیا جائے گا اس لئے کہ لفظ او ان دونوں (مقداروں) میں سے (لاعلیٰ العین) ایک (مقدار) کو شامل ہے اور اصل واجب مہر مثل ہے لہذا اس مقدار کو ترجیح ہوگی جو مہر مثل کے مشابہ ہے (یعنی شوہر کی بیان کردہ وہ مقدار جو مہر مثل کے قریب قریب ہے)

**تشریح:** اگر شوہر نے اپنی زوجہ کا مہر مبہم طریقے سے ٹھہرایا مثلاً اس طرح کہا تزوجتک علی هذا او علی هذا، کہ میں نے تجھ سے مثلاً ایک ہزار پر یا دو ہزار پر نکاح کیا تو چونکہ او دو چیزوں میں سے غیر متعین طریقہ سے ایک کی شمولیت کے لئے آتا ہے تو شوہر کے ذکر کردہ ایک ہزار یا دو ہزار میں سے مہر کی کوئی ایک مقدار متعین نہیں ہے بلکہ تسمیہ مجہول ہونے کی وجہ سے فاسد ہو گیا ہے، لہذا امام صاحب کے نزدیک عورت کو مہر مثل دئے جانے کا فیصلہ کر دیا جائے گا یعنی شوہر کی بیان کردہ مہر کی وہ مقدار دے دی جائے گی جو مہر مثل کے مشابہ ہو کیونکہ مہر میں مہر مثل ہی اصل واجب ہے نیز وہ متعین بھی ہے اور متیقن بھی ہے (مثلاً اس عورت کی بہن وغیرہ کا مہر معلوم کیا جانا آسان ہے) تو جب مہر مثل ہی اصل ہے تو اس سے عدول نہیں کیا جائے گا مگر صرف ایک صورت میں اور وہ صورت یہی ہے کہ شوہر کا بیان کردہ مہر متعین ہو، مبہم اور مجہول نہ ہو اور چونکہ صورت مذکورہ میں شوہر کا بیان کردہ مہر مبہم اور مجہول ہے اس لئے مہر مثل ہی کی طرف رجوع کیا جائے گا، مزید تفصیل اختیاری مطالعہ کے ضمن میں۔

### اختیاری مطالعہ

مذکورہ مسئلہ کے ضمن میں قدرے تفصیل مفید معلوم ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ تسمیہ فاسد ہونے کی وجہ سے مہر مثل کا حکم لگایا جائے گا لہذا مہر مثل اگر شوہر کی بیان کردہ دو مقداروں میں سے اقل مقدار کے برابر ہو یا اس سے کم ہو مثلاً اس عورت کا مہر مثل ایک ہزار یا اس سے کم ہو تو عورت کو ایک ہزار ملے گا اور ایک ہزار سے کم اس لئے نہیں ملے گا کیونکہ شوہر ایک ہزار کی مقدار پر راضی ہو گیا ہے اور اگر شوہر دو ہزار دینا چاہتا ہے تو اس کو اختیار ہے اور اگر اس عورت کا مہر مثل دو ہزار ہے یا دو ہزار سے زائد ہے، تو اب دو ہزار ہی ملے گا جس کو مصنف نے فیتو جح ما يشابهہ سے ذکر کیا ہے، کیونکہ عورت دو ہزار والی مقدار پر رضامند تھی اور اگر عورت دو ہزار سے کم پر راضی ہو تو یہ اس کی مرضی کی بات ہے اور اگر اس کا مہر مثل شوہر کی ذکر کردہ کم مقدار یعنی

ایک ہزار سے اوپر ہے یا اکثر مقدار یعنی دو ہزار سے کم ہے تو اب اس عورت کو مہر مثل ملے گا، صاحبین فرماتے ہیں کہ تسمیہ صحیح ہے اور عورت کے لئے ہر حال میں کم درجہ والی مقدار ثابت ہوگی کیونکہ وہ متیقن ہے جبکہ زیادتی والی مقدار میں شبہ ہے یعنی شوہر کا کم مقدار پر راضی ہونا آسان ہے البتہ زیادہ مقدار پر راضی ہونے میں شبہ ہے۔ (بدائع ج ۲، ص ۵۷۵)

نوٹ: اگر یہ اشکال ذہن میں آئے کہ یہاں آؤ جملہ انشائیہ میں استعمال ہوا ہے کیونکہ قزو جٹ، بعث و اشتريت کی طرح عقود میں داخل ہے اور عقود جملہ انشائیہ کی قسم ہے اور جب آؤ جملہ انشائیہ میں استعمال ہوتا ہے تو تخیر کا فائدہ دیتا ہے لہذا شوہر کو یا زوجہ کو اختیار ملنا چاہیے کہ جس مقدار کو متعین کرنا چاہیں کر لیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب شوہر کا ذکر کردہ تسمیہ سرے سے ہی فاسد ہو گیا تو اختیار کا سوال ہی باقی نہ رہا اور تسمیہ فاسد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب مہر پر حرف آؤ داخل ہوتا ہے تو تسمیہ مجہول ہوتا ہے اور مسئلہ یہ ہے کہ جب شئی مجہول کو مہر ٹھہرایا جائے یا مہر کا ذکر ہی نہ کیا جائے تو پھر اس صورت میں مہر مثل واجب ہوتا ہے لہذا صورت مذکورہ میں بھی مہر مثل واجب ہوگا، نیز بعض جگہوں میں یہ لکھا ہے کہ اس مثال کا تعلق خبر سے ہے اور جب آؤ خبر میں استعمال ہوتا ہے تو اختیار تعین متکلم کو ہوتا ہے مگر یہاں عارض (جہالت فی التسمیہ) کی بناء پر شوہر کو اختیار تعین نہ ملے گا بلکہ مہر مثل کا فیصلہ کیا جائے گا۔

وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا التَّشَهُّدُ لَيْسَ بِرُكْنٍ فِي الصَّلَاةِ لِأَنَّ قَوْلَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا قُلْتَ هَذَا أَوْ فَعَلْتَ هَذَا فَقَدْ تَمَّتْ صَلَاتُكَ عَلَى الْإِتْمَامِ بِأَحَدِهِمَا فَلَا يَشْتَرِطُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَقَدْ شُرِطَتِ الْبَقْعَةُ بِالْإِتِّفَاقِ فَلَا يَشْتَرِطُ قِرَاءَةُ التَّشَهُّدِ .

### ترجمہ

اور اسی اصل (ای علیٰ اَنّ اَوْ لِتَنَاولِ اَحَدَ الْمَذْكُورَيْنِ) پر بناء کرتے ہوئے ہم نے کہا کہ تشہد نماز میں (یعنی قعدہ اخیرہ میں) رکن نہیں ہے اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول إِذَا قُلْتَ هَذَا أَوْ فَعَلْتَ هَذَا فَقَدْ تَمَّتْ صَلَاتُكَ (ترجمہ: اے ابن مسعود جب تو یہ پڑھ لے یا اس کو کر لے تو تیری نماز پوری ہوگئی) نے اتمام صلوٰۃ کو ان دونوں میں سے ایک کے ساتھ معلق کیا ہے پس ان دونوں میں سے ہر ایک (کی ادائیگی) کو شرط قرار نہیں دیا جائے گا اور قعدہ (اخیرہ) کو بالاتفاق شرط قرار دیا گیا ہے لہذا قرأت تشہد مشروط نہ ہوگی۔

**تشریح:** اس قاعدہ پر کہ آؤ اَحَدَ الْمَذْكُورَيْنِ کے لئے حکم کی شمولیت کو بتلاتا ہے ایک مسئلہ متفرع ہے، مسئلہ یہ ہے کہ نماز میں یعنی قعدہ اخیرہ میں تشہد پڑھنا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فرض اور رکن نہیں ہے کیونکہ حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ سے فرمایا تھا إِذَا قُلْتَ هَذَا أَوْ فَعَلْتَ هَذَا فَقَدْ تَمَّتْ صَلَاتُكَ (جب تو اس کو پڑھ لے یا اس کو کر لے تو تیری نماز پوری ہوگئی) اس حدیث میں پہلے ہذا سے تشہد یعنی التحیات پڑھنے کی طرف اشارہ ہے کیونکہ اس کا تعلق پڑھنے بولنے سے ہے اور دوسرے ہذا سے قعدہ اخیرہ کی طرف اشارہ ہے کیونکہ اس کا تعلق پڑھنے اور بولنے سے نہیں ہے بلکہ کرنے سے ہے تو چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اتمام صلوٰۃ کو دو چیزوں میں سے ایک پر معلق کیا ہے نہ کہ دونوں پر لہذا دونوں چیزیں فرض نہ ہوں گی بلکہ صرف ایک فرض ہوگی، اب رہی یہ بات

کہ فرض ان دونوں میں سے کس کو قرار دیا جائے تو چونکہ قعدہ اخیرہ اہمیت کا حامل ہے کہ اس کے بغیر تشہد پڑھی ہی نہیں جاسکتی کیونکہ تشہد کھڑے کھڑے پڑھنا مشروع نہیں ہے، لہذا اس پر سب کا اتفاق ہے کہ قعدہ اخیرہ فرض ہے اور جب قعدہ اخیرہ کو فرض قرار دیا گیا تو اب تشہد کو فرض قرار نہیں دیا جاسکتا کیونکہ ”او“ احد المذکورین کو ثابت کرتا ہے نہ کہ دونوں کو پس تشہد واجب ہے اور قعدہ اخیرہ فرض ہے (اور قعدہ اولی واجب ہے) اور چونکہ سہو ترک واجب سے سجدہ سہو لازم آتا ہے لہذا قعدہ اخیرہ میں تشہد نہ پڑھنے پر سجدہ سہو واجب ہوگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک تشہد بھی فرض ہے اور ان کی دلیل یہ ہے کہ تشہد پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت فرمائی ہے اور یہ فرضیت کی دلیل ہے اور ایک حدیث میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قولوا التحیات للہ اور یہ دلیل فرضیت ہے، جواب یہ ہے کہ مواظبت نبی صلی اللہ علیہ وسلم دلیل فرضیت نہیں ہے بلکہ دلیل وجوب ہے اور امام شافعیؒ کے دوسرے استدلال کا جواب یہ ہے کہ حدیث کے اندر امر وجوب پر دلالت کر رہا ہے نہ کہ فرضیت پر، کیونکہ وہ حدیث خبر واحد ہے جو وجوب کی تو صلاحیت رکھتی ہے فرضیت کی نہیں رکھتی۔ (بدائع ج ۱، ص ۳۹۹)

ثُمَّ هَذِهِ الْكَلِمَةُ فِي مَقَامِ النَّفْيِ تَوْجِبُ نَفْيَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمَذْكُورِينَ حَتَّى لَوْ قَالَ لَا أَكَلِمَ هَذَا أَوْ هَذَا يَحْنُثُ إِذَا كَلَّمَ أَحَدَهُمَا وَفِي الْإِثْبَاتِ يَتَنَوَّلُ أَحَدُهُمَا مَعَ صِفَةِ التَّخْيِيرِ كَقَوْلِهِمْ خُذْ هَذَا أَوْ ذَلِكَ.

### ترجمہ

پھر یہ کلمہ (او) مقام نفی (یعنی جملہ منفیہ) میں مذکورین (معطوفین) میں سے ہر ایک کی (علی الانفراد) نفی کو ثابت کرتا ہے حتیٰ کہ اگر کسی نے کہا لا اُکَلِمَ هذا او هذا (میں اس سے یا اس سے کلام نہیں کروں گا) تو وہ شخص حانث ہو جائے گا جب ان دونوں میں سے کسی بھی ایک سے کلام کر لے (اور متکلم کو اختیار تعین نہ ملے گا) اور اثبات میں کلمہ او مذکورین میں سے ایک کو شامل ہوگا صفتِ تخیر کے ساتھ (یعنی اختیار ملنے کے ساتھ) جیسے ان کا قول خذ هذا او ذلك تو ایک آدمی اس کو لے لے یا اس کو۔

**تشریح:** مصنفؒ یہاں سے اب ایک اہم بات کی طرف توجہ دلانا چاہتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ ”او“ کا استعمال مقام نفی میں ہوگا یا اثبات میں اگر او کا استعمال مقام نفی میں ہو تو نفی او کے معطوف اور معطوف علیہ دونوں کو عام ہوگی اور اگر او کا استعمال مقام اثبات میں ہو تو وہ دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو وہ جملہ خبریہ ہوگا یا جملہ انشائیہ اگر جملہ خبریہ ہو تو اس کے اندر متکلم کو ولایت بیان حاصل ہوگی اور اگر جملہ انشائیہ ہے تو اس میں تخیر حاصل ہوگی یعنی تخیر فی التعین کماتر۔

اب حرف او کے نفی میں استعمال ہونے کی مثال ملاحظہ فرمائیے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی لا اکلم هذا او

ہذا تو دونوں میں سے جس سے بھی بات کرے گا حائث ہو جائے گا اور متکلم کو اختیار تعین حاصل نہ ہوگا، کیونکہ اُو احد المذکورین کے لئے لاعلیٰ التعین حکم کی شمولیت کو ثابت کرتا ہے لہذا جب کسی ایک کی تعین نہ رہی تو وہ نکرہ بن گیا اور نکرہ تحت الہمی عموم کا فائدہ دیتا ہے لہذا عدم تکلم کا تعلق دونوں سے عام ہوگا لہذا جس سے بھی بات کرے گا، حائث ہو جائے گا اور اگر دونوں سے بات کی تو فقط ایک مرتبہ حائث ہوگا اور اگر اُو اثبات میں استعمال ہو جیسے خذ هذا او ذلک (یہ لے لو یا وہ) تو سابق میں بیان کردہ ضابطہ کی رو سے مخاطب کو دونوں میں سے ایک کو اختیار کرنے کا حق حاصل ہوگا اور ضابطہ یہی ہے کہ جب اُو جملہ انشائیہ میں استعمال ہوتا ہے تو وہاں تخییر حاصل ہوتی ہے یعنی تخییر فی التعین۔

**نوٹ:** مصنف کی ذکر کردہ عبارت مع صفة التخییر اگرچہ مطلق ہے بظاہر اُو کے اخبار اور انشاء دونوں میں استعمال ہونے کو شامل ہے حالانکہ اُو اگر اخبار میں استعمال ہوتا ہے تو وہاں تخییر حاصل نہیں ہوتی بلکہ استحقاق تعین ملتا ہے مگر چونکہ مصنف نے مثال جملہ انشائیہ کی دی ہے اسلئے اس عبارت (مع صفة التخییر) کا تعلق انشاء سے ہوگا نہ کہ اخبار سے۔

**نوٹ:** استحقاق تعین کا مطلب یہ ہے کہ متکلم نے مثلاً هذا حرّاً او هذا کہہ کر اپنے دو غلاموں میں سے کسی ایک کو آزاد کیا پھر بعد میں لوگوں کے سامنے متکلم نے اسی جملہ سے اس حق کی خبر دی تو متکلم نے جس غلام کی آزادی کی نیت کی تھی تو اب بوقت خبر اس کی تعین خود متکلم کرے گا اسی کو استحقاق تعین اور ولایت بیان کہتے ہیں اور تخییر کا مطلب یہ ہے کہ بوقت انشاء متکلم یا مخاطب کو دو میں سے کسی ایک کے اختیار کرنے کا حق حاصل ہو۔

وَمِنْ ضَرُورَةِ التَّخْيِيرِ عُمُومُ الْإِبَاحَةِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ .

### ترجمہ

اور تخییر کی ضرورت میں سے اباحت کا عام ہونا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ فکفارتہ الخ یمین کا کفارہ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے، اس متوسط درجہ کے کھانے میں سے جو تم اپنے گھر والوں کو کھلاتے ہو یا ان مساکین کو کپڑے پہنانا ہے یا ایک رقبہ آزاد کرنا ہے۔

**تشریح:** جہاں اُو جملہ انشائیہ میں استعمال ہو تو تخییر کے لئے آتا ہے اور تخییر کے لئے اباحت عام ہے یعنی معطوف علیہ اور معطوف میں سے جس کو چاہے اختیار کیا جاسکتا ہے جیسے قول باری تعالیٰ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ الخ کے اندر کفارہ یمین کو بیان کیا ہے اور کفارہ یمین دو قسم کے ہیں کفارہ مالی، کفارہ غیر مالی، کفارہ مالی کو بیان کرتے ہوئے معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان حرف ”او“ لایا گیا ہے، لہذا قسم توڑنے والے کو اختیار ہے کہ دس مساکین کو دو وقت کھانا کھلائے یا کپڑے پہنائے یا غلام آزاد کرے اور اگر کوئی شخص اتنا خوش حال ہو کہ وہ ایک ساتھ تینوں چیزوں کو جمع کرنا چاہے تو جمع کرنا چونکہ مقصود کے خلاف نہیں ہے اس لئے تینوں کو جمع کیا جاسکتا ہے لہذا ان تینوں

میں سے ایک چیز کفارہ ضروریہ کہلائے گی اور باقی دو چیزوں کی ادائیگی مستحب کہلائے گی، دیکھئے اگر کسی شخص نے تینوں چیزوں کو کفارہ یمین میں ادا کر دیا تو یہاں ابا حنبلہؒ کل وجہ پائی گئی گویا تینوں چیزوں کو ایک کفارہ میں جمع کرنا مباح ہے۔  
**نوٹ:** اور اگر کوئی شخص کفارہ مالہ کی طاقت نہ رکھے تو پھر تین روزے رکھنے پڑیں گے، اور کفارہ صرف یمین منعقدہ میں ہے نہ کہ یمین غموس اور یمین لغومیں۔

**نوٹ:** فکفارۃ، بظاہر خبر ہے مگر معنی میں انشاء کے ہے کیونکہ یہ فَلَیْکَفِّرْ کے معنی میں ہے اِیْ اَطْعِمُوْا الْعَشْرَةَ مِنَ الْاَطْعَمَةِ الْمَتَوَسُّطَةِ اَوْ اَكْسُوا الْعَشْرَةَ اِیْ اَعْطَوْهُمْ الْبِلَاسَ اَوْ حَزَزُوْا رَقَبَةً وَاحِدَةً فَمَنْ لَمْ یَجِدْ فَصِیَامُ الْخِ اِیْ صُومُوا ثَلَاثَةَ اَیَّامٍ مُّتَابِعَةً . لہذا اب یہ اعتراض نہ ہوگا کہ خیار اور تخیر تو جملہ انشائیہ میں ہوتی ہے جبکہ فکفارۃ جملہ خبریہ ہے۔

وَقَدْ یَكُوْنُ اَوْ بِمَعْنٰی حَتّٰی، قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی لَیْسَ لَكَ مِنَ الْاَمْرِ شَیْءٌ اَوْ یَتُوْبَ عَلَیْهِمْ، قِیْلَ مَعْنَاهُ حَتّٰی یَتُوْبَ عَلَیْهِمْ قَالَ اَصْحَابُنَا لَوْ قَالَ لَا اَدْخُلُ هَذِهِ الدَّارَ اَوْ اَدْخُلُ هَذِهِ الدَّارَ یَكُوْنُ اَوْ بِمَعْنٰی حَتّٰی، حَتّٰی لَوْ دَخَلَ الْاَوَّلٰی اَوْ لَا حِنْثٌ وَلَوْ دَخَلَ الثَّانِیَّةُ اَوْ لَا بَرٌّ فِیْ یَمِیْنِهِ .

### ترجمہ

اور کبھی آجٹی کے معنی میں ہوتا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا لَیْسَ لَكَ مِنَ الْاَمْرِ شَیْءٌ اَوْ یَتُوْبَ عَلَیْهِمْ . کہا گیا ہے کہ اس کے معنی حَتّٰی یَتُوْبَ عَلَیْهِمْ ہیں، ہمارے اصحاب احنافؒ نے فرمایا کہ اگر کوئی حالف یہ کہے لَا اَدْخُلُ هَذِهِ الدَّارَ اَوْ اَدْخُلُ هَذِهِ الدَّارَ (میں اس گھر میں داخل نہ ہوں گا یہاں تک کہ اس گھر میں داخل ہو جاؤں) تو اَوْ حَتّٰی کے معنی میں ہوگا، حتیٰ کہ اگر وہ پہلے گھر میں اَوَّلًا داخل ہو گیا تو حانث ہو جائے گا اور اگر دوسرے گھر میں اَوَّلًا داخل ہو گیا تو وہ اپنی قسم کو پورا کرنے والا ہوگا۔

**تشریح:** اس سے پہلے مصنفؒ نے اَوْ کے حقیقی معنی بیان فرمائے تھے کہ اَوْ حرف عطف ہے جو احد النہد کو رین کے لئے لاعلیٰ التعمین شمولیت حکم کو ثابت کرتا ہے، اب یہاں سے اَوْ کے مجازی معنی بیان فرما رہے ہیں کہ جب اَوْ نفی اور اثبات میں استعمال ہو تو حتیٰ کے معنی دیتا ہے اور حتیٰ کی طرح اس کا با قبل متد ہوتا ہے اور ما بعد غایت بن جاتا ہے اور معنی حقیقی کا ترک دلائل استعمال کی وجہ سے ہوتا ہے، کیونکہ اہل عرب کا استعمال یہ ہے کہ جب اَوْ مثبت اور منفی میں استعمال ہو تو وہ حتیٰ کے معنی میں ہوتا ہے، اس کی مصنف نے مندرجہ ذیل تین مثالیں بیان فرمائی ہیں ملاحظہ ہو،  
 قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی لَیْسَ لَكَ مِنَ الْاَمْرِ شَیْءٌ اَوْ یَتُوْبَ عَلَیْهِمْ اَوْ یُعَذِّبُهُمْ اس آیت میں اَوْ بمعنی حتیٰ ہے، اس آیت کے سبب نزول میں مختلف واقعات بیان کئے گئے ہیں، احقر صرف ایک مختصر واقعہ پر اکتفاء کرتا ہے کہ غزوہ احد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا دندان مبارک شہید ہو گیا تھا اور چہرہ مبارک مجروح ہو گیا تھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان پر یہ

الفاظ آگئے کہ ایسی قوم کو کیسے فلاح ہوگی جنہوں نے اپنے نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) کے ساتھ ایسا برتاؤ کیا حالانکہ وہ نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) ان کو خدا کی طرف بلارہا ہے، ترجمہ آیت یہ ہے ”اے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) آپ کو (کسی کے کافر رہنے یا مسلمان ہونے میں) کوئی دخل نہیں ہے، یہاں تک کہ خدا تعالیٰ ان پر یا تو متوجہ ہو جائے یعنی ان کو قبول اسلام کی توفیق ہو جائے اور یا ان کو (دنیا ہی میں) کوئی سزا دیدے کیونکہ وہ ظلم بھی بڑا کر رہے ہیں، لہذا اس آیت میں اُو بمعنی حتی ہے اور حتی غایت و انتہاء کے لئے آتا ہے جیسا کہ اگلی فصل میں آرہا ہے اور یہاں غایت بھی صبر کی بیان کرتا ہے کہ صبر کی انتہاء دو چیزیں ہیں یا تو اللہ تعالیٰ ان لوگوں پر اپنی رحمت متوجہ فرما کر ان کو اسلام کی دولت سے نواز دے یا پھر ان پر عذاب نازل ہو جائے، ظاہر ہے کہ اُو کے ماقبل یعنی لیس لك من الامر شئی الخ میں شئی کا مفہوم صبر کرنا اور زبان پر بدعائے کلمات نہ لانا ہے اور اس میں امتداد کی صلاحیت ہے اور اُو کے مابعد یعنی ان لوگوں کا مسلمان ہو جانا یا عذاب میں گرفتار ہو جانا دونوں غایت بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں، کیونکہ جب وہ مسلمان ہو گئے تو اب تو صبر کی انتہاء ہو کر قلب میں خوشی پیدا ہوگی اسی طرح جب وہ لوگ اپنی غلطیوں کی وجہ سے عذاب میں گرفتار ہو گئے تو اب بھی صبر کی انتہاء ہوگئی بلکہ صبر مبدل بشفی ہو گیا اور اس آیت میں اُو نفی اور اثبات میں بھی مستعمل ہے لہذا ”اُو“ مجازاً حتی کے معنی میں ہوگا اور حقیقی معنی بوجہ دلالت استعمال متروک ہو جائیں گے نیز یہاں اُو کو عاطفہ مان کر معطوف و معطوف علیہ ماننا محذور ہے جس میں قدرے تفصیل ہے جس کو اختیاری مطالعہ کے ضمن میں دیکھا جاسکتا ہے۔

اُو کو حتی کے معنی میں لینے کی دوسری مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی لا ادخلُ هذه الدار او اَدْخُلُ هذه الدار تو اس مثال کے اندر اُو ایسے جملہ میں استعمال ہوا ہے جو مثبت اور منفی کے درمیان دائر ہے اور اُو کا ماقبل یعنی عدم دخول امتداد کی صلاحیت رکھتا ہے اور اُو کا مابعد یعنی کسی کمرے میں پہلے داخل ہو جانا غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور یہاں اُو کو اس کے حقیقی معنی یعنی عطف کے لئے لینا بھی بہتر نہیں ہے کیونکہ یہ عربوں کے استعمال کے خلاف ہے جس کا پتہ دلالت استعمال سے چلتا ہے یعنی اُو جب مثبت و منفی کے درمیان واقع ہوتا ہے تو اہل عرب کے استعمالات میں وہ حتی کے معنی میں ہوتا ہے لہذا دلالت استعمال کی وجہ سے اُو کے حقیقی معنی مراد نہ ہوں گے بلکہ مجازی معنی مراد ہوں گے نیز اُو کو عاطفہ ماننے کی شکل میں دوسری خرابی یہ ہے کہ مثبت کا عطف منفی پر کرنا لازم آتا ہے، لہذا اُو حتی کے معنی میں ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ میں اس گھر میں داخل نہ ہوں گا مثلاً کمرہ ۱۔ میں یہاں تک کہ اس گھر میں داخل ہو جاؤں مثلاً کمرہ ۲۔ میں لہذا اگر وہ کمرہ ۱۔ میں پہلے داخل ہوا اور کمرہ ۲۔ میں بعد میں تو حادث ہو جائے گا کیونکہ اس کی قسم مقصد کمرہ ۲۔ میں پہلے داخل ہونا تھا اور کمرہ ۱۔ میں بعد میں، اور اگر حالف کمرہ ۲۔ میں پہلے داخل ہوا اور کمرہ ۱۔ میں بعد میں داخل ہوا تو حادث نہ ہوگا کیونکہ اس نے شرط کو پورا کر دیا کہ کمرہ ۱۔ میں عدم دخول کی حد اور غایت کمرہ ۲۔ میں داخل ہونا تھی لہذا جب کمرہ ۲۔ میں پہلے دخول پایا گیا تو کمرہ ۱۔ میں عدم دخول کی انتہاء ہوگی۔ (ایک مثال آگے آرہی ہے)

## اختیاری مطالعہ

لیس لك من الامر شیئ او يتوب علیهم او یعذبهم میں اَوْ کو عاطفہ مان کر یعوب کا عطف کیس پر بھی مستحسن نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں فعل مضارع کا عطف ماضی پر کرنا لازم آئے گا اگرچہ بعض شکلوں میں اس کے اندر کوئی قباحت نہیں ہے مثلاً جب ماضی کے ذریعہ زمانہ ماضی کی خبر مطلوب ہو اور فعل مضارع کے ذریعہ مستقبل کی خبر مطلوب ہو نیز یُتوب کا لیس پر عطف کرنے میں معنی کے اعتبار سے بھی خرابی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے نفی امر فی الحال ہے اور ان پر توجہ کا تعلق فی الاستقبال، اور اگر یُتوب کا عطف الامر ماضی پر کریں تو اس شکل میں فعل کا عطف اسم پر کرنا لازم آرہا ہے، اگرچہ اس کی بھی بعض شکلوں میں گنجائش ہے مثلاً جب فعل سے حدوث و تجدد مراد ہو اور اسم سے دوام و استمرار، البتہ ایک شکل ہے کہ یُتوب فعل مضارع سے قبل اُن مصدر یہ محذوف مانا جائے اور فعل کو مصدر کی تاویل میں لیکر شئی پر یا لامر پر عطف کیا جائے شئی پر عطف کرنے کی شکل میں عبارت یہ ہوگی لیس لك من الامر شیئ او التوبة علیهم او التعذيب علیهم اور الامر پر عطف کی شکل میں عبارت یہ ہوگی لیس لك من الامر او التوبة او تعذبهم شیئ مگر اس صورت میں ارتکاب تاویل لازم آتا ہے یعنی فعل کو اسم کی تاویل میں کرنا، لہذا اَوْ کو بجائے عطف کے حتیٰ ہی کے معنی میں لیا جائے۔

نوٹ: او کے حقیقی معنی اور مجازی معنی میں مناسبت یہ ہے کہ اوجہ ازحتی کے معنی میں ہو کر غایت کے لئے آتا ہے تو یہی غایت اس وقت بھی ہے جبکہ اُو احد المذکورین کے لئے ہو کیونکہ دو چیزوں میں سے ایک چیز دوسرے کے وجود پر منتہی ہو جاتی ہے۔

وَبِمِثْلِهِ لَوْ قَالَ لَا أَفَارِقُكَ أَوْ تَقْضِي دِينِي يَكُونُ بِمَعْنَى حَتَّى تَقْضِي دِينِي

## ترجمہ

اور اسی کے مثل (مثال سابق کے مثل) اگر کوئی شخص کہے لَا أَفَارِقُكَ أَوْ تَقْضِي دِينِي تو یہ قول حَتَّى تَقْضِي دِينِي کے معنی میں ہوگا (میں تم سے جدا نہ ہوں گا یہاں تک کہ آپ میرا قرض ادا کریں)

**تشریح:** یہ حرف اَوْ کے حتیٰ کے معنی میں ہونے کی تیسری مثال ہے اور اس کے اندر بھی وہی تمام تر تفصیلات ہیں جو اس سے ما قبل والی مثال میں تھی لہذا لَا أَفَارِقُكَ أَوْ تَقْضِي دِينِي کے اندر اَوْ نفی اور اثبات والے جملہ میں مستعمل ہے اور اَوْ کا ما قبل عدم مفارقت یعنی جدا نہ ہونا بلکہ مقروض کو لازم پکڑے رہنا امتداد کی صلاحیت رکھتا ہے اور اَوْ کا مابعد یعنی اداء دین اس امتداد کے لئے غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے نیز یہاں عطف بھی معذور ہے کیونکہ یہ عربوں کے استعمال کے خلاف ہے کیونکہ جب اَوْ مثبت اور منفی کے درمیان داخل ہوتا ہے تو اہل عرب کے استعمالات میں وہ حتیٰ کے معنی میں ہوتا ہے، لہذا دلالت استعمال کی وجہ سے اَوْ کے حقیقی معنی مراد نہ ہوں گے بلکہ اَوْ مجازی معنی پر محمول ہوگا اور دوسری خرابی یہ ہے کہ مثبت کا عطف منفی پر کرنا لازم آئے گا، لہذا یہاں اَوْ حتیٰ کے معنی میں ہوگا اور اس عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ میں تم سے جدا نہ ہوں گا یہاں تک کہ تم میرا قرض ادا کر دو، لہذا قرض کی ادائیگی سے قبل اگر وہ شخص مقروض سے جدا ہو گیا تو حادث ہو جائے گا ورنہ نہیں۔

حَتَّى لِلْغَايَةِ كَالِي فَإِذَا كَانَ مَا قَبْلَهَا قَابِلًا لِلْإِمْتِدَادِ وَمَا بَعْدَهَا يَصْلُحُ غَايَةً لَهُ كَانَتْ الْكَلِمَةُ



عَامِلَةً بِحَقِيقَتِهَا مِثْلَهُ مَا قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا قَالَ عَبْدِي حُرٌّ إِنْ لَمْ أَضْرِبْكَ حَتَّى يَشْفَعَ فَلَا نَ أَوْ حَتَّى تَصْبَحَ أَوْ حَتَّى تَشْتَكِيَ بَيْنَ يَدَيَّ أَوْ حَتَّى يَدْخُلَ اللَّيْلُ كَانَتْ الْكَلِمَةُ عَامِلَةً بِحَقِيقَتِهَا لِأَنَّ الضَّرْبَ بِالتَّكْرَارِ يَحْتَمِلُ الْإِمْتِدَادَ وَشَفَاعَةَ فَلَانَ وَأَمْثَالَهَا تَصْلُحُ غَايَةً لِلضَّرْبِ فَلَوْ اِمْتَنَعَ عَنِ الضَّرْبِ قَبْلَ الْغَايَةِ حِينَ وَلَوْ حَلَفَ لَا يُفَارِقُ غَرِيمَهُ حَتَّى يَقْضِيَهُ ذِنْبَهُ فَفَارَقَهُ قَبْلَ قَضَاءِ الدَّيْنِ حِينَ ، فَإِذَا تَعَدَّرَ الْعَمَلُ بِالْحَقِيقَةِ لِمَانِعٍ كَالْعُرْفِ كَمَا لَوْ حَلَفَ أَنْ يُضْرِبَهُ حَتَّى يَمُوتَ أَوْ حَتَّى يَقْتُلَهُ حُمِلَ عَلَى الضَّرْبِ الشَّدِيدِ بِإِعْتِبَارِ الْعُرْفِ .

### ترجمہ

حتیٰ الیٰ کی طرح غایت کے لئے ہے پس جب حتیٰ کا ماقبل امتداد کو قبول کرنے والا ہو اور حتیٰ کا مابعد اس امتداد کے لئے غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو کلمہ یعنی حتیٰ اپنے حقیقی معنی یعنی غایت پر عمل کرنے والا ہوگا، مثلاً الخ اس کی مثال (ای مثال مایکون حتیٰ عاملاً بحقیقتها) وہ مسئلہ ہے جس کو امام محمدؒ نے بیان کیا ہے جب مولیٰ کہے میرا غلام آزاد اگر میں تجھ کو نہ ماروں یہاں تک کہ فلاں سفارش کرے یا میرا غلام آزاد یہاں تک کہ تو چیخنے لگے یا یہاں تک کہ تو میرے سامنے شکایت کرے یا یہاں تک کہ رات کا وقت آجائے تو کلمہ حتیٰ اپنی حقیقت (غایت کے لئے ہونا) کے ساتھ عامل ہوگا لِأَنَّ الضَّرْبَ الخ (کلمہ حتیٰ کے اپنی حقیقت یعنی غایت کے ساتھ عامل ہونے کی دلیل) اس لئے کہ تکرار کے ساتھ ضرب (یعنی مرۃ بعد مرۃ مارنا جس کو تجدداً مثال سے بھی تعبیر کر سکتے ہیں) امتداد کا احتمال رکھتی ہے یعنی کھینچنے، بڑھنے کا، اور حتیٰ کا مابعد یعنی فلاں کی سفارش اور اسی جیسی چیزیں مثلاً مضروب کا چیخنا یا مضروب کا شکایت کرنا یا رات کا داخل ہونا، ضرب کے لئے غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، پس اگر حالف غایت سے پہلے ہی ضرب سے رک گیا یعنی فلاں کے سفارش کرنے سے پہلے یا مضروب کے چیخنے یا شکایت کرنے سے پہلے یا دخول لیل سے پہلے ہی ضرب سے رک گیا تو حانث ہو جائے گا وَلَوْ حَلَفَ الخ اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنے غریم مدیون سے جدا نہ ہوگا یہاں تک کہ وہ مدیون اس کا دین ادا کر دے پس وہ حالف ادا نیگی قرض سے پہلے ہی اس مدیون سے جدا ہو گیا تو حانث ہو جائے گا فَإِذَا تَعَدَّرَ الخ پس اگر کسی مانع مثلاً عرف کی وجہ سے حقیقت پر یعنی حتیٰ کے غایت کے لئے ہونے پر عمل متعذر ہو جائے جیسے اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اس کو مارے گا یہاں تک کہ وہ مر جائے یا وہ اس کو مارے گا یہاں تک کہ وہ اس کو قتل کر ڈالے تو یہ قسم عرف کا اعتبار کرنے کی وجہ سے ضرب شدید پر محمول ہوگی (نہ کہ حقیقتاً موت یا قتل پر)

**تشریح: پوری فصل کا خلاصہ:** حتیٰ کی اصل مثل الیٰ کے غایت کے لئے ہونا ہے اگرچہ یہاں حتیٰ کو حروف عاطفہ میں شمار کیا گیا ہے اور اس فصل کے آخر میں حتیٰ عطف کے لئے ہی استعمال ہوا ہے اور غایت کے معنی مائتبی الیٰ الشیء کے ہیں یعنی وہ چیز جس پر پہنچ کر کسی شیء کی حد اور انتہاء ہو جائے، حتیٰ کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ حتیٰ کی تین حالتیں ہیں ۱۔ حتیٰ کا ماقبل امتداد یعنی بڑھنے اور دراز ہونے کی صلاحیت رکھے اور حتیٰ کا مابعد اس امتداد کی

غایت اور انتہا بن سکے تو اس صورت میں حتی غایت کے لئے ہوگا اور یہی اس کے حقیقی معنی ہیں مثال عنقریب آئے گی ۲۔ اگر حتی کا ماقبل امتداد کی اور مابعد غایت بننے کی صلاحیت نہ رکھے یا دونوں میں سے کوئی ایک جزء مفقود ہو لیکن حتی کا ماقبل سبب بننے کی اور حتی کا مابعد جزا بننے کی صلاحیت رکھے تو اب حتی کو جزا پر ہی محمول کیا جائے گا اور حتی لام گنی کے معنی میں ہوگا، مثال عنقریب آئے گی ۳۔ اگر حتی کے ماقبل میں سبب اور مابعد میں جزاء بننے کی بھی صلاحیت نہ ہو اور نہ ہی حتی غایت کے لئے ہو تو اب کلمہ حتی، فایا ئثم کے معنی میں ہو کر عطف محض کے لئے ہوگا۔

فائدہ عجیبہ: ایک بات اور ذہن نشین رکھئے اگر حتی برائے غایت استعمال ہوا ہو تو قسم سے بری ہونے کے لئے غایت کا وجود ضروری ہے یعنی حتی کے ماقبل والے فعل (کام) کا امتداد غایت تک ہونا چاہیے اور جب حتی برائے سبب استعمال ہو تو قسم سے بری ہونے کے لئے محض سبب کا تحقق کافی ہے اور جب حتی برائے عطف ہو تو قسم سے بری ہونے کے لئے معطوف اور معطوف علیہ دونوں کا تحقق ضروری ہے جیسا کہ مثالوں سے واضح ہو جائے گا، بس یہ پوری فصل کا خلاصہ اور نچوڑ ہے، اب عبارت کی وضاحت کی جاتی ہے۔

حتى للغایة الخ اب مصنف کی عبارت کا خلاصہ سنئے، حتی الی کی طرح کسی چیز کی حد اور انتہاء کو بتلانے کے لئے آتا ہے لہذا جب حتی کے ماقبل والی شئی امتداد یعنی کھینچنے اور دراز ہونے کے قابل ہو اور حتی کا مابعد اس امتداد کی غایت اور انتہاء بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو کلمہ حتی اپنی حقیقت پر عامل ہوگا یعنی حتی برائے غایت استعمال ہوگا، (اور یہ ہی حتی کا پہلا استعمال ہے) اس کی مثال یہ ہے اذا قال عبدی حر ان لم اضربک حتی یشفع فلان الخ یعنی میرا غلام آزاد ہے اگر میں تجھ کو نہ ماروں (یعنی مارتا رہوں گا) یہاں تک کہ فلاں سفارش کرے یا تو چلانے لگے یا تو میرے سامنے شکایت کرے یا رات آجائے تو ان تمام شکلوں میں حتی اپنی حقیقت پر عمل کرے گا یعنی حتی برائے غایت ہوگا کیونکہ حتی کا ماقبل یعنی مار پیٹ امتداد اور طول پکڑنے کی صلاحیت رکھتی ہے، ظاہر ہے کہ جب پٹائی مکرر اور مستقل ہوگی تو وہ یقیناً ممتد ہو جائے گی اور حتی کا مابعد یعنی کسی کا سفارش کرنا یا مخاطب کا چلانا، شکوہ شکایت کرنا یا مارتے مارتے رات کا آجانا یہ سب چیزیں اس مار پٹائی کی غایت ہو سکتی ہیں، کیونکہ لوگوں کا یہ مزاج ہے کہ جب کوئی آدمی مضروب کی سفارش کرنے لگے یا مضروب چیخنے چلانے لگے یا مارتے مارتے رات کا وقت آجائے تو لوگ مار پٹائی کو روک دیتے ہیں، لہذا قسم سے بری ہونے کے لئے اُس وقت تک مار پٹائی کرتے رہنا ضروری ہے جب تک کوئی سفارش کرے یا مضروب چلانے لگے وغیرہ کیونکہ اس نے مار پٹائی کی انتہاء یہی چیزیں بیان کی تھیں، لہذا اگر ضارب غایت سے پہلے ہی پٹائی سے رک گیا یعنی اس نے کسی کی سفارش یا مضروب کے رونے چلانے یا رات کے آنے سے پہلے ہی مار پٹائی بند کر دی تو حادث ہو جائے گا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا، اسی طرح اس نے اگر اس کو بالکل مارا ہی نہیں تب بھی حادث ہو جائے گا۔

ولو حلف لا یفارق غریمة الخ یہاں سے مصنف گزشتہ مثال کی طرح ایک مثال اور بیان کر رہے ہیں کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اپنے قرضدار سے جدا نہ ہوں گا، یہاں تک کہ وہ میرا قرض ادا کر دے تو چونکہ یہاں حتی کا ماقبل یعنی

عدم مفارقت، امتداد کی صلاحیت رکھتا ہے اور حتی کا مابعد یعنی ادائیگی دین اس عدم جدائیگی کی غایت بن سکتا ہے، لہذا اس مثال میں بھی حتی غایت کے لئے ہوگا اور حالف کے لئے قسم سے بری ہونے کے لئے ضروری ہوگا کہ وہ مقروض سے قرض کی وصول یابی سے پہلے جدا نہ ہو اور اگر قرض کی وصول یابی سے پہلے جدا ہو گیا تو حائل ہو جائے گا و اذا تعدّر العمل الخ جب کسی مانع مثلاً عرف وغیرہ کی وجہ سے حتی کے حقیقی معنی یعنی غایت پر عمل کرنا مستعذر ہو، جیسے کوئی شخص قسم کھالے اَنْ يَضْرِبَهُ حَتَّى يَمُوتَ اَوْ حَتَّى يَقْتُلَهُ کہ وہ فلاں شخص کو مارتا ہی رہے گا یہاں تک کہ وہ جان سے مر جائے یا وہ اس کو مارتا ہی رہے گا، یہاں تک کہ وہ اس کو قتل ہی کر کے چھوڑے تو اگرچہ حتی کے ماقبل یعنی ضرب میں امتداد کی صلاحیت ہے اور حتی کے مابعد یعنی مضروب کا مرجاننا یا ضارب کا اس کو قتل کر دینا ایسا فعل ہے کہ اس میں اس ضرب کی غایت بننے کی صلاحیت ہے مگر یہ غایت یعنی جان سے مرجاننا یا اس کو مار ڈالنا عرف میں مراد نہیں ہوتا لہذا جب عرف کی وجہ سے معنی مستعذر ہو گئے تو ضارب کا یہ قول (جان سے مرجاننا یا اس کو قتل کر کے چھوڑنا) ضرب شدید پر محمول ہوگا، لہذا اگر ضارب مضروب کی موت یا اس کے قتل کرنے سے پہلے ہی مار پٹائی سے رک جائے تو حائل نہ ہوگا، لہذا یہاں حتی کے ماقبل جو امتداد ہے اس کی غایت ضرب شدید ہوگی نہ کہ موت یا قتل البتہ اگر اس نے ضرب شدید نہیں کی بلکہ ضرب خفیف کر کے ہی ضرب کو بند کر دیا تو اب حائل ہو جائے گا۔

### اختیاری مطالعہ

**حتی اور ثم میں فرق** ۱۔ حتی میں ثم کی بہ نسبت مہلت کم ہوتی ہے ۲۔ حتی کا معطوف اپنے معطوف علیہ کا جزء ہوتا ہے، خواہ جزء اشرف ہو جیسے مات الناس حتی الانبياء یعنی آدمی مر گئے حتی کہ انبیاء بھی، انبیاء لوگوں کا جزء اشرف ہے، یا پھر جزء ادنیٰ ہو، جیسے قَدِمَ الْحُجَّاجُ حَتَّى الْمَشَاةِ حَاجِي لَوْ كَآگئے حتی کہ پیدل چلنے والے بھی، دیکھئے پیدل چلنے والے حجاج ہی کے جزء ہیں، جزء ادنیٰ، مگر ثم کے معطوف کا اپنے معطوف علیہ کا جزء ہونا شرط نہیں ہے ۳۔ حتی کے اندر ترتیب ذہنی بھی کافی ہے ثم کی طرح ترتیب خارجی ضروری نہیں ہے جیسے مثال مذکور میں یہ ضروری نہیں ہے کہ اولاد دوسرے لوگ ہی انتقال کر گئے ہوں، پھر انبیاء انتقال فرما گئے ہوں۔

**فائدہ:** حتی اور الی میں فرق ۱۔ حتی کا مابعد جزء آخر ہوتا ہے جیسے أَكَلْتُ السَّمَكَةَ حَتَّى رَأَيْتُهَا سُرْمَحْلًا کا جزء آخر ہے یا حتی کا مابعد جزء آخر کے قریب ہوتا ہے جیسے نِمْتُ الْبَارِحَةَ حَتَّى الصَّبَاحِ صبح رات کا جزء قریب ہے جبکہ الی میں ایسا نہیں ہے۔ ۲۔ حتی کا دخول ضمیر پر نہیں ہوتا الی کا ہوتا ہے۔

**النحو واللفظ:** يَصْلُحُ (ن، ف، ک) درست ہونا، صلاحیت رکھنا، يَشْفَعُ (ف) سفارش کرنا، تَصِيحُ (ض)

چین، حنث (س)

وَأَنْ لَمْ يَكُنِ الْأَوَّلُ قَابِلًا لِلْإِمْتِدَادِ وَالْآخِرُ صَالِحًا لِلْغَايَةِ وَصَلَحَ الْأَوَّلُ سَبَبًا وَالْآخِرُ جَزَاءً يُحْمَلُ عَلَى الْجَزَاءِ مِثَالُهُ مَا قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا قَالَ لِغَيْرِهِ عَبْدِي حُرٌّ إِنْ لَمْ آتِكَ حَتَّى تُغْدِيَنِي فَأَتَاهُ فَلَمْ يُغْدِهِ لَا يَحْتَكُ لِأَنَّ التَّغْدِيَةَ لَا تَصْلُحُ غَايَةً لِلْإِتْيَانِ بَلْ هُوَ دَاعٍ إِلَى زِيَادَةِ الْإِتْيَانِ وَصَلَحَ

جَزَاءٌ فَيُحْمَلُ عَلَى الْجَزَاءِ فَيَكُونُ بِمَعْنَى لَامٍ كَيْ فَصَارَ كَمَا قَالَ إِنْ لَمْ آتِكَ إِتْيَانًا جَزَاءُ هُ  
التَّغْدِيَةُ.

### ترجمہ

اور اگر اول (یعنی حتی کا ماقبل) امتداد کو قبول کرنے والا نہ ہو اور آخر (یعنی حتی کا مابعد) غایت بننے کی صلاحیت رکھنے والا نہ ہو البتہ اول سبب بننے کی اور دوسرا جزاء بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو اس کو یعنی حتی کو جزاء پر محمول کیا جائے گا اس کی مثال (یعنی اول کے سبب بننے اور دوسرے کے جزاء بننے کی مثال ۲۷ حتی کو جزاء پر محمول کئے جانے کی مثال) وہ مسئلہ ہے جس کو امام محمدؒ نے بیان فرمایا کہ جب مولیٰ اپنے غیر سے کہے میرا غلام آزاد ہے اگر نہ آؤں میں تیرے پاس تاکہ تو مجھے صبح کا کھانا کھلائے پس مولیٰ اس غیر کے پاس آیا مگر اس غیر نے اس کو صبح کا کھانا نہیں کھلایا تو مولیٰ حانث نہ ہوگا یعنی اس کا غلام آزاد نہ ہوگا اس لئے کہ تغد یہ یعنی صبح کا کھانا آنے کی غایت اور انتہاء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا بلکہ تغد یہ کثرت آمد کی طرف بلانے والا ہوتا ہے (یعنی کھلانے پلانے اور خوب آؤ بھگت کرنے کی وجہ سے آمد و رفت مزید بڑھ جاتی ہے) اور تغد یہ جزاء بننے کی صلاحیت رکھتا ہے (یعنی کسی کے پاس آنے کی جزاء تغد یہ بن سکتا ہے) لہذا حتی کو جزاء پر محمول کر دیا جائے گا اور حتی لام کی معنی میں ہوگا پس اس کا قول ایسا ہو گیا گویا اس نے یہ کہا ہے إِنْ لَمْ آتِكَ إِتْيَانًا جَزَاءُ هُ التَّغْدِيَةُ اگر نہ آؤں میں تیرے پاس ایسا آنا جس کا بدلہ صبح کا کھانا ہو (تو غلام آزاد ہے اور اگر میں تیرے پاس ایسا آنا آؤں جس کا بدلہ صبح کا کھانا ہو تو پھر غلام آزاد نہیں ہے)

**تشریح:** یہاں سے مصنف حتی کا دوسرا استعمال بتلا رہے ہیں کہ اگر حتی کا ماقبل امتداد کی اور حتی کا مابعد غایت بننے کی صلاحیت نہ رکھے یا دونوں میں سے کوئی ایک شرط مفقود ہو لیکن حتی کا ماقبل سبب بننے کی اور حتی کا مابعد جزاء بننے کی صلاحیت رکھے تو اس صورت میں حتی کو جزاء پر ہی محمول کیا جائے گا یعنی حتی کا ماقبل مابعد کے لئے سبب ہوگا اور حتی اس وقت لام کی معنی میں ہوگا اور لام کی کا ماقبل مابعد کے لئے سبب ہوتا ہے جیسے أَسْلَمْتُ لِأَدْخُلَ الْجَنَّةَ اسلام لانا دخول جنت کا سبب ہے نیز حتی کے حقیقی معنی یعنی غایت میں اور مجازی معنی یعنی جزاء میں مناسبت بھی ہے کہ جس طرح حتی کے ماقبل یعنی مغنیاء کی غایت پر انتہاء ہو جاتی ہے، اسی طرح سبب و شرط کی بھی جزاء پر انتہاء ہو جاتی ہے، مثلاً مَا قَالَ مُحَمَّدٌ رَحِمَهُ اللَّهُ إِذَا قَالَ لِبُعَيْرِهِ عَبْدِي حُرٌّ إِنْ لَمْ آتِكَ حَتَّى تُغْدِيَنِي الْخَ اگر مولیٰ اپنے غیر سے کہے کہ میرا غلام آزاد ہے اگر میں نہ آؤں تمہارے پاس تاکہ آپ مجھے صبح کا کھانا کھلائیں یعنی اگر مجھ سے ایسے ایٹان کا صدور نہ ہو جس کی جزاء صبح کا کھانا ہو تو میرا غلام آزاد ہے یعنی میرا غلام اس شکل میں آزاد ہے جب میں آپ کے پاس تغد یہ کے لئے نہ آؤں، لہذا مولیٰ اپنے غیر کے پاس آیا اور محبت بھرے انداز میں تعظیم کے ساتھ آیا نہ کہ اس کو ضرب و شتم کرنے کے لئے مگر غیر نے اس کو صبح کا کھانا نہیں کھلایا تو مولیٰ حانث نہ ہوگا یعنی اس کا غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس نے اپنا حلف پورا کر دکھایا کہ وہ اس غیر کے پاس تغد یہ کے لئے آ گیا اور رہا صبح کا کھانا کھانا تو وہ اس غیر کا فعل ہے اس سلسلہ میں متکلم کا

کوئی اختیار نہیں ہے، لہذا حائث ہونے کی شرط نہیں پائی گئی یعنی عدم الاتیان للتعدی (نور الانوار ص ۳۵) نیز قبل ازیں فائدہ عجیبہ کے تحت ہم نے بیان کیا تھا کہ جب حتی سبیت کے لئے ہو تو حالف کا اپنی قسم میں بری ہونے کے لئے صرف سبب کا پایا جانا کافی ہے، لہذا جب صورت مذکورہ میں سبب کا وقوع ہو گیا یعنی اتیان مولیٰ پایا گیا تو حالف حائث نہ ہوگا، اس مثال کے اندر حتی کا ماقبل یعنی لم اتک جس کا لازمی مفہوم اتیان ہے، امتداد کی صلاحیت نہیں رکھتا، ظاہر ہے کہ آنا ایسی کوئی چیز نہیں ہے جو بڑھنے کھینچنے والی ہو اور حتی کا مابعد یعنی کھانا کھلانا اور ناشتہ کرنا اس آنے کی انتہاء نہیں بن سکتا کہ کھانا کھلانے کی وجہ سے آنے والا آنا ہی بند کر دے بلکہ کھانا کھلانا چونکہ ایک احسان اور حسن اخلاق کی علامت ہے تو کھانے کی وجہ سے لوگ اور زیادہ آئیں گے نہ کہ آنے کی انتہاء ہو جائے گی۔

**نوٹ:** ناشتہ یا کھانے کی وجہ سے آنا بلکہ بار بار آنا یہ عوام کے اعتبار سے ہے کہ جہاں دیکھی تو اپرات، وہیں گذاری ساری رات، شرفاء کا یہ مزاج نہیں ہے بلکہ اگر کوئی ان کو بار بار کھلائے پلائے تو وہ آنا ہی بند کر دیتے ہیں مگر چونکہ حکم کا مدار غالب اور عموم پر ہوتا ہے اس لئے عوام کی عادت کا اعتبار ہوگا کیونکہ غالب بوجہ کثرت عوام ہیں اور خواص اور شرفاء تو قلیل ہوتے ہیں، الغرض مثال مذکور میں حتی کا ماقبل امتداد اور حتی کا مابعد غایت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، البتہ حتی کا ماقبل سبب بننے کی اور حتی کا مابعد جزا بننے کی صلاحیت رکھتا ہے (یعنی کسی کے پاس آنے کی جزاء صبح کا کھانا کھلانا ہو سکتا ہے) لہذا حتی جزاء پر محمول ہوگا اور وہ لام کی کے معنی میں ہو جائے گا اور اس کا مقصد یہ ہوگا کہ اگر میں تیرے پاس نہ آؤں ایسا آنا کہ اس کی جزاء صبح کا کھانا کھلانا ہو تو میرا غلام آزاد ہے، مگر چونکہ وہ اس کے پاس آ گیا لہذا حائث نہ ہوگا۔

**ہائندہ:** وَقْتُ الْغَدَاةِ مِنْ طُلُوعِ الْفَجْرِ إِلَى وَقْتِ الزَّوَالِ وَمَا بَعْدَ نِصْفِ النَّهَارِ لَا يَكُونُ غَدْوَةً وَالْعِشَاءُ مِنْ وَقْتِ الزَّوَالِ إِلَى نِصْفِ اللَّيْلِ وَالسَّحُورُ مَا بَعْدَ نِصْفِ اللَّيْلِ إِلَى طُلُوعِ الْفَجْرِ.

وَإِذَا تَعَذَّرَ هَذَا بِأَنْ لَا يَصْلُحَ الْآخَرُ جَزَاءً لِلْأَوَّلِ حُمِلَ عَلَى الْعُطْفِ الْمَحْضِ مِثْلَهُ مَا قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا قَالَ عَبْدِي حُرٌّ إِنْ لَمْ أَتِكَ حَتَّى أَتَعْدِيَ عِنْدَكَ الْيَوْمَ أَوْ إِنْ لَمْ تَأْتِنِي حَتَّى تَعْدِيَ عِنْدِي الْيَوْمَ فَاتَاهُ فَلَمْ يَتَعَدَّ عِنْدَهُ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ حَيْثُ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَمَّا أُضِيفَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْفَعْلَيْنِ إِلَى ذَاتٍ وَاحِدٍ لَا يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ فِعْلُهُ جَزَاءً لِفِعْلِهِ فَيُحْمَلُ عَلَى الْعُطْفِ الْمَحْضِ فَيَكُونُ الْمَحْمُولُ شَرْطًا لِلْبَرِّ.

### ترجمہ

اور جب یہ معذور ہو جائے یعنی حتی کو جزاء پر محمول کرنا بھی معذور ہو جائے بایں طور کہ دوسرا (مابعد حتی) پہلے (ماقبل حتی) کی جزاء بننے کی صلاحیت نہ رکھے تو حتی کو عطف محض پر محمول کیا جائے گا، اس کی مثال وہ ہے جو امام محمدؒ نے بیان فرمائی ہے جب مولیٰ نے کہا میرا غلام آزاد ہے اگر میں تیرے پاس نہ آؤں حتی کہ آج تیرے پاس صبح کا کھانا کھاؤں یا (اس طرح کہا کہ) اگر تو میرے پاس نہ آئے حتی کہ تو میرے پاس صبح کا کھانا کھائے تو میرا غلام آزاد، پس مولیٰ اس کے

پاس آیا مگر مولیٰ نے اس مخاطب کے پاس اس روز صبح کا کھانا نہیں کھایا تو حادث ہو جائے گا وذلک الخ اور یہ (حتی کے جزاء پر محمول ہونے کا متعذر ہونا) اس لئے کہ جب دونوں میں سے ہر ایک فعل کی ذات واحد کی طرف نسبت کی جائے تو یہ اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ کسی ایک کا فعل خود اسی کے فعل کی جزاء بن جائے لہذا حتیٰ کو عطف محض پر محمول کیا جائے گا پس قسم سے بری ہونے کے لئے مجموعہ فعلین شرط ہوگا (جیسے مثال مذکور میں اتیان اور تعدیہ دونوں فعل، ذات واحد کی طرف منسوب ہیں)

**تشریح:** مصنف فرماتے ہیں کہ جب حتیٰ کو جزاء پر محمول کرنا بھی متعذر ہو جائے، باین طور کہ مابعد حتیٰ ماقبل کے لئے جزاء بننے کی صلاحیت نہ رکھے نیز حتیٰ کو اس کے پہلے استعمال پر محمول کرنا بھی صحیح نہ ہو تو پھر حتیٰ کو عطف محض پر محمول کیا جائے گا مثلاً مولیٰ یہ جملہ بولے عبدی حوٰن لم آتک حتیٰ اتعدی عندک الیوم (میرا غلام آزاد ہے اگر نہ آؤں میں تیرے پاس اور آج تیرے پاس صبح کا کھانا نہ کھاؤں الخ) تو اس جیسی مثال میں چونکہ حتیٰ کا مابعد جزاء بننے کی بھی صلاحیت نہیں رکھتا اور نہ ہی غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور غایت بننے کی صلاحیت نہ رکھنا تو ظاہر ہے کہ آنا امتداد کے قابل نہیں اور مابعد حتیٰ یعنی تعدیہ غایت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا بلکہ تعدیہ کی وجہ سے تو کثرت آمد و رفت ہوتی ہے نہ یہ کہ آنے کی غایت اور انتہاء ہو جائے، اور جزاء بننے کی صلاحیت نہ رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ حالف نے اپنے غلام کی آزادی کو اپنے ہی دو کام پر معلق کیا ہے، یعنی آنا، اور کھانے کا تناول کرنا، تو ایسا نہیں ہو سکتا کہ اسی کا کام خود اسی کے کام کی جزاء بن سکے یا مخاطب کا کام خود مخاطب کے کام کی جزاء بن سکے کیونکہ متکلم اور مخاطب کے قبضہ میں صرف آنا ہے، صبح کا کھانا کھانا تو میزبان کا کام ہے، لہذا یہاں حتیٰ عطف کے لئے ہوگا (فاء یا ثم کے معنی میں) اور اپنی قسم میں بری ہونے کے لئے معطوف اور معطوف علیہ دونوں کا پایا جانا ضروری ہوگا یعنی آنا اور کھانا تناول کرنا کیونکہ حالف کا مقصد یہ ہے کہ اگر میں تیرے پاس نہ آؤں اور پھر صبح کا کھانا نہ کھاؤں تو میرا غلام آزاد، اور اگر میں تیرے پاس آؤں اور صبح کا کھانا بھی کھاؤں تو پھر غلام آزاد نہیں لہذا قسم سے بری ہونے کے لئے آنا اور صبح کا کھانا کھانا دونوں ضروری ہوگا یعنی معطوف اور معطوف علیہ دونوں کا تحقق ضروری ہوگا، لہذا اگر وہ آیا ہی نہیں آیا تو ضرور مگر کھانا نہیں کھایا تو حادث ہو جائے گا اور اگر آیا اور کھانا بھی کھایا مگر اتنی تاخیر سے کھایا جو فاء یا ثم کی تاخیر سے زائد ہو تب بھی حادث ہو جائے گا، وذلک لآئنه الخ یہاں سے مصنف نے مثال مذکور کے اندر حتیٰ کے جزاء پر محمول ہونے کے متعذر ہونے کی وجہ بیان کر رہے ہیں جس کو احقر نے ذکر کر دیا ہے صورت مذکورہ میں دو فعل یعنی اتیان اور تعدیہ کی ذات واحد کی طرف نسبت کی گئی ہے جو اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ ایک ہی ذات کا فعل خود اسی کے فعل کی جزاء بن جائے یعنی آنا بھی متکلم کا فعل ہو اور کھانا کھانا بھی، ظاہر ہے کہ متکلم کے اختیار میں صرف آنا ہے اور کھانا کھانا یا نہ کھانا میزبان کا کام ہے تو اگر میزبان اس کو کھانا نہ کھلائے تو اس کی اجازت کے بغیر خود اس کے گھر میں کیسے کھانا کھا سکتا ہے، لہذا اس صورت میں حتیٰ عطف محض کے لئے ہوگا اور قسم سے بری ہونے کے لئے معطوف و معطوف علیہ دونوں کا وقوع ضروری ہوگا۔

**نوٹ:** حتی کے حقیقی معنی یعنی غایت کے لئے ہونے اور مجازی معنی یعنی حتی کا فاء یا ثم کے معنی میں ہو کر عاطفہ ہونے میں مناسبت بایں طور ہے کہ فاء اور ثم میں تعقیب ہوتی ہے اور غایت بھی اپنے مغیا کے عقب یعنی بعد میں آتی ہے، نیز جس طرح غایت کا مغیا سے جوڑ اور تعلق ہوتا ہے اسی طرح معطوف کا بھی معطوف علیہ سے جوڑ اور تعلق ہوتا ہے، لہذا حقیقی معنی اور مجازی معنی میں مناسبت موجود ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

**اللغة:** تغذی باب تفعیل، صبح کا کھانا کھانا، دراصل تنغذی ہے، اور باب تفعیل سے معنی ہیں صبح کا کھانا کھانا، البر (ض، س) الیمین قسم پوری ہونا۔

**فصل:** إلی لانتہاء الغایۃ ثم هو فی بعض الصور یفید معنی امتداد الحکم وفی بعض الصور یفید معنی الإسقاط فإن أفاد الإمتداد لا تدخل الغایۃ فی الحکم وإن أفاد الإسقاط تدخل.

### ترجمہ

إلی مسافت کی انتہاء کے لئے ہے (یا یوں کہے کہ الی، ماقبل الغلیۃ یعنی مغیا کی انتہاء کو بیان کرنے کے لئے ہے) پھر وہ (یعنی الی) بعض صورتوں میں حکم کے امتداد (حکم کے غایت تک کھینچنے اور دراز ہونے) کے معنی کا فائدہ دیتا ہے اور بعض صورتوں میں اسقاط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے (یعنی حکم غایت کو شامل ہوتا ہے اور ماوراء غایت سے ساقط ہوتا ہے) پس اگر الی امتداد کا فائدہ دے تو غایت حکم مغیا میں داخل نہیں ہوگی، اور اگر وہ (الی) اسقاط کا فائدہ دے تو غایت حکم مغیا میں داخل ہوگی۔

**تشریح:** مصنف کی عبارت لانتہاء الغایۃ میں الغایۃ کے معنی بھی انتہاء کے ہیں لہذا اضافۃ الشیء الی نفسه لازم آیا اس کے دو جواب ہیں ۱۔ الغایۃ بمعنی المسافۃ ہے یعنی إلی مسافت کی حد اور انتہاء کو بیان کرنے کے لئے آتا ہے جیسے سرث من البصرۃ الی الکوفۃ میں مسافت سیر کی انتہاء کو فہرہ پر ہوگی ۲۔ لفظ الغایۃ سے پہلے لفظ قبل محذوف ہے، لہذا عبارت ہوگی إلی لانتہاء ما قبل الغایۃ کہ الی غایت کے ماقبل یعنی مغیا کی انتہاء بیان کرنے کے لئے ہے جیسے ابھی ابھی مثال آپ کے سامنے گذری کہ سرث من البصرۃ الی الکوفۃ میں الی کے ماقبل یعنی سیر کی انتہاء مدخول الی یعنی کوفہ پر ہوگی۔

**فائدہ:** إلی کے ماقبل کو مغیا اور مابعد کو غایت کہتے ہیں اور غایت مغیا کے حکم میں داخل ہوگی یا نہیں اس سلسلہ میں نحو یوں کے کئی قول ہیں ۱۔ دخول حقیقۃ اور خروج مجاز یعنی غایت کا مغیا میں داخل ہونا حقیقۃ ہے اور داخل نہ ہونا مجازاً ہے ۲۔ خروج حقیقۃ اور دخول مجازاً ۳۔ دخول اور خروج دونوں حقیقۃ ۴۔ نہ دخول پر دلالت کرتا ہے نہ خروج پر بلکہ غایت کا مغیا میں داخل ہونا دلیل اور قرینہ پر موقوف ہوگا، مثلاً یوں کہہ سکتے ہیں کہ اگر غایت مغیا کی جنس سے نہ ہو تو غایت مغیا میں داخل نہ ہوگی، اسی بات کو مصنف کتاب نے اس طرح بیان کیا ہے کہ الی بعض صورتوں میں امتداد حکم کے لئے

آتا ہے یعنی غایت مغیا میں داخل نہ ہوگی اور اگر غایت مغیا کی جنس سے ہو تو پھر غایت مغیا میں داخل ہوگی، اس بات کو مصنفؒ نے اس طرح بیان کیا ہے کہ الیٰ کبھی اسقاط کے لئے آتا ہے، یعنی غایت، مغیا میں داخل ہوگی، نیز فائدہ کے پیش نظر ایک نکتہ کی بات اور ملاحظہ فرمائیے کہ الیٰ کا مابعد قائم بنفسہ ہوگا یا نہیں؟ اگر قائم بنفسہ ہے تو غایت مغیا میں داخل نہیں ہوگی اور اگر قائم بنفسہ نہیں ہے، تو دو حال سے خالی نہیں یا تو صدر کلام (ما قبل الیٰ) مابعد الیٰ کو شامل ہوگا یا نہیں، اگر شامل ہے تو غایت مغیا میں داخل ہوگی اور اگر شامل نہیں ہے یا شامل ہونے میں شبہ ہے تو غایت مغیا میں داخل نہیں ہوگی، ہم ہو فی بعض الصور الخ مصنفؒ فرما رہے ہیں کہ الیٰ بعض صورتوں میں امتداد کا فائدہ دیتا ہے یعنی حکم کو کھینچ کر غایت تک پہنچا دیتا ہے، خود غایت حکم میں داخل نہیں ہوتی، اور بعض صورتوں میں الیٰ اسقاط کا فائدہ دیتا ہے، یعنی غایت تو مغیا میں داخل رہتی ہے البتہ ماسوائے غایت کو حکم میں داخل ہونے سے ساقط اور خارج کر دیتا ہے، الغرض اگر الیٰ امتداد کا فائدہ دے تو غایت مغیا میں داخل نہیں ہوگی اور اگر الیٰ اسقاط کا فائدہ دے تو غایت مغیا میں داخل ہوگی، اب رہی یہ بات کہ الیٰ امتداد کے لئے کب ہوگا اور اسقاط کے لئے کب؟ تو ہم نے اس کی پہچان ابھی چند سطر پہلے ذکر کر دی ہے۔

نَظِيرُ الْأَوَّلِ اشْتَرَيْتُ هَذَا الْمَكَانَ إِلَى هَذَا الْحَائِطِ لَا تَدْخُلُ الْحَائِطُ فِي الْبَيْعِ وَنَظِيرُ الثَّانِي بَاعَ بِشَرَطِ الْخِيَارِ إِلَى ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ وَبِمِثْلِهِ لَوْ حَلَفَ لَا أَكَلِمُ فَلَانَا إِلَى شَهْرٍ كَانَ الشَّهْرُ دَاخِلًا فِي الْحُكْمِ وَقَدْ أَفَادَ فَائِدَةَ الْإِسْقَاطِ هُنَا.

### ترجمہ

پہلے کی (یعنی امتداد کی) مثال یہ ہے اشتریتُ المكانَ الیٰ هذا الحائط یعنی اگر کوئی یہ کہے کہ میں نے اس مکان کو اس دیوار تک خریدا تو دیوار بیچ میں داخل نہیں ہوگی، ونظیر الثانی الخ اور دوسرے کی (یعنی الیٰ کے برائے اسقاط ہونے کی) مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے تین یوم تک کے خیار شرط کے ساتھ کوئی سامان بیچا (مثلاً یوں کہا بعثک هذا الشئ بشرط ان لی خيار الشرط الیٰ ثلاثة ايام) اور اسی کے مثل اگر کسی نے حلف کیا (قسم کھائی) لا اکلم فلانا الیٰ شهر (میں فلاں شخص سے ایک ماہ تک کلام نہیں کروں گا) تو مہینہ حکم میں داخل ہوگا (یعنی حکم یمین میں اور وہ عدم تکلم ہے) اور الیٰ نے یہاں (مثلاً تین مذکورین میں) اسقاط کا فائدہ دیا ہے (یعنی مثال اول میں بائع کو تیسرے دن سمیت تین دن کا اختیار حاصل ہوگا اور تین دن کے علاوہ میں خیار کا حکم ساقط ہوگا اور دوسری مثال میں عدم تکلم کا حکم ایک مکمل ماہ کو شامل ہوگا اور ماوراء شہر سے ساقط ہوگا)

**تشریح:** عبارت بالا میں مصنفؒ نے الیٰ کے برائے امتداد ہونے اور برائے اسقاط ہونے کی مثالیں پیش کی ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کہے اشتریتُ هذا المكانَ الیٰ هذا الحائط میں نے اس مکان کو اس دیوار تک خریدا تو چونکہ یہاں مابعد الیٰ یعنی حائط (دیوار) قائم بنفسہ ہے اور جب مابعد الیٰ قائم بنفسہ ہوتا ہے تو وہاں



غایت مغیا میں داخل نہیں ہوتی لہذا اس مثال میں غایت مغیا میں داخل نہیں ہوگی اور الی امتداد کے لئے ہوگا کہ مکان کا اطلاق چونکہ تھوڑے حصہ اور زیادہ حصہ دونوں پر ہوتا ہے تو حرف الی اس جگہ اشتراء مکان کے حکم کو کھینچ کر غایت یعنی حائط تک پہنچادے گا اور خود غایت یعنی حائط حکم اشتراء میں داخل نہ ہوگی اسی بات کو مصنف کتاب نے لا تدخل الحائط فی البیع سے تعبیر کیا ہے کہ غایت یعنی دیوار بیع میں داخل نہ ہوگی۔

ونظیر الثانی باع الخ یہاں سے مصنف الی کے برائے إسقاط ہونے کی مثال دے رہے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کوئی چیز تین دن تک کے خیار شرط کے ساتھ فروخت کی تو یہاں غایت مغیا میں داخل ہوگی اور بائع کو تین دن مکمل خیار شرط ملے گا اور الی برائے إسقاط ہوگا یعنی تین دن کے علاوہ باقی ایام خیار شرط سے ساقط اور خارج رہیں گے، اور یہاں الی کے برائے إسقاط ہونے یعنی غایت کے مغیا میں داخل ہونے کی دلیل یہ ہے کہ صدر کلام یعنی خیار شرط جبکہ مطلق ہو تو غایت اور ماورائے غایت دونوں کو شامل ہو سکتا ہے، گو تین دن سے زائد کے لئے خیار شرط کی قید لگانے سے عقد فاسد ہو جائے گا کیونکہ امام صاحب کے نزدیک بائع کو صرف تین دن تک خیار شرط مل سکتا ہے، اس سے زائد نہیں، لہذا جب صدر کلام غایت اور ماورائے غایت سب کو شامل ہے تو الی برائے إسقاط ہوگا اور غایت مغیا میں داخل ہوگی لہذا تیسرے دن سمیت مکمل تین یوم کا بائع کو خیار شرط حاصل ہوگا۔

وبمثلہ لو حلف الخ اسی طرح اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ میں فلاں شخص سے ایک ماہ تک نہ بولوں گا تو یہاں الی برائے إسقاط ہوگا اور غایت یعنی مکمل ایک ماہ عدم تکلم کے حکم میں داخل رہے گا اور ایک ماہ کے علاوہ باقی ایام عدم تکلم کے حکم سے ساقط اور خارج رہیں گے یعنی ایک ماہ کے بعد اگر حالف تکلم کرے گا تو حائث نہ ہوگا اور یہاں الی کے برائے إسقاط ہونے کی دلیل یہ ہے کہ صدر کلام یعنی لا اُکَلِّم (میں تکلم نہیں کروں گا) غایت یعنی ایک ماہ اور ماورائے غایت دونوں کو شامل ہے لہذا الی شہر کے اندر حرف الی نے عدم تکلم کے حکم میں ایک مہینہ کو شامل رکھا اور باقی کو ساقط کر دیا۔ (گویا الی نے یہاں إسقاط کا فائدہ دیا ہے)

وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا الْمَرْفِقُ وَالْكَعْبُ دَاخِلَانِ تَحْتَ حُكْمِ الْغَسْلِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَىٰ إِلَى الْمَرْفِقِ لِأَنَّ كَلِمَةَ الْإِسْقَاطِ فَإِنَّهُ لَوْ لَا هَا لَا اسْتَوْعَبَتِ الْوُظَيْفَةَ جَمِيعَ الْيَدِ وَلِهَذَا قُلْنَا الرُّكْبَةُ مِنَ الْعَوْرَةِ لِأَنَّ كَلِمَةَ الْإِسْقَاطِ فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَوْرَةُ الرَّجُلِ مَا تَحْتَ السَّرَّةِ إِلَى الرُّكْبَةِ تُفِيدُ فَائِدَةَ الْإِسْقَاطِ فَتَدْخُلُ الرُّكْبَةُ فِي الْحُكْمِ.

### ترجمہ

اور اسی اصل (کہ الی بعض صورتوں میں إسقاط حکم کا فائدہ دیتا ہے) کی بناء پر ہم نے کہا کہ کہنی اور ٹخنہ اللہ تعالیٰ کے قول الی المرافق میں غسل کے حکم کے تحت داخل ہیں اس لئے کہ کلمہ الی یہاں إسقاط کے لئے ہے پس اگر آیت

قرآن فاعسلوا وجوهکم وایدیکم الی المرافق میں الی نہ ہوتا تو وظیفہ غسل در وضو، پورے ہاتھ کو گھیر لیتا اور اسی وجہ سے (کہ الی بعض صورتوں میں اسقاط کا فائدہ دیتا ہے جبکہ صدر کلام غایت اور ماوراء غایت دونوں کو شامل ہو) ہم نے کہا کہ گھٹنا عورت میں سے ہے اس لئے کہ کلمہ الی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول عورة الرجل ما تحت السرة الی الركبة (مرد کا ستر ناف کے نیچے سے گھٹنے تک ہے) میں اسقاط کا فائدہ دے رہا ہے لہذا گھٹنا حکم ستر میں داخل ہوگا

**تشریح:** وعلى هذا الخ اسی ضابطہ پر کہ الی بعض صورتوں میں اسقاط کا فائدہ دیتا ہے جبکہ غایت مغیا کی جنس سے ہو یا یوں کہے کہ جب صدر کلام غایت اور ماوراء غایت دونوں کو شامل ہو تو اسی ضابطہ کی بناء پر علمائے احناف نے کہا ہے کہ آیت وضو یعنی فاعسلوا وجوهکم وایدیکم الی المرافق میں کہنی اور ٹخنے دونوں دھوئے جانے کے حکم میں داخل ہیں کیونکہ یہاں الی برائے اسقاط ہے لہذا حرف الی غایت کو تو مغیا میں شامل رکھے گا مگر ماوراء غایت کو (یعنی ہاتھ کا وہ حصہ جو کہنیوں کے اوپر سے بغل تک کا ہے اور پیر کا وہ حصہ جو ٹخنوں کے بعد سے ران کے اوپر تک کا ہے اس کو) حکم غسل سے ساقط اور خارج کر دے گا، اور آیت وضو میں الی کے برائے اسقاط ہونے کی دلیل یہ ہے کہ یہاں غایت مغیا کی جنس سے ہے، ظاہر ہے کہ کہنیوں کے بعد والا حصہ بھی ہاتھ ہی ہے اسی طرح ٹخنوں کے بعد والا حصہ پیر ہی ہے، اور دوسری پہچان بھی یہاں موجود ہے کہ غایت یہاں قائم بنفسہ بھی نہیں ہے اور صدر کلام یعنی ہاتھ غایت اور ماوراء غایت دونوں کو شامل ہے کیونکہ ہاتھ کا اطلاق انگلیوں کے سرے سے لے کر بغل تک کے حصہ پر ہوتا ہے اور پیر کا اطلاق پیر کی انگلیوں کے سرے سے لے کر ران کے اوپر تک ہوتا ہے، لہذا یہاں الی برائے اسقاط ہے اور کہنیوں کا تذکرہ کرنا اس کے ماوراء کو خارج کرنے کے لئے ہے، اسی طرح ٹخنوں کا تذکرہ کرنا اس کے ماوراء کو نکالنے اور ساقط کرنے کے لئے ہے چنانچہ اگر یہاں الی نہ ہوتا تو وظیفہ یعنی ہاتھ کا دھونا موٹا ہے اور بغل تک ضروری ہوتا اسی طرح پیر کا دھونا ران کے اوپر تک ضروری ہوتا اسی کو مصنف نے لولاها لو استوعبت الوظيفة جميع اليد سے تعبیر کیا ہے۔

**نوٹ:** وضو میں کہنیوں کا دھونا حدیث سے بھی ثابت ہے إن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا بلغ المرفقین اذار الماء علیہا (بدائع)

ولهذا قلنا الخ اسی وجہ سے کہ الی بعض صورتوں میں اسقاط کا فائدہ دیتا ہے یعنی جب صدر کلام غایت اور ماوراء غایت دونوں کو شامل ہوتا ہے تو غایت مغیا میں داخل ہوتی ہے لہذا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد مبارک عورة الرجل ما تحت السرة الی الركبة (یعنی مرد کا واجب الستر حصہ ناف کے نیچے سے گھٹنوں تک ہے) کے اندر الی برائے اسقاط ہے لہذا غایت مغیا میں داخل ہوگی اور گھٹنے بھی ستر میں داخل ہوں گے البتہ گھٹنوں کے نیچے کا حصہ جو پیر کی انگلیوں کی طرف کا ہے ستر سے خارج ہوگا اور یہاں الی برائے اسقاط ہونے کی دلیل یہ ہے کہ صدر کلام یعنی ماتحت السرة گھٹنوں کو بھی شامل ہے اور ماوراء گھٹنوں کو بھی شامل ہے، ظاہر ہے کہ گھٹنے اور ماوراء گھٹنے دونوں ماتحت السرة ہی ہیں (یعنی دونوں حصے ناف کے نیچے کی طرف ہیں) نوٹ: ناف ستر میں داخل نہیں ہے۔

وَقَدْ تُبَيِّدُ كَلِمَةً إِلَى تَأْخِيرِ الْحُكْمِ إِلَى الْعَايَةِ وَلِهَذَا قُلْنَا إِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهِ أَنْتِ طَالِقٌ إِلَى شَهْرٍ  
وَلَا نِيَّةَ لَهُ لَا يَفْعُ الطَّلَاقُ فِي الْحَالِ عِنْدَنَا خِلَافًا لِرُفْرٍ لِأَنَّ ذِكْرَ الشَّهْرِ لَا يَصْلُحُ لِمَدِّ الْحُكْمِ  
وَالْإِسْقَاطِ شَرْعًا وَالطَّلَاقُ يَحْتَمِلُ التَّأْخِيرَ بِالتَّعْلِيقِ فَيَحْتَمِلُ عَلَيْهِ .

### ترجمہ

اور کبھی کلمہ الی حکم کو غایت تک مؤخر کرنے کا فائدہ دیتا ہے اور اسی وجہ سے (یعنی کلمہ الی کے تاخیر حکم کا فائدہ دینے کی وجہ سے) ہم نے کہا کہ جب کسی شخص نے اپنی بیوی کو انت طالق الی شہر کہا اور بوقت تکلم اس کی کوئی نیت نہیں ہے تو ہمارے نزدیک فی الحال طلاق واقع نہ ہوگی برخلاف امام زفرؒ کے، (کہ ان کے نزدیک فی الحال وقوع طلاق کا حکم ہوگا) لِأَنَّ ذِكْرَ الْخ (ہماری دلیل) اس لئے کہ ذکر شہر شرعاً امتداد حکم کی اور اسقاط کی صلاحیت نہیں رکھتا اور طلاق تعلیق کی وجہ سے تاخیر کا احتمال رکھتی ہے لہذا طلاق کو بجائے امتداد و اسقاط کے تاخیر پر محمول کیا جائے گا۔

**تشریح:** مصنف فرماتے ہیں کہ لفظ الی کبھی حکم کو غایت تک مؤخر کر دینے کا فائدہ دیتا ہے جبکہ الی کا دخول زمانہ پر ہو اور تاخیر حکم کا مطلب یہ ہوگا کہ حکم کا وقوع مدخول الی یعنی غایت کے گزرنے کے بعد ہوگا جیسے قائل کا قول أَنْتِ طَالِقٌ إِلَى شَهْرٍ کہ اگر شوہر کی فی الحال طلاق دینے کی نیت نہ ہو تو ہمارے نزدیک وقوع طلاق کا حکم ایک مہینہ تک مؤخر ہوگا یعنی طلاق بعد از یک ماہ واقع ہوگی، فی الحال واقع نہیں ہوگی، اور اگر شوہر کی نیت فی الحال طلاق دینے کی ہو تو فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی اور اس کا قول الی شہر لغو ہوگا اور اس بات کی دلیل کہ الی اپنے حقیقی معنی یعنی امتداد یا اسقاط میں کیوں مستعمل نہیں ہے اور تاخیر حکم کے لئے کیوں ہے؟ یہ ہے کہ اس مثال میں الی نہ امتداد کے لئے ہو سکتا ہے اور نہ ہی اسقاط کے لئے، کیونکہ شوہر نے اپنے قول میں لفظ شہر کا ذکر کیا ہے حالانکہ شہر یعنی مہینہ اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ الی کا ماقبل یعنی طلاق تمتد ہو کر مہینے تک پہنچے بلکہ طلاق دفعۃً اور فوراً واقع ہو جاتی ہے، اس میں کھینچنے اور دراز ہونے کی صلاحیت نہیں ہے اور قول مذکور انت طالق الی شہر میں شہر اس کی بھی صلاحیت نہیں رکھتا کہ الی کو اسقاط کے لئے مان کر وقوع طلاق کی انتہاء ایک مہینہ ہو جائے اور ماورائے مہینہ وقوع طلاق سے ساقط اور خارج رہے بلکہ جب طلاق پڑ جائے گی تو عورت ایک مہینہ تک ہی مطلقہ نہیں رہے گی بلکہ مستقل رہے گی، یعنی ایک مہینہ کے بعد بھی مطلقہ رہے گی، لہذا قول مذکور میں لفظ الی شرعاً نہ تو برائے امتداد ہو سکتا ہے اور نہ برائے اسقاط، البتہ طلاق میں مؤخر ہونے کی صلاحیت ہے مثلاً طلاق کو کسی شرط پر معلق کر دیا جائے تو ایسی صورت میں طلاق تاخیر سے واقع ہوگی، مصنف نے اس مفہوم کو اپنے الفاظ والطلاق یحتمل التأخیر الخ سے بیان کیا ہے، لہذا طلاق کو تاخیر پر ہی محمول کر لیا جائے گا تاکہ عاقل و بالغ کا یہ کلام لغو نہ ہو جائے، جیسے کسی شوہر نے رمضان سے قبل کہا کہ تجھ کو رمضان گزرنے پر طلاق تو طلاق رمضان گزرنے پر ہی واقع ہوگی بنا بریں قول مذکور میں بھی طلاق ایک ماہ گزرنے کے بعد واقع ہوگی البتہ امام زفرؒ کے نزدیک قول مذکور انت طالق الی شہر میں فوراً طلاق واقع ہوگی خواہ فی الحال طلاق کی نیت ہو یا نہ ہو، امام زفرؒ نے

فرمایا ہے کہ الٰہی تاخیر کے لئے آتا ہے اور تاخیر ثبوتِ اصل (فوراً وقوعِ طلاق) سے مانع نہیں، جیسے دین کہ اس کو مؤجل کرنے کے بعد بھی فی الفور مطالبہ کا حق ہے۔

**نوٹ:** مصنفؒ کے قول ولا نیتہ لہ پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ انت طالق الی شہر میں اگر شوہر فی الحال وقوعِ طلاق کی نیت کرے تو فوراً طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ اس نے اپنے کلام کے حقیقی معنی کی نیت کی ہے تو اعتراض یہ ہے کہ نیت کا تعلق مجاز و غیرہ سے ہے نہ کہ حقیقت سے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا قول حقیقتِ قاصرہ کے درجہ میں ہے اور اس میں نیت کا اعتبار ہوتا ہے کما قرأتم من قبل جیسے کسی شخص نے کہا لا یا کمل رأساً (وہ سر نہیں کھائے گا) تو قائل کا یہ قول نیت کا محتاج ہوگا، جبکہ وہ غیر متعارف رأس کو مراد لے۔

**فصل:** کَلِمَةُ عَلَى لِلْإِزَامِ وَأَصْلُهُ لِإِفَادَةِ مَعْنَى التَّفُوقِ وَالتَّعْلَى وَلِهَذَا لَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ يُحْمَلُ عَلَى الدَّيْنِ بِخِلَافِ مَا لَوْ قَالَ عِنْدِي أَوْ مَعِيَ أَوْ قَبْلِي وَعَلَى هَذَا قَالَ فِي السِّيَرِ الْكَبِيرِ إِذَا قَالَ رَأْسُ الْحِصْنِ آمِنُونِي عَلَى عَشْرَةٍ مِنْ أَهْلِ الْحِصْنِ فَفَعَلْنَا فَالْعَشْرَةُ سِرَاهُ وَخِيَارُ التَّعْيِينِ لَهُ وَلَوْ قَالَ آمِنُونِي وَعَشْرَةً أَوْ فَعَشْرَةً أَوْ ثَمَّ عَشْرَةً فَفَعَلْنَا فَكَذَلِكَ وَخِيَارُ التَّعْيِينِ لِلْأَمْنِ.

### ترجمہ

کلمہ علی (علی جارہ) الزام کے لئے ہے اور اس کی اصل تفوق اور تعلی (نویت اور برتری) کے معنی کا فائدہ دینے کے لئے ہے اور اسی وجہ سے (یعنی علی کے تفوق اور الزام کے معنی کا فائدہ دینے کی وجہ سے) اگر کسی شخص نے کہا فلان علی ألف فلاں کے میرے ذمہ ایک ہزار ہیں تو اس کا یہ قول یعنی اقرار الف دین پر محمول کیا جائے گا برخلاف اس کے کہ اگر اس نے یوں کہا فلان عندی الف یا فلان معی الف یا فلان قبلی الف (فلاں کے میرے پاس یا میرے ساتھ یا میری جانب ایک ہزار ہیں، لہذا اس صورت میں ایک ہزار دین کے نہیں مانے جائیں گے بلکہ مانت کے مانے جائیں گے) و علی هذا الخ اور اسی وجہ سے (کہ کلمہ علی تفوق کا فائدہ دیتا ہے) امام محمدؒ نے سیر کبیر میں فرمایا ہے کہ جب قلعہ کے سردار نے کہا آمِنُونِي عَلَى عَشْرَةٍ مِنْ أَهْلِ الْحِصْنِ مجھ کو اہل قلعہ میں سے دس افراد پر امن دیدو، پس ہم نے امن دیدیا تو امن میں دس افراد امن طلب کرنے والے شخص کے علاوہ ہوں گے اور دس افراد کی تعین کا اختیار رائس الحصن یعنی امن طلب کرنے والے سردار کو ہوگا (تاکہ اس کو ان دس افراد پر تعلی اور نویت حاصل ہو) اور اگر اس نے بجائے علی استعمال کرنے کے اس طرح کہا آمِنُونِي وَعَشْرَةً أَوْ فَعَشْرَةً أَوْ ثَمَّ عَشْرَةً یعنی امن دیدو مجھ کو اور دس کو یا مجھ کو پس دس کو یا مجھ کو پھر دس کو پس ہم نے امن دیدیا تو حکم ایسا ہی ہوگا (یعنی اس کے علاوہ دس افراد کو امن مل جائے گا) اور دس افراد کی تعین کا اختیار آمن یعنی امن دینے والے کو ہوگا (نہ کہ امن طلب کرنے والے قلعہ کے سردار کو کیوں کہ اس نے اس جملہ میں علی کا استعمال نہیں کیا جو اس کے لئے خیار تعین کو ثابت کر کے تعلی اور برتری کو ثابت کرتا۔

**تشریح:** اس فصل کے اندر مصنفؒ نے علیؑ کے تین استعمال ذکر فرمائے ہیں اور وہ یہ ہے کہ علیؑ کبھی الزام کے لئے آتا ہے اور کبھی مجازاً ابا کے معنی میں آتا ہے اور کبھی شرط کے معنی میں، اب بالترتیب تینوں استعمالوں کے متعلق وضاحت سماعت فرمائیے۔

كَلِمَةُ عَلِيٍّ الْخ كلمہ علیؑ کبھی کسی چیز کو لازم کرنے کے لئے آتا ہے، جیسے فرمان رسولؐ ہے علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدين اے مسلمانو! تمہارے اوپر میری سنت اور خلفائے راشدین کی سنت کا اتباع لازم ہے، واصلة الخ اور اس کی اصل یعنی علیؑ کے لغوی معنی تفوق اور تعلیٰ یعنی کسی چیز سے اونچا اور بلند ہونے کے ہیں خواہ یہ بلندی حادہ حقیقہ ہو یا معنی مجازاً ہوا اول کی مثال ہے، جیسے زید علی السطح (زید چھت کے اوپر ہے) ثانی کی مثال جیسے فُلَانٌ عَلَيْنَا اَمِيرٌ (فلاں آدمی ہمارے اوپر امیر ہے یعنی ہم اس کے زیر سر پرستی ہیں) ولہذا لو قال الخ کلمہ علیؑ چونکہ الزام اور تفوق کے لئے آتا ہے تو قائل کے قول لِفُلَانٍ عَلَيَّ الْف میں چونکہ علیؑ کا استعمال ہوا ہے تو اقرار کرنے والے پر وہ ایک ہزار دین کے ہوں گے، نہ کہ امانت کے کیونکہ دین ہی میں لزوم اور وجوب ہوتا ہے امانت میں لزوم نہیں ہوتا اور دین میں تفوق اور استعلاء مجازی بھی ہوتا ہے امانت میں تفوق واستعلاء نہیں ہوتا چنانچہ بولتے ہیں رَكْبَةُ دَيْنٍ (اس پر دین سوار ہو گیا) یا جیسے بولتے ہیں کہ فلاں آدمی پر بڑا غم سوار ہے یعنی اس پر دوسروں کا قرض ہے دین اور قرض میں ہی آدمی اپنے آپ کو زیر بار اور ملزوم و گرفتار سمجھتا ہے نہ کہ امانت میں، اور اگر قائل بجائے علیؑ استعمال کرنے کے اس طرح کہے لِفُلَانٍ عِنْدِي الْف یا لِفُلَانٍ مَعِيَ الْف یا لِفُلَانٍ قَبْلِي الْف تو اس شکل میں چونکہ لزوم پر دلالت کرنے والا کوئی کلمہ نہیں ہے اس لئے وہ ایک ہزار دین کے نہ ہوں گے بلکہ امانت کے ہوں گے کیونکہ امانت کے اندر آدمی نے اپنے آپ کو کسی کام میں ملزوم و گرفتار سمجھتا ہے اور نہ ہی صاحب مال کا امین پر کوئی تفوق اور دباؤ ہوتا ہے بلکہ امین کا ہی صاحب مال پر احسان ہے کہ وہ اس کے مال کی حفاظت کر رہا ہے وعلیٰ هذا قال الخ علیؑ چونکہ تفوق اور بلندی کے لئے آتا ہے اس لئے امام محمدؒ نے سیر کبیر میں فرمایا ہے کہ جب حربیوں کے قلعہ کے سردار نے مسلمانوں سے امن طلب کرتے ہوئے کلمہ علیؑ کے استعمال کے ساتھ یہ جملہ بولا اَمْنُونِي عَلَيَّ عَشْرَةَ (مجھ کو قلعہ کے دس آدمیوں پر امن دے دو) اور مسلمانوں نے امن دیدی تو امان سردار کو اور اس کے علاوہ دس افراد کو ملے گی، سردار کے علاوہ دس کو اس لئے امان ملے گی کیونکہ اس نے عَشْرَةَ کا مستقل تلفظ کیا ہے، جس کا مصداق مکمل دس افراد ہیں مگر یہاں تفریع سے یہ بتلانا مقصود نہیں ہے کہ امان کتنے حضرات کو ملے گی بلکہ اصل یہ بتلانا مقصود ہے کہ چونکہ امیر قلعہ نے اپنے جملہ میں علیؑ استعمال کیا ہے جو تفوق اور تعلیٰ پر دلالت کرتا ہے تو قلعہ کے بہت سارے افراد میں سے دس افراد جن کو امان ملی ہے ان کو منتخب اور متعین کرنے کا حق اور اختیار امیر قلعہ کو ہو گا تاکہ امیر کو بوجہ علیؑ استعمال کرنے کے دس افراد پر تعلیٰ اور سر پرستی مل جائے اور اگر امیر قلعہ امار طلب کرتے ہوئے علیؑ کے بجائے اَوَّيَا فاء یا ثَم استعمال کرے اور کہے امنونی وعشرة یا فعشرة یا ثَم عَشْرَةَ امار دے دو مجھ کو اور دس کو یا مجھ کو پس دس کو یا مجھ کو پھر دس کو اور مسلمانوں نے امان دیدی تو اگرچہ اس شکل میں بھی امان امیر قلعہ

کو اور اس کے علاوہ مزید دس افراد کو ملے گی مگر ان دس افراد کو منتخب اور متعین کرنے کا استحقاق اسن دینے والے مسلمان کو ہوگا نہ کہ امیر قلعہ کو کیونکہ امیر قلعہ کے بولے ہوئے جملہ میں ایسا کوئی حرف نہیں ہے جو دس افراد پر امیر قلعہ کے تفوق اور تعلیٰ کو ثابت کرے بلکہ امیر قلعہ نے ان دس افراد کی امان کو اپنی امان پر عطف کیا ہے، بغیر کسی ایسی شرط کے جو اس کے لئے ان دس افراد پر امان کے سلسلہ میں تعلیٰ اور فوقیت کو ثابت کرے جیسا کہ ترکیب نحوی سے ظاہر ہے کہ عشرۃ کا عطف آمنونی کی بیا ضمیر مفعول یہ متصل پر ہے، لہذا امان میں امیر قلعہ اور وہ دس افراد مساوی ہوں گے امیر قلعہ کو اس سلسلہ میں کسی طرح کا کوئی تفوق اور تعلیٰ نہیں ہوگی۔

وَقَدْ يَكُونُ عَلَىٰ بِمَعْنَى الْبَاءِ مَجَازًا حَتَّىٰ لَوْ قَالَ بَعَثْتُ هَذَا عَلَى الْفِ يَكُونُ عَلَىٰ بِمَعْنَى الْبَاءِ لِقِيَامِ دَلَالَةِ الْمُعَاوَضَةِ .

### ترجمہ

اور کبھی علیٰ مجازاً باء کے معنی (الصاق) میں ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر کسی شخص نے کہا بَعَثْتُ هَذَا عَلَى الْفِ میں نے آپ کو یہ سامان ایک ہزار پر فروخت کیا تو علیٰ عقد معاوضہ کی دلالت پائے جانے کی وجہ سے باء کے معنی میں ہوگا۔  
**تشریح:** یہاں سے مصنف کلمۃ علیٰ کا دوسرا استعمال شروع فرما رہے ہیں کہ علیٰ کبھی مجازاً باء کے معنی میں بھی آتا ہے اور اس کی پہچان یہ ہوتی ہے کہ علیٰ کا استعمال اگر ایسے معاملات میں ہو جو عقد معاوضہ کے قبیل سے ہوں جیسے بیع، اجارہ، نکاح وغیرہ تو وہاں علیٰ بمعنی با ہوتا ہے، چنانچہ اگر کسی نے بَعَثْتُ هَذَا عَلَى الْفِ کہا (میں نے تجھ کو یہ سامان ایک ہزار پر یعنی ایک ہزار کے عوض میں بیچا) تو اس مثال میں علیٰ بمعنی باء ہے کیونکہ اس مثال میں بعث قرینہ ہے کہ یہ کلام عقد معاوضہ سے متعلق ہے اور عوض پر ”با“ داخل ہوتا ہے، جیسا کہ عنقریب با کے بیان میں یہ تفصیل آرہی ہے کہ باء کا دخول ثمن اور عوض پر ہوتا ہے تو قائل کے قول بَعَثْتُ هَذَا عَلَى الْفِ میں علیٰ بمعنی با ہے، اور جب علیٰ کو باء کے معنی میں لے لیا اور باء میں چونکہ الصاق و اتصال ہوتا ہے تو مدخول باء یعنی الف، بیع میں ثمن اور ملصق بہ ہوگا اور طرف آخر یعنی ہذا معوض، بیع، اور ملصق ہوگا اور علیٰ کے معنی حقیقی یعنی الزام اور معنی مجازی یعنی الصاق میں مناسبت یہ ہے کہ جس طرح لازم ملزوم کے ساتھ متصل ہوتا ہے اسی طرح ملصق ملصق بہ کے ساتھ متصل ہوتا ہے۔

وَقَدْ يَكُونُ عَلَىٰ بِمَعْنَى الشَّرْطِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَىٰ يَبَايِعُكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكَنَّ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلِهَذَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ إِذَا قَالَتْ لِرَوْحِهَا طَلِّقْنِي ثَلَاثًا عَلَى الْفِ فَطَلَّقَهَا وَاحِدَةً لَا يَجِبُ الْمَالُ لِأَنَّ الْكَلِمَةَ هَهُنَا تُفِيدُ مَعْنَى الشَّرْطِ فَيَكُونُ الثَّلَاثُ شَرْطًا لِلزُّوْمِ الْمَالِ .

### ترجمہ

اور کبھی علیٰ شرط کے معنی میں ہوتا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا یَبَايِعُكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكَنَّ بِاللَّهِ شَيْئًا وہ عورتیں

آپ سے اس شرط پر بیعت کر رہی ہیں کہ وہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں ٹھہرائیں گی۔

اور اسی وجہ سے (یعنی علی کے شرط کے معنی میں ہونے کی وجہ سے) حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا جب عورت نے اپنے شوہر سے کہا طَلَّقْنِي ثَلَاثًا عَلَى الْفِ آپ مجھ کو ایک ہزار کی شرط پر تین طلاقیں دیدو پس شوہر نے ایک طلاق دی تو عورت پر مال واجب نہ ہوگا کیونکہ کلمہ علیٰ یہاں شرط کے معنی کا فائدہ دے رہا ہے پس لزوم مال کے لئے تین طلاق دینا شرط ہوگا (یعنی عورت پر اپنے شوہر کو مال دینا اس وقت لازم ہوگا جب وہ شوہر اس عورت کو تین طلاق دے)

**تشریح:** یہاں سے مصنفؒ نے کلمہ علی کا تیسرا استعمال بیان کیا ہے کہ کلمہ علیٰ کبھی شرط کے لئے بھی آتا ہے اور اس کا پتہ سیاق و سباق سے چل جاتا ہے، اس کی مثال قرآن میں ہے قَالَ اللَّهُ تَعَالَىٰ مَبِيعَتِكَ الْخِ وَهُوَ عَوْرَتِيں آپ سے اس شرط پر بیعت کرتی ہیں کہ وہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں ٹھہرائیں گی ظاہر ہے کہ اس کلام میں نہ تو کسی چیز اپنے اوپر کسی کے حق کا اقرار و الزام ہے لَفْلَانِ عَلٰی الْفِ کی طرح، اور نہ ہی یہ کلام معاوضہ پر دال ہے بلکہ بیعت میر ایک طرح کا وعدہ اور عہد ہوتا ہے، اور وعدہ اور عہد میں شرائط کا ہونا قرین قیاس ہے وَلِهَذَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ الْخِ عَلٰی چونکہ شرط کے معنی پر دلالت کرتا ہے اس لئے امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ جب کوئی عورت اپنے شوہر سے طَلَّقْنِي ثَلَاثًا عَلَى الْفِ کہے، کہ مجھ کو ایک ہزار کی شرط پر تین طلاقیں دیدو اور شوہر نے اس کو صرف ایک طلاق دی تو عورت پر کچھ بھی مال شوہر کو دینا واجب نہ ہوگا، کیونکہ عورت نے شرط یہ لگائی تھی کہ آپ مجھے تین طلاقیں دیدیں تاکہ مجھے آپ سے مکمل چھٹکارا مل جائے تو میں ایک ہزار روپیہ ادا کر دوں گی، مگر چونکہ شوہر نے تین طلاقیں نہیں دیں، بلکہ صرف ایک طلاق دی تو شرط نہیں پائی گئی، اور جب شرط نہیں پائی گئی تو عورت پر ایک ہزار دینا بھی واجب نہ ہوگا جو مشروط تھا اور مشہور قاعدہ ہے اِذَا فَاَتَ الشَّرْطُ فَاتَ الْمَشْرُوطُ اور یہ نہیں کہا جاسکتا کہ جب شوہر نے طلاق ایک دی۔ بجائے تین کے تو عورت بھی ایک ہزار کا تہائی مال ادا کر دے تاکہ برابری ہو جائے کہ جتنی طلاق اتنا ہی مال تو ایسا نہیں ہوگا اور عورت پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا، کیونکہ شرط کے اجزاء جزء کے اجزاء پر محمول نہیں ہوتے برخلاف عوض و معوض۔ کہ عوض کے اجزاء معوض کے اجزاء پر تقسیم ہوتے ہیں لہذا صورت مذکورہ میں عورت پر بلا کسی عوض کے صرف ایک طلا رجعی واقع ہوگی، صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ عورت پر ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی اور عورت کے ذمہ ایک ہزار کا تہائی ادا کر شرط ہوگا، کیونکہ طلاق بالمال عقد معاوضہ ہے اور عوض کے اجزاء معوض کے اجزاء پر تقسیم ہوتے ہیں لہذا امثال مذکور میں مجازاً بآء کے معنی میں ہوگا، امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ طلاق اور مال کے اندر آپس میں مقابلہ اور معاوضہ نہیں ہے بلکہ معاقبہ ہے (یعنی دو چیزوں کا آگے پیچھے ہونا) لہذا پہلے طلاقوں کا تین ہونا شرط ہوگا اور اس کے بعد عورت پر ایک ہزار ادائیگی لازم ہوگی اسی سے طلاق اور مال کے مابین مقابلہ اور معاوضہ کی بھی نفی ہوگئی کیونکہ مقابلہ اور معاوضہ میں آبا دوسرے پر عوض اور معوض کی ادائیگی معابلاً ترتیب ضروری ہوتی ہے نہ کہ آگے پیچھے۔

## اختیاری مطالعہ

**فائدہ:** مصنف نے جب علی کا دوسرا استعمال بیان کیا یعنی علی کا بمعنی باء ہونا تو وہاں لفظ مجازاً بھی ذکر کیا مگر جب علی کا تیسرا استعمال یعنی اس کا شرط کے لئے ہونا بیان کیا تو لفظ مجازاً کا ذکر نہیں کیا اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ علی کا شرط کے لئے ہونا بمنزلہ حقیقت کے ہے کیونکہ علی کے حقیقی معنی الزام کے ہیں اور شرط و جزاء میں بھی لزوم ہوتا ہے۔

**فائدہ:** عوض کے اجزاء معوض کے اجزاء پر تقسیم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً آپ نے ہم سے کہا کہ قواعد الصرف فی عدد کتنے کی ہے ہم نے کہا دس روپیہ کی، آپ نے کہا پانچ عدد دے دیجئے، جس کا عوض پچاس روپیہ ہوا، اتفاق سے چار کتابیں دستیاب ہوئیں جو کہ معوض ہے تو عوض کے اجزاء (یعنی پچاس روپیہ) معوض کے اجزاء (یعنی کتابوں) پر تقسیم ہوں گے اور چار عدد کتابیں چالیس روپیہ کی ہوں گی نہ کہ پچاس کی۔

**فصل:** کَلِمَةٌ فِي الظَّرْفِ وَبِاعْتِبَارِ هَذَا الْأَصْلِ قَالَ أَصْحَابُنَا إِذَا قَالَ غَضِبْتُ ثَوْبًا فِي مَنَدِيلٍ أَوْ تَمْرًا فِي فَوْصَةٍ لَزَمَهُ جَمِيعًا .

## ترجمہ

کلمہ فی ظرف کے لئے ہے اور اسی اصل (اَنْی کون فی للظرفیۃ) کے اعتبار سے ہمارے اصحاب احناف نے فرمایا کہ جب کوئی شخص کہے کہ میں نے رومال میں کپڑا غصب کیا، یا ٹوکری میں کھجوریں غصب کیں تو اس پر دونوں لازم ہوں گی (یعنی کپڑا مع رومال کے اور کھجوریں مع ٹوکری کے)

**تشریح:** اس فصل کے اندر مصنف فی کا معنی اور اس کا استعمال بیان فرمائیں گے پوری فصل کا خلاصہ یہ ہے کہ فی ظرفیت کے لئے آتا ہے اور اس کا استعمال زمان اور مکان اور معنی مصدری کے لئے ہوتا ہے مثالیں بالترتیب آ رہی ہیں، اب عبارت کی تشریح سنئے:

کَلِمَةٌ فِي الظَّرْفِ الخ یعنی فی کا ماقبل مظروف اور فی کا مدخول ظرف بنتا ہے جیسے الماء فی الكوز پانی پیالہ میں ہے، پیالہ ظرف ہے اور پانی مظروف، یا ظرفیت مجازاً ہو جیسے نَظَرْتُ فِي الْكِتَابِ میں نے کتاب میں نظر کی وباعتبار هذا الأصل الخ کلمہ فی چونکہ ظرفیت کے لئے آتا ہے اسی وجہ سے علماء احناف نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے یہ کہا کہ میں نے رومال میں (لپٹے ہوئے) کپڑے کو غصب کیا یا ٹوکری میں (رکھی ہوئیں) کھجوروں کو غصب کیا تو اس طرح سے غاصب کا اپنے کلام میں فی استعمال کرنے کا اثر یہ ہوگا کہ اس کے ذمہ کپڑا مع رومال کے اور کھجوریں مع ٹوکری کے لازم ہوں گی، گویا اس نے یہ کہا ہے غَضِبْتُ مَظْرُوفًا فِي ظَرْفٍ اور یہ جب ہی ہو سکتا ہے جبکہ دونوں چیزیں غصب کی ہوں لہذا غاصب کے ذمہ مذکورہ دونوں صورتوں میں دونوں چیزیں لازم ہوں گی اور مالک کی جانب دونوں چیزوں کا لونا تا ضروری ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جو چیز ظرف بننے کے لائق ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو منقول ہوگی (یعنی ایک جگہ سے دوسری جگہ اس کو منتقل کیا جاسکتا ہے) یا غیر منقول ہوگی، اگر منقول ہے تو ظرف اور



مظروف دونوں لازم ہوتے ہیں اور اگر غیر منقول ہے تو صرف مظروف لازم ہوگا نہ کہ ظرف جیسا کہ کوئی کہے کہ میں نے گھوڑے کو اصطبل میں غصب کیا تو غاصب پر صرف گھوڑا لازم ہوگا نہ کہ اصطبل، اور اگر متکلم نے ایسی چیز کو ظرف بنایا ہو جو ظرف بننے کے لائق نہ ہو مثلاً یہ کہا کہ فلاں کا مجھ پر ایک روپیہ ہے ایک روپیہ میں تو صرف اول لازم ہوگا یعنی صرف ایک روپیہ۔

ثُمَّ هَذِهِ الْكَلِمَةُ تُسْتَعْمَلُ فِي الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ وَالْفِعْلِ أَمَّا إِذَا اسْتُعْمِلَتْ فِي الزَّمَانِ بَلَّغَ النَّاسُ أَنَّ طَالِقَ فِي سِدِّ فَقَالَ أَبُو يُوسُفَ وَمُحَمَّدٌ يَسْتَوِي فِي ذَلِكَ حَذْفُهَا وَإِظْهَارُهَا حَتَّى لَوْ قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ فِي غَدٍ كَانَ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ أَنْتَ طَالِقٌ غَدًا يَقَعُ الطَّلَاقُ كَمَا طَلَعَ الْفَجْرُ فِي الصُّورَتَيْنِ جَمِيعًا وَذَهَبَ أَبُو حَنِيفَةَ إِلَى أَنَّهَا إِذَا حُذِفَتْ يَقَعُ الطَّلَاقُ كَمَا طَلَعَ الْفَجْرُ وَإِذَا أُظْهِرَتْ كَانَ الْمُرَادُ وَقُرْعَ الطَّلَاقِ فِي جُزْءٍ مِنَ الْغَدِ عَلَى سَبِيلِ الْإِبْهَامِ فَلَوْ لَا وُجُودُ النَّيَّةِ يَقَعُ الطَّلَاقُ بِأَوَّلِ الْجُزْءِ لِعَدَمِ الْمَزَاجِ لَهُ وَلَوْ نَوَى آخِرَ النَّهَارِ صَحَّتْ نِيَّتُهُ وَمِثَالُ ذَلِكَ فِي قَوْلِ الرَّجُلِ إِنْ صُمْتُ الشَّهْرَ فَأَنْتَ كَذَّاءٌ فَإِنَّهُ يَقَعُ عَلَى صَوْمِ الشَّهْرِ وَلَوْ قَالَ إِنْ صُمْتُ فِي الشَّهْرِ فَأَنْتَ كَذَّاءٌ يَقَعُ ذَلِكَ عَلَى الْإِمْسَاكِ سَاعَةً فِي الشَّهْرِ .

### ترجمہ

پھر یہ کلمہ (نی) زمان اور مکان اور فعل (معنی مصدری نہ کہ فعل اصطلاحی) تینوں میں استعمال کیا جاتا ہے بہر حال جب وہ (کلمہ نی) زمان میں استعمال کیا جائے اس طور سے کہ کوئی شخص کہے انت طالق فی غد تجھ کو کل کے دن میں طلاق ہے، تو صامین نے فرمایا اس میں (یعنی ظرف زمان میں) حذف فی اور اظہار فی دونوں برابر ہیں حتی کہ اگر کوئی شخص کہے انت طالق فی غد تو اس کا یہ قول بمنزلہ اس کے دوسرے قول انت طالق غدا کے ہوگا (یعنی تجھ کو کل طلاق ہے) اور دونوں صورتوں میں فجر یعنی صبح صادق نمودار ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی، اور حضرت امام ابو حنیفہؒ اس طرف گئے ہیں کہ جب کلمہ نی کو حذف کر دیا جائے تو طلاق صبح صادق نمودار ہوتے ہی واقع ہو جائے گی اور جب کلمہ نی کو لفظوں میں ظاہر کر دیا جائے تو علی سبیل الابہام یعنی لاعلی السعین کل کے کسی جزء میں وقوع طلاق مراد ہوگا پس اگر کسی خاص جز کی نیت نہ پائی جائے تو اول جزء میں طلاق واقع ہو جائے گی اس اول جزء کا کوئی مزاحم نہ ہونے کی وجہ سے، اور اگر وہ شخص دن کے آخر حصہ کی نیت کر لے تو اس کی نیت صحیح معتبر ہوگی، و مثال ذلك الخ اور اس کی مثال (یعنی اظہار فی و حذف فی میں فرق کی مثال) مرد کے قول إِنْ صُمْتُ الشَّهْرَ فَأَنْتَ كَذَّاءٌ (ای طالق) میں ہے۔ اگر تو مہینہ بھر کے روزہ رکھے تو تو ایسی ویسی ہے مثلاً تجھ کو طلاق ہے تو حکم (مثلاً وقوع طلاق کا حکم) مکمل ایک ماہ کے روزے رکھنے پر واقع ہوگا اور اگر کہا إِنْ صُمْتُ فِي الشَّهْرِ فَأَنْتَ كَذَّاءٌ (ای طالق مثلاً) تو حکم مہینہ میں تھوڑی سی دیر (روزہ کی

نیت سے) امساک پر واقع ہوگا (یعنی تھوڑی سی دیر امساک عن الاکل والشرب والجماع پائے جانے پر وقوع طلاق یا عتاق کا حکم واقع ہو جائے گا)۔

**تشریح:** یہاں سے مصنفؒ کلمہ نیت کے بالترتیب زمان اور مکان اور معنی مصدری میں استعمال ہونے کی مثالیں بیان فرما رہے ہیں چنانچہ اولاً زمان کی مثال بیان فرماتے ہیں کہ مثلاً کوئی شخص کہے انت طالق فی غد تجھ کو آئندہ کل میں طلاق تو صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ جب فی زمان کے لئے استعمال ہو تو اس وقت فی کا ذکر کرنا اور حذف کرنا دونوں برابر ہیں حتیٰ کہ شوہر کا قول انت طالق فی غد بمنزلہ اس کے قول انت طالق غدا کے ہوگا اور دونوں صورتوں کا حکم ایک ہوگا کیونکہ دونوں صورتوں میں غد کے ظرف ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے یعنی غد دونوں صورتوں میں ظرف ہی ہے لہذا طلوع فجر ہوتے ہی دونوں صورتوں میں طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر شوہر یہ کہے کہ میں نے آخر دن کی نیت کی تھی تو قضاء اس کا اعتبار نہ ہوگا اس لئے کہ اس نے خلاف ظاہر کی نیت کی ہے کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ غدا سے مراد سارا دن ہو اور جب اس نے بعض یوم کی یعنی دن کے آخری حصہ کی نیت کر لی تو گویا اس نے بعض حصہ کی تخصیص کر دی، البتہ دیانۃ تصدیق کر لی جائے گی کیونکہ کلام میں ایک احتمال یہ بھی ہے اگرچہ خلاف ظاہر ہے صاحبینؒ کے مسلک کے برخلاف حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر شوہر فی کو حذف کر کے مثلاً انت طالق غدا کا تلفظ کرے تو طلوع فجر ہوتے ہی فوراً طلاق واقع ہو جائے گی اور وجہ اس کی یہ ہے کہ غدا مفعول بہ کے مشابہ ہے اور فعل مفعول بہ کے استیعاب کا تقاضا کرتا ہے یعنی پورا مفعول بہ معمول فعل بنتا ہے تو یہاں بھی طلاق استیعاب غدا کا تقاضہ کرے گی اور اسکی شکل یہ ہوگی کہ طلاق اول جزء میں واقع ہوتا کہ طلاق مکمل غدا کا استیعاب کر لے، لہذا اگر شوہر نے دن کے آخری حصہ کی نیت کی تو یہ اس کے حق میں تخفیف ہے بایں طور کہ وہ اس عورت سے دن کے آخری حصہ تک انشاع کرنا چاہتا ہے، لہذا بوجہ تہمت قضاء تصدیق نہیں کی جائے گی البتہ دیانۃ تصدیق کر لی جائے گی کیونکہ اس کے کلام میں ایک احتمال یہ بھی ہے اور اگر کلمہ فی کو ذکر کر کے طلاق دی یعنی انت طالق فی غد کہا تو چونکہ اس شکل میں فی غد نہ تو مفعول بہ کے مشابہ ہے اور نہ ہی کوئی چیز استیعاب کی مقتضی ہے، لہذا طلاق آئندہ کل کے کسی بھی غیر متعین جز میں واقع ہو سکتی ہے، لہذا شوہر کو وقت کی تعیین کا استحقاق ہوگا کہ شوہر جس وقت کی چاہے نیت کر سکتا ہے لہذا اگر اس نے دن کے آخری حصہ کی نیت کر لی تب بھی صحیح ہے کیونکہ اس نے اپنے کلام کے کلمات میں سے ایک کی نیت کی ہے اور اگر شوہر نے کسی بھی وقت کی تعیین نہیں کی تو پھر اول وقت یعنی طلوع فجر ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ اول وقت میں وقوع طلاق سے کوئی چیز مانع اور مزاحم نہیں ہے، ظاہر ہے کہ اول جز کے وقت صرف اول جز ہی موجود ہے، باقی اجزاء وقت معدوم ہیں اس لئے اول جز کا کوئی مزاحم نہیں ہے۔

اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ اگر کسی نے کہا اِنْ صُمِّتِ الشَّهْرُ فَانْتِ كَذَا اُمِّي طالق تو اس شکل میں مکمل ماہ کے روزے رکھنے پر وقوع طلاق کا حکم نافذ ہوگا کیونکہ الشہر مفعول بہ کے مشابہ ہے اور فعل اس کے استیعاب کا مقتضی ہے،

اس کے برخلاف اگر وہ اِنْ صَمِتَ فی الشہر کہے تو چونکہ اس شکل میں کوئی چیز مقتضی استیعاب نہیں ہے، لہذا مہینہ کے کسی بھی جز میں اگر روزہ کی نیت سے تھوڑی دیر بھی اساک یعنی کھانے، پینے اور جماع سے رکنا پایا گیا تو عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی (یعنی روزہ شروع ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی)

### اختیاری مطالعہ

فائدہ: سبحن الذی اسرئ بعبدہ لیلاً الخ لیلاً پر ”نی“ داخل نہیں تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ساری رات چلے ہوں۔ (۱) اخبار و احادیث سے لیل کی تخصیص معلوم ہوئی کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم رات کے بعض حصہ میں چلے ہیں اگرچہ حذف فی کا تقاضہ یہی تھا کہ ساری رات چلے ہوں۔

وَأَمَّا فِي الْمَكَانِ فَمِثْلُ قَوْلِهِ أَنْتَ طَالِقٌ فِي الدَّارِ أَوْ فِي مَكَّةَ يَكُونُ ذَلِكَ طَلَاً عَلَى الْإِطْلَاقِ فِي جَمِيعِ الْأَمَاكِنِ وَبِاعْتِبَارِ مَعْنَى الظَّرْفِيَّةِ قُلْنَا إِذَا حَلَفَ عَلَى فِعْلٍ وَأَصَافَهُ إِلَى زَمَانٍ أَوْ مَكَانٍ فَإِنْ كَانَ الْفِعْلُ مِمَّا يَتِمُّ بِالْفَاعِلِ يَشْتَرُطُ كَوْنُ الْفَاعِلِ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ أَوْ الْمَكَانِ فَإِنْ كَانَ الْفِعْلُ يَتَعَدَّى إِلَى مَحَلٍّ يَشْتَرُطُ كَوْنُ الْمَحَلِّ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ أَوْ الْمَكَانِ لِأَنَّ الْفِعْلَ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بِأَثَرِهِ وَأَثَرُهُ فِي الْمَحَلِّ قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ الْكَبِيرِ إِذَا قَالَ إِنْ شَتَمْتُكَ فِي الْمَسْجِدِ فَكَذَا فَشَتَمَهُ وَهُوَ فِي الْمَسْجِدِ وَالْمَشْتَرُومُ خَارِجَ الْمَسْجِدِ يَحْنُثُ وَلَوْ كَانَ الشَّاتِمُ خَارِجَ الْمَسْجِدِ وَالْمَشْتَرُومُ فِي الْمَسْجِدِ لَا يَحْنُثُ وَلَوْ قَالَ إِنْ ضَرَبْتُكَ أَوْ شَجَجْتُكَ فِي الْمَسْجِدِ فَكَذَا، يَشْتَرُطُ كَوْنُ الْمَضْرُوبِ وَالْمَشْجُوجِ فِي الْمَسْجِدِ وَلَا يَشْتَرُطُ كَوْنُ الضَّارِبِ وَالشَّاحِ فِيهِ. وَلَوْ قَالَ إِنْ قَتَلْتُكَ فِي يَوْمِ الْخَمِيسِ فَكَذَا، فَجَرَحَهُ قَبْلَ يَوْمِ الْخَمِيسِ وَمَاتَ يَوْمَ الْخَمِيسِ يَحْنُثُ وَلَوْ جَرَحَهُ يَوْمَ الْخَمِيسِ وَمَاتَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ لَا يَحْنُثُ.

### ترجمہ

اور بہر حال (نی کا استعمال) مکان میں تو جیسے قائل کا قول انت طالق فی الدار یا انت طالق فی مکہ (تجھ کو طلاق ہے گھر میں یا یوں کہا کہ تجھ کو طلاق ہے مکہ میں) تو یہ (یعنی طلاق کہ جس کی دار یا مکہ کی طرف نسبت کی ہے) مطلقاً یعنی تمام جگہوں میں طلاق ہوگی، اور کلمہ فی میں معنی ظرفیت کے اعتبار سے ہم نے کہا کہ جب کوئی آدمی کسی فعل (کسی کام کے کرنے) پر قسم کھائے اور اس کام کو زمان یا مکان کی طرف منسوب کرے تو اگر وہ فعل ان چیزوں میں سے ہے جو فاعل سے پورا ہو جاتا ہے (اور مفعول بہ کی فاعل کے سامنے حاضر ہونے کی ضرورت نہیں ہوتی) تو اس زمان یا مکان میں فاعل کا موجود اور حاضر ہونا شرط ہوگا، اور اگر فعل کسی محل یعنی مفعول کی طرف متعدی ہوتا ہے تو اس زمان یا مکان میں محل یعنی مفعول کا ہونا شرط ہوگا، اس لئے کہ فعل اپنے اثر کے ساتھ پایا جاتا ہے اور اس کا اثر محل یعنی مفعول میں ہوتا ہے، امام محمد نے جامع کبیر میں فرمایا کہ جب کوئی شخص کسی کو کہے کہ اگر میں تجھ کو مسجد میں گالی دوں تو ایسا ہے (مثلاً میرا

غلام آزاد ہے) پس اس گالی دینے والے نے اس کو گالی دی، در انحالیکہ وہ (شاتم) مسجد میں ہے اور مشوم یعنی جس کو گالی دی گئی مسجد سے باہر ہے تو حالف متکلم حاث ہو جائے گا اور اگر شاتم مسجد سے باہر ہو اور مشوم مسجد میں ہو تو وہ حاث نہ ہوگا ولو قال الخ اور اگر یہ کہا کہ اگر میں تجھ کو مسجد میں ماروں یا تیرا سر مسجد میں زخمی کروں تو ایسا ہے (مثلاً میرا غلام آزاد ہے) تو (اس صورت میں) مضروب اور مشوج (جس کو زخم لگا ہو) کا مسجد میں ہونا شرط ہوگا اور ضارب اور شاج (زخمی کرنے والا) کا مسجد میں ہونا شرط نہ ہوگا اور اگر کہا کہ اگر میں تجھ کو جمعرات میں قتل کروں تو ایسا ہے (مثلاً میرا غلام آزاد ہے) پس اس شخص نے اس کو جمعرات سے قبل زخمی کر دیا اور وہ زخمی، جمعرات میں مر گیا تو متکلم حاث ہوگا اور اگر اس کو جمعرات میں زخمی کیا اور وہ زخمی جمعہ کے دن مر گیا تو متکلم حاث نہ ہوگا (یعنی اس کا غلام آزاد نہ ہوگا)

**تشریح:** یہاں سے مصنف کلمہ ”فی“ کا دوسرا استعمال بتلا رہے ہیں کہ فی زمان کی طرح مکان میں بھی استعمال ہوتا ہے مثلاً شوہر کہے أنت طالق فی الدار (تجھ کو گھر میں طلاق) یا أنت طالق فی مکة (تجھ کو مکہ میں طلاق) تو دونوں صورتوں میں طلاق فوراً واقع ہو جائے گی خواہ عورت کہیں بھی ہو گھر میں ہو یا بیرون گھر، مکہ میں ہو یا خارج مکہ، کیونکہ گھریا مکہ طلاق کے لئے ظرف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ طلاق ایسی عجیب چیز ہے کہ اس کو گھریا مکہ یا کسی مخصوص جگہ سے کوئی خصوصیت اور لگاؤ نہیں ہے بلکہ جب بھی اور جہاں بھی واقع کر دی جائے تو یہ علی الاطلاق تمام جگہوں میں واقع ہو جاتی ہے، لہذا صورت مذکورہ میں عورت خواہ کہیں بھی ہو فوراً طلاق واقع ہو جائیگی۔

**فائدہ:** ماقبل میں ایک مثال گذری ہے أنت طالق فی غید وہاں آپ نے فرمایا تھا کہ طلاق کل کے آنے پر معلق ہو جائے گی تو اعتراض یہ ہے کہ أنت طالق فی الدار کے اندر طلاق کیوں معلق نہیں ہوئی؟

**جواب:** أنت طالق فی غید میں بوقت تکلم زمانہ معدوم ہے اس لئے طلاق معلق ہو گئی تھی برخلاف أنت طالق فی الدار یا فی مکة کے کہ بوقت تکلم دار اور مکہ موجود ہیں معدوم نہیں ہیں، اس لئے فوراً طلاق واقع ہو جائے گی و باعتبار معنی الظرفیۃ الخ۔ یہاں سے مصنف ایک عجیب ضابطہ کی طرف رہنمائی فرما رہے ہیں جس کو سمجھنے کے لئے کچھ نہ کچھ توجہ درکار ہے اور وہ ضابطہ یہ ہے کہ علماء احناف فرماتے ہیں کہ جب کسی شخص نے کسی فعل پر قسم کھائی مثلاً کسی کو گالی دینے کی قسم کھائی یا زخمی کرنے یا قتل کرنے کی قسم کھائی اور گالی، قتل وغیرہ کو زمان یا مکان کی طرف منسوب کیا مثلاً یہ کہا کہ اگر میں تجھ کو مسجد میں گالی دوں یا تجھ کو جمعرات کے دن قتل کروں تو میرا غلام آزاد ہے تو اب دیکھنا یہ ہے کہ حالف نے جس فعل کا حلف کیا ہے مثلاً گالی دینے یا قتل کرنے کا حلف کیا ہے تو وہ فعل یعنی وہ کام لازم ہے یا متعدی اور لازم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس فعل کے تحقق ہونے کے لئے مفعول بہ کا سامنے موجود ہونا ضروری نہ ہو، یعنی فاعل کے فعل کا ظاہری اثر مفعول بہ تک نہ پہنچتا ہو جیسے گالی دینا فعل لازم ہے اگر چہ گالی کے لئے بھی مفعول بہ کا ہونا ضروری ہے کہ اگر مفعول بہ نہ ہو تو پھر گالی کس کو دے گا مگر یہاں لازم اور متعدی سے مراد علم نحو کا لازم اور متعدی نہیں ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ گالی ایسا فعل ہے کہ اگر مفعول بہ سامنے موجود بھی نہ ہو تب بھی گالی کا تحقق ہو جائے گا کیونکہ گالی میں آدمی کو کوئی ظاہری اثر نہیں

پہنچتا جس طرح ضرب میں پہنچتا ہے اور متعدی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس فعل کے متحقق ہونے کے لئے مفعول بہ کا سامنے موجود ہونا ضروری ہو یعنی فاعل کے فعل کا ظاہری اثر مفعول بہ تک پہنچتا ہو جیسے ضرب اور قتل وغیرہ میں، تو اب حکم یہ ہے کہ اگر وہ فعل (کام) جس پر حلف کیا ہے فعل لازم ہے تو اس زمان یا مکان میں کہ جس کی طرف فعل کی نسبت کی ہے فاعل کا موجود ہونا ضروری ہے اور اگر وہ فعل (کام) فعل متعدی ہے تو اب محل کا یعنی مفعول بہ کا اس زمان یا مکان میں موجود ہونا ضروری ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ حالف نے اپنے فعل ضرب یا قتل کو زمان یا مکان کی طرف منسوب کیا ہے اور اس کے فعل کا نام ضرب یا قتل اس اثر سے بنے گا جو مفعول بہ میں ظاہر ہوگا لہذا مفعول بہ کا اس زمان یا مکان میں موجود ہونا ضروری ہے چنانچہ اگر اینٹ یا تچی وغیرہ مارنے سے کسی کو تکلیف پہنچے تو اس کو ضرب یعنی چوٹ کہا جائے گا اور اگر اینٹ یا دیگر کسی چیز کے مارنے سے زخم پیدا ہو جائے تو اس کو گھاؤ یعنی جرح کہیں گے اور اگر اینٹ وغیرہ لگنے سے دم ہی نکل جائے تو اس کو قتل کہیں گے، اسی مفہوم کو مصنفؒ نے لَاءُ الْفِعْلِ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بِأَثَرِهِ وَآثَرُهُ فِي الْمَحَلِّ سے بیان کیا ہے اور محل کے معنی مفعول بہ کے ہیں کیونکہ مفعول بہ ہی فاعل کے فعل کے اثر کا محل ہے قال محمد الخ اب بالترتیب مثالیں سماعت فرمائیے اگر کسی شخص نے کہا إِنْ شَتَمْتُكَ فِي الْمَسْجِدِ فَعَبْدِي حُرٌّ اگر میں تجھ کو مسجد میں گالی دوں تو میرا غلام آزاد، پس اگر گالی مسجد میں بیٹھ کر دی اور جس کو گالی دی ہے وہ مسجد سے باہر ہے تو حادث ہو جائے گا یعنی غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ گالی دینا فعل لازم ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب حالف فعل لازم پر قسم کھائے اور اس کو کسی زمان یا مکان کی طرف منسوب کرے تو حادث ہونے کے لئے فاعل کا اس زمان یا مکان میں موجود ہونا ضروری ہے نہ کہ مفعول بہ کا لہذا جب شرط پائی گئی تو جزاء یعنی غلام کا آزاد ہونا بھی پایا جائے گا اور اگر شاتم یعنی گالی دینے والا مسجد سے باہر ہو اور جس کو گالی دی ہے وہ مسجد کے اندر ہو تو حادث نہ ہوگا کیونکہ شرط تھا شاتم کا مسجد میں ہونا اور وہ پایا نہیں گیا لہذا جزاء یعنی غلام کا آزاد ہونا بھی نہیں پایا جائے گا۔

ولو قال الخ اور اگر حالف نے یہ کہا إِنْ ضَرَبْتُكَ فِي الْمَسْجِدِ فَأَنْتَ حُرٌّ یا إِنْ شَجَجْتُكَ فِي الْمَسْجِدِ فَعَبْدِي حُرٌّ یعنی اگر میں تجھ کو مسجد میں ماروں یا تجھ کو مسجد میں زخمی کروں تو میرا غلام آزاد ہے لہذا اس صورت میں حادث ہونے کیلئے مفعول بہ کا مسجد میں ہونا ضروری ہوگا کیونکہ ضرب اور جرح دونوں فعل متعدی ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ جب حالف فعل متعدی پر حلف کرے اور اس کی نسبت کسی زمان یا مکان کی طرف کرے تو اس زمان یا مکان میں مفعول بہ کا ہونا شرط ہوتا ہے نہ کہ فاعل کا ہونا، لہذا اگر مفعول بہ یعنی مضروب و مشجوج مسجد میں ہوں اور ضارب اور شاج (یعنی زخمی کرنے والا) خارج مسجد ہوں تو چونکہ شرط پائی گئی یعنی مضروب و مشجوج مسجد کے اندر ہیں اسلئے حالف حادث ہو جائے گا اور اگر مضروب اور مشجوج خارج مسجد ہوں اور ضارب اور شاج مسجد میں ہوں یا خارج مسجد ہی سہی حالف حادث نہ ہوگا کیونکہ شرط نہیں پائی گئی یعنی شرط تھا اس زمان یا مکان میں مضروب اور مشجوج کا ہونا اور وہ نہیں پایا گیا اس لئے حالف حادث نہ ہوگا کیونکہ قاعدہ ہے إِذَا فَاتَ الشَّرْطُ فَاتَ الْمَشْرُوطُ وَلَوْ قَالَ إِنْ قَتَلْتُكَ الْخ اور اگر حالف نے کسی

فعل پر قسم کھائی اور اس کی نسبت زمان کی طرف کی مثلاً یہ کہا اِنْ قَتَلْتُكَ فِی یَوْمِ الْخَمِیسِ فَعَبْدِی حُرٌّ اِگر میں تجھ کو جمعرات کے دن قتل کروں تو میرا غلام آزاد ہو چونکہ حالف نے فعل متعدی یعنی قتل پر قسم کھائی ہے اور ضابطہ یہ تھا جب حالف فعل متعدی پر قسم کھائے اور اس کی نسبت زمان یا مکان کی طرف کرے تو اس زمان یا مکان میں مفعول بہ کا پایا جانا ضروری ہے، لہذا یہاں قتل مفعول بہ جمعرات کے دن ہونا چاہیے تاکہ مفعول بہ کا وجود یعنی مقتول ہونا زمانہ جمعرات میں متحقق ہو چنانچہ حالف نے اگر مفعول بہ کو جمعرات سے پہلے زخمی کر دیا اور پھر وہ زخمی آدمی جمعرات کے دن مر گیا تو چونکہ شرط یعنی قتل کا تحقق جمعرات میں ہو گیا کیونکہ حالف کا فعل قتل روح کے نکلنے سے بنے گا اور روح جمعرات میں نکلی ہے، لہذا جب حادث ہونے کی شرط پائی گئی یعنی قتل فی یوم الخمیس تو جزاء یعنی غلام کا آزاد ہونا بھی متحقق ہو جائے گا اور اگر حالف نے اس مفعول بہ کو جمعرات کے دن زخمی کر دیا اور پھر وہ جمعہ کے دن مر گیا تو حالف حادث نہ ہوگا کیونکہ شرط یعنی قتل فی یوم الخمیس نہیں پایا گیا بلکہ قتل فی یوم الجمعہ پایا گیا۔

وَلَوْ دَخَلْتَ الْكَلِمَةَ فِي الْفِعْلِ تُفِيدُ مَعْنَى الشَّرْطِ قَالَ مُحَمَّدٌ إِذَا قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ فِي دُخُولِكَ الدَّارِ فَهُوَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ فَلَا يَقَعُ الطَّلَاقُ قَبْلَ دُخُولِ الدَّارِ وَلَوْ قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ فِي حَيْضَتِكَ إِنْ كَانَتْ فِي الْحَيْضِ وَقَعَ الطَّلَاقُ فِي الْحَالِ وَالْأَيُّ يَتَعَلَّقُ الطَّلَاقُ بِالْحَيْضِ وَفِي الْجَمَاعِ لَوْ قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ فِي مَجْبَى يَوْمٍ لَمْ تَطْلُقْ حَتَّى يَطْلُعَ الْفَجْرُ وَلَوْ قَالَ فِي مُجْبَى يَوْمٍ إِنْ كَانَ ذَلِكَ فِي اللَّيْلِ وَقَعَ الطَّلَاقُ عِنْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ مِنَ الْعِدِّ لَوْجُودِ الشَّرْطِ وَإِنْ كَانَ فِي الْيَوْمِ تَطْلُقُ حِينَ تَجِبُ مِنَ الْعِدِّ تِلْكَ السَّاعَةَ وَفِي الزِّيَادَاتِ لَوْ قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ فِي مَشْيَةِ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ فِي إِرَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى كَانَ ذَلِكَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ حَتَّى لَا تَطْلُقَ .

### ترجمہ

اور اگر کلمہ فی فعل پر یعنی مصدر پر داخل ہو تو وہ شرط کے معنی کا فائدہ دے گا (یعنی حکم اس فعل پر معلق ہوگا) امام محمدؒ نے فرمایا جب کوئی شخص کہے اَنْتَ طَالِقٌ فِی دُخُولِ الدَّارِ (تجھ کو تیرے گھر کے اندر داخل ہونے میں طلاق) تو وہ (لفظ فی مثال مذکور میں) شرط کے معنی میں ہوگا پس (عورت پر اس کے) دخول دار سے قبل طلاق واقع نہ ہوگی اور اگر شوہر نے کہا اَنْتَ طَالِقٌ فِی حَيْضَتِكَ (تجھ کو تیرے حیض میں طلاق) تو اگر وہ عورت حیض میں ہے تو طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی (کیونکہ شرط پائی گئی) ورنہ طلاق حیض (کے آنے) پر معلق ہو جائے گی اور جامع کبیر میں ہے کہ اگر شوہر نے کہا کہ تجھ کو دن کے آنے پر طلاق، تو طلاق واقع نہ ہوگی یہاں تک کہ صبح صادق ہو جائے اور اگر یوں کہا کہ تجھ کو دن کے گزرنے پر طلاق، تو اگر یہ گفتگورات میں ہو تو طلاق اگلے دن غروب شمس کے وقت واقع ہوگی شرط کے پائے جانے کی وجہ سے (وہو مضی الیوم) اور اگر یہ گفتگو دن میں ہو تو طلاق اس وقت پڑے گی جب دوسرے دن کی وہی

سماعت آجائے اور زیادات میں ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے انت طالق فی مشیۃ اللہ یا انت طالق فی ارادۃ اللہ تعالیٰ (تجھ کو طلاق اللہ کی مشیت میں یا اللہ کے ارادہ میں) تو یہ کلام شرط کے معنی میں ہوگا حتیٰ کہ طلاق واقع نہ ہوگی۔ (کیونکہ طلاق کے سلسلہ میں اللہ کی مشیت اور اس کے ارادہ کی کسی کو خبر نہیں ہو سکتی)

**تشریح:** یہاں سے مصنف "کلمہ فی" کا تیسرا استعمال بتلا رہے ہیں، کہ کلمہ "فی" اگر فعل پر داخل ہو یعنی فعل لغوی پر جس سے مراد مصدر ہے کیونکہ فعل اصطلاحی پر دخول حرف جر متنع ہے لہذا جب فی مصدر پر داخل ہو تو فی شرط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے یعنی مدخول فی (مصدر) بمنزلہ شرط ہوگا اور فی کا برائے شرط ہونا یہ اس کے معنی مجازی ہیں اور معنی مجازی مراد لینے کی نوبت اس لئے آئی کہ یہاں فی کے معنی حقیقی یعنی فی کا برائے ظرف ہونا معذر ہے بایں وجہ کہ فی کا مدخول ظرف بنتا ہے اور فی کا ماقبل مظروف جیسے الماء فی الکوز چنانچہ شوہر کے قول انت طالق فی دخولک الدار میں مدخول فی مصدر ہے یعنی دخول اور مصدر فی کے ماقبل یعنی طلاق کا ظرف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ مصدر کو بوجہ عرض اور قائم بالغیر ہونے کے بقاء اور استقرار نہیں ہے اور جس کو خود ہی بقاء اور ٹھہراؤ نہ ہو تو وہ کسی دوسرے کے لئے ظرف اور محل کیسے بن سکتا ہے، ظاہر ہے کہ نہیں بن سکتا، لہذا مدخول فی یعنی مصدر ظرف نہیں بن سکے گا تو جب معنی حقیقی معذر ہو گئے تو اب مدخول فی بمنزلہ شرط کے ہوگا کیونکہ ظرف اور شرط میں مناسبت ہے اور وہ یہ ہے کہ جس طرح ظرف اور مظروف میں مقارنت ہوتی ہے اسی طرح شرط اور مشروط میں بھی مقارنت ہوتی ہے، لہذا اگر شوہر یہ کہے انت طالق فی دخولک الدار تو اس کا یہ قول بمنزلہ انت طالق ان دخلت الدار کے ہے، لہذا جب شرط پائی جائے گی یعنی دخول دار، تو جزا یعنی وقوع طلاق بھی متحقق ہوگا ورنہ نہیں، اور اگر شوہر یہ کہے انت طالق فی حیضتک تو چونکہ حیض طلاق کے لئے ظرف نہیں بن سکتا کیونکہ طلاق کوئی ایسی چیز نہیں ہے جس کا محل اور ظرف حیض ہو لہذا شوہر کا یہ قول بمنزلہ انت طالق اذا حیضت کے ہوگا لہذا عورت کو اگر فی الحال حیض چل رہا ہے تو فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی (کیونکہ شرط پائی گئی) اور اگر فی الحال حیض نہ آ رہا ہو تو یہ طلاق حیض کے آنے تک معلق رہے گی، لہذا جب حیض آئے گا تو طلاق واقع ہو جائے گی مگر چونکہ حیض کا یہ کم از کم تین دن خون آنے سے ہی چل سکے گا کیونکہ تین دن مکمل ہونے سے پہلے یہ بھی احتمال ہے کہ یہ خون حیض کا نہ ہو بلکہ استحاضہ کا ہو، لہذا وقوع طلاق کا حکم تین دن کے بعد لگایا جائے گا، اگرچہ وقوع طلاق کا نفاذ حیض کے اول دن سے ہوگا۔

وفی الجامع لو قال الخ اگر شوہر نے یہ کہا انت طالق فی مجبئی یوم تجھ کو دن کے آنے میں طلاق ہے، یہاں مدخول فی یعنی مجبئی مصدر ہے اور مصدر ظرف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا جیسا کہ ابھی ماقبل میں اس کی دلیل بیان کی جا چکی ہے لہذا یہ قول بمنزلہ انت طالق ان جاء الیوم کے ہوگا اور دن کا آنا چونکہ اس کے اول جزء کے آنے سے ہی متحقق ہو جاتا ہے لہذا طلوع فجر ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر بجائے فی مجبئی یوم کے فی مضی یوم کہے اور اس نے یہ کلام رات میں کہا کہ تجھ کو طلاق دن کے گزرنے میں، تو شوہر کا یہ قول بمنزلہ انت طالق ان مضی

اليوم کے ہوگا اور دن کا گذرنا اس وقت متحقق ہوگا جبکہ دن کی تمام ساعات گذر جائیں اور یہ جب ہوگا جب کہ آئندہ کل غروب شمس ہو جائے، لہذا آئندہ کل غروب شمس ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر یہ کلام دن میں بولا گیا ہو تو مکمل ایک یوم کا گذرنا اس وقت متحقق ہوگا جب کہ آئندہ کل وہی وقت آجائے جس وقت شوہر نے پہلے دن یہ طلاق معلق کی ہے، مثلاً فرض کرو آج دن کے دس بجے شوہر نے کہا انت طالق فی مضي یوم تو ایک یوم مکمل آئندہ کل کے دس بجے ہی متحقق ہوگا لہذا آئندہ کل دس بجے طلاق واقع ہو جائے گی۔

وفی الزیادات الخ اگر شوہر انت طالق فی مشیة اللہ کہے تو چونکہ مشیة مصدر ہے جو طلاق کے لئے ظرف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو اس کا یہ قول بمنزلہ انت طالق إن شاء اللہ کے ہوگا اور چونکہ اللہ کی مشیت اور اس کے ارادے سے یقینی اور حتمی طور سے مطلع ہونا مشکل ہے تو اس لئے طلاق واقع ہوگی ہی نہیں۔

فصل: حَرْفُ الْبَاءِ لِلْإِلْصَاقِ فِي وَضْعِ اللَّغَةِ وَلِهَذَا تَصَحَّبُ الْأَثْمَانُ وَتَحْقِيقُ هَذَا أَنَّ الْمَبِيعَ أَصْلٌ فِي الْبَيْعِ وَالْثَمَنُ شَرْطٌ فِيهِ وَلِهَذَا الْمَعْنَى هَلَاكُ الْمَبِيعِ يُوجِبُ ارْتِفَاعَ الْبَيْعِ دُونَ هَلَاكِ الثَّمَنِ إِذَا ثَبَتَ هَذَا فَتَقُولُ أَنْ يَكُونَ التَّبَعُ مُلْصَقًا بِالْأَصْلِ لَا أَنْ يَكُونَ الْأَصْلُ مُلْصَقًا بِالتَّبَعِ فَإِذَا دَخَلَ حَرْفُ الْبَاءِ فِي الْبَدَلِ فِي بَابِ الْبَيْعِ دَلَّ ذَلِكَ عَلَى أَنَّهُ تَبَعٌ مُلْصَقٌ بِالْأَصْلِ فَلَا يَكُونُ مَبِيعًا فَيَكُونُ ثَمَنًا.

### ترجمہ

حرف بآء لغت کی وضع میں الصاق کے لئے ہے اسی وجہ سے (یعنی بآء کے الصاق کے لئے ہونے کی وجہ سے) وہ (باء) ثمنوں کا مصاحب ہوتا ہے یعنی ثمنوں پر داخل ہوتا ہے، اور اس کی یعنی بآء کے الصاق کے لئے ہونے کی تحقیق یہ ہے کہ بیع میں بیع اصل ہے اور ثمن بیع میں شرط ہے اسی معنی کی وجہ سے بیع کا ہلاک ہونا بیع کے ارتقاع یعنی بیع کے ختم ہونے کو ثابت کرتا ہے نہ کہ ثمن کا ہلاک ہونا، جب یہ ثابت ہو گیا (کہ بیع اصل اور ثمن شرط ہے) تو (اب) ہم کہیں گے کہ اصل یہ ہے کہ تابع یعنی ثمن، اصل یعنی بیع کے ساتھ ملصق ہونے کی وجہ سے اصل تابع کے ساتھ ملصق ہو پس جب باب بیع میں حرف بآء بدل پر داخل ہو تو یہ (دخول بآء) اس بات پر دلالت کرے گا کہ وہ (بدل) تابع ہے جو اصل کے ساتھ ملصق ہے پس وہ بیع نہ ہوگا لہذا ثمن ہوگا۔

تشریح: لغت میں بآء کے معنی الصاق کے آتے ہیں اور الصاق کا مطلب یہ ہے کہ ایک شئی کا دوسری شئی کے ساتھ تعلق اور اتصال ہو یعنی ملنا ملانا، خواہ ملنا حقیقہ ہو جیسے بہ ذاء (اس کے ساتھ بیماری لگی ہے) یا مجازاً جیسے مَرَدْتُ بَزَيْدٍ (میں زید کے پاس سے گذرا) یعنی میرا گذرنا زید سے مل گیا، الصاق کے علاوہ بآء کے جتنے بھی معانی ہیں مثلاً استعانت کے لئے ہونا قسم کے لئے ہونا، تعلیل، تعدیہ، مقارنت وغیرہ کے لئے ہونا سب مجازی ہیں، جن کی مکمل



تشریح آپ حضرات نے شرح مائتہ عامل میں پڑھ لی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ باء کے اصل معنی الصاق و اتصال کے ہیں اور باقی معانی مجازی ہیں اور الصاق کیلئے دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے ایک مُلصَق یعنی جس کو ملا یا گیا ہو اور دوسرے مُلصَق بہ یعنی جسکے ساتھ ملا یا گیا ہو، یاد رہے کہ حرف باء کا دخول مُلصَق بہ پر ہوتا ہے، لہذا طرف آخر مُلصَق ہوگی جیسے مررت بزید میں باء کا دخول یعنی زید ملصق بہ ہے اور طرف آخر یعنی مرزور بمعنی گذرنا جو مرزٹ فعل سے مفہوم ہوا ہے ملصق ہے۔

ولہذا الخ اور اسی وجہ سے (کہ باء الصاق کے لئے آتا ہے) حرف باء باب بیع میں ثمن پر داخل ہوتا ہے کیونکہ بیع اور ثمن کے اندر بھی ایک تعلق اور اتصال ہے گو ثمن کی حیثیت بیع کی حیثیت کے برابر نہ سہی، اور اس باب میں تحقیق یہ ہے کہ بیع کے اندر بیع اصل ہے اور ثمن شرط اور تابع ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اصل قابل انتفاع شیء بیع ہی ہے نہ کہ روپیہ، پیسے، کیونکہ بیع سے مقصود حاصل ہو جاتا ہے یعنی بیع اگر کھانے پینے کے قبیل کی کوئی چیز ہو تو اس سے پیٹ بھر جاتا ہے اور اگر لباس وغیرہ کے قبیل سے ہو تو اس سے سردی گرمی سے حفاظت اور ستر عورت جیسا مقصود حاصل ہو جاتا ہے وغیرہ وغیرہ برخلاف ثمن یعنی سونا چاندی اور روپیہ و پیسے کے کہ یہ چیزیں براہ راست قابل انتفاع نہیں ہیں کیونکہ ان سے نہ پیٹ بھر سکتا ہے اور نہ ہی لباس اور سواری کا مقصود حاصل ہو سکتا ہے، معلوم ہوا کہ بیع کے اندر بیع اصل ہے اور ثمن شرط اور تابع ہے اسی وجہ سے اگر بائع و مشتری کے ایجاب و قبول کرنے کے بعد بیع قبل القبض ہلاک ہو جائے تو بیع ہی معدوم اور مرفع سمجھی جائے گی برخلاف ثمن کے ہلاک ہونے کے کہ اگر مشتری نے جن روپیوں کے بدلے میں بیع خریدی تھی اگر وہ روپیہ بائع کی جانب سپرد کرنے سے پہلے ہی مشتری کے پاس ہلاک ہو گئے ہوں تو بیع میں کوئی خرابی نہیں آئے گی بلکہ بیع بدستور باقی رہے گی اور مشتری کو حکم دیا جائے گا کہ ہلاک شدہ رقم کے بقدر دوسری رقم آپ کے ذمہ دین ہوگی لہذا مشتری کو چاہیے کہ ہلاک شدہ رقم کے بقدر دوسرے روپیہ بائع کو ادا کر دے

اذا ثبت هذا فنقول الأصل أن يكون الخ جب یہ ثابت ہو گیا کہ بیع اصل اور ثمن تابع ہے تو اب ایک قاعدہ سنئے اور وہ یہ ہے کہ تابع یعنی ثمن ملصق ہو اصل یعنی بیع کے ساتھ نہ کہ اصل یعنی بیع ملصق ہو تابع یعنی ثمن کے ساتھ بلکہ اصل یعنی بیع ملصق بہ ہوگی لہذا جب بآبدل اور عوض پر داخل ہو، تو چونکہ عوض ثمن ہوتا ہے تو یہ باء کا داخل ہونا اس بات پر دلالت کرے گا کہ مدخول باء یعنی وہ بدل اور عوض تابع ہے جو اصل کے ساتھ ملصق ہے لہذا مدخول باء بیع نہ ہوگا بلکہ ثمن ہوگا، الحاصل مصنف کی اس تشریح سے یہ معلوم ہوا کہ تابع ملصق ہوتا ہے اور اصل یعنی بیع ملصق بہ مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ چونکہ ملصق بہ مدخول باء ہوا کرتا ہے جو کہ ثمن ہوتا ہے لہذا ثمن ملصق بہ ہوا، حالانکہ مصنف کی تشریح کے بموجب بیع ملصق بہ ہوئی اور بیع جو بقول مصنف ملصق بہ ہے اصل ہوتی ہے تو ثمن کا اصل ہونا لازم آیا کیونکہ درحقیقت ملصق بہ ثمن ہوتا ہے جیسا کہ چند سطور پہلے مذکور ہوا تو اس اعتراض سے بچاؤ کی شکل یہ ہے کہ مصنف کی عبارت میں قلب مانا جائے اور اصل عبارت یہ ہو الأصل أن يكون الأصل ملصقا بالتبع لا أن يكون التبع ملصقا بالأصل یعنی قاعدہ یہ ہے کہ اصل (بیع) ملصق ہو یعنی ملی ہوئی ہوتا ہے نہ یہ کہ تابع ملا ہو یا اصل سے، یعنی بیع ملصق ہو اور ثمن تابع اور ملصق بہ ہو جیسے مرزٹ بزید میں مدخول

باء یعنی زید ملصق بہ ہے اور طرف آخر یعنی مرور ملصق ہے اور یہ بھی ذہن نشیں رہے کہ ملصق و ملصق بہ میں اصل ملصق ہوتا ہے نہ کہ ملصق بہ لہذا بیع ہی اصل ہے جو کہ ملصق ہے اور ثمن تابع ہے جو کہ ملصق بہ ہے، اب خلاصہ یہ نکلا کہ اگر مصنف کی عبارت میں قلب نہ مانیں تو بیع کا ملصق بہ ہونا مفہوم ہوتا ہے اور اگر قلب مانیں تو ملصق بہ ثمن مفہوم ہوتا ہے اور یہی اصل ہے اب اس تشریح کے بموجب مصنف کی عبارت ذَلَّ عَلٰی اَنَّهُ تَبَعَ مُلْصَقٌ بِالْأَصْلِ میں بالاصل کے بجائے بہ الاصل ہونا چاہیے جیسا کہ اصول بزودی میں اس کی طرف اشارہ ملتا ہے اور وجہ اس کی ظاہر ہے کہ تابع یعنی ثمن ملصق بہ ہوتا ہے جیسا کہ ابھی چند سطور پہلے اس کا تذکرہ آچکا ہے لہذا ملصق بہ الاصل کا مطلب یہ ہوگا کہ ثمن ایسا تابع ہے کہ اس کے ساتھ اصل کو ملایا جاتا ہے نہ کہ اس کو ملایا جاتا ہے اصل کے ساتھ۔

### اختیاری مطالعہ

ابھی چند لائن قبل آپ نے کہا تھا کہ بیع اصل ہوتی ہے کہ اس کے معدوم ہونے سے بیع ہی معدوم ہو جاتی ہے اور ثمن شرط ہوتا ہے تو اشکال یہ ہے کہ شرط کے فوت ہونے سے بھی شروط فوت ہو جاتا ہے جیسے وضو کے فوت ہونے سے نماز فوت ہو جاتی ہے لہذا ثمن کے فوت اور ہلاک ہونے سے بیع مرتفع ہو جانی چاہئے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ شرط وہ ثمن نہیں ہے کہ جو مشتری کے پاس بائع کو سپرد کرنے سے پہلے ہی ہلاک ہو گیا ہے بلکہ شرط مطلق ثمن ہے جو مشتری کے ذمہ میں دین ہے جس کی ہلاکت متصور ہی نہیں ہے لہذا اگر مشتری کے پاس موجودہ رقم ہلاک ہو جائے تو دوسری رقم اسی کی مالیت کے بقدر بائع کو لاکر ادا کرے کیونکہ عقود و فسخ میں نقود متعین نہیں ہوتے۔

وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا إِذَا قَالَ بَعْتُ مِنْكَ هَذَا الْعَبْدَ بِكَرٍّ مِنَ الْحِنْطَةِ وَوَصَفَهَا يَكُونُ الْعَبْدُ مَبِيعًا وَالْكَرُّ ثَمَنًا فَيَجُوزُ الْإِسْتِئْذَالُ بِهِ قَبْلَ الْقَبْضِ وَلَوْ قَالَ بَعْتُ مِنْكَ كُرًّا مِنَ الْحِنْطَةِ وَوَصَفَهَا بِهِذَا الْعَبْدِ يَكُونُ الْعَبْدُ ثَمَنًا وَالْكَرُّ مَبِيعًا وَيَكُونُ الْعَقْدُ سَلَمًا لَا يَصَحُّ إِلَّا مُوجَلًا.

### ترجمہ

اور اسی اصل (کہ مدخول بائن ثمن اور طرف آخر بیع ہوتی ہے) پر ہم نے کہا کہ جب کوئی شخص کہے کہ میں نے تجھ کو یہ غلام ایک گز گندم کے عوض میں فروخت کیا اور گندم کا وصف (جید یا ردی ہونا) بیان کر دیا تو (مثال مذکور میں) غلام بیع ہوگا اور ایک گز گندم ثمن ہوگا، پس (بائع کے ثمن پر یعنی گندم پر) قبضہ سے پہلے اس گندم سے کسی دوسری چیز کا تبادلہ جائز ہوگا اور اگر کہا کہ میں نے تجھ کو اس غلام کے عوض گندم کا ایک گز فروخت کیا اور گندم کا وصف بیان کر دیا تو (اس مثال میں) غلام ثمن ہوگا اور گندم کا ایک گز بیع ہوگا اور عقد مذکور عقد سلم ہوگا جو صحیح نہ ہوگا مگر ادھار۔

**تشریح:** مصنف فرماتے ہیں کہ اسی ضابطہ مذکورہ کی بناء پر (کہ مدخول بائن ثمن اور طرف آخر بیع ہوتی ہے) ہم نے کہا کہ جب کوئی شخص یہ کہے بَعْتُ مِنْكَ هَذَا الْعَبْدَ بِكَرٍّ مِنَ الْحِنْطَةِ (ترجمہ) میں نے یہ غلام تیرے ہاتھ گئیوں کے ایک گز (پیمانہ کا نام) کے عوض فروخت کیا اور گئیوں کے اچھے برے ہونے کا وصف بھی بیان کر دیا تو اس

مثال میں مدخول باء یعنی گیہوں ثمن ہوں گے اور طرف آخر یعنی غلام جس کی طرف ہذا کے ذریعہ اشارہ کیا ہے بیع ہوگا اور ساتھ ساتھ یہ مسئلہ بھی ذہن نشین رکھئے کہ ثمن پر قبضہ کرنے سے پہلے تصرف کرنا جائز ہوتا ہے یعنی اگر بائع اس ثمن کے عوض جو بھی مشتری کے پاس تھا مشتری یا کسی اور سے کوئی دوسری چیز خرید لے تو یہ درست ہے لہذا صورت مذکورہ کے اندر بھی گیہوں کے ایک کُر پر بائع کا قبضہ ہونے سے پہلے بائع کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ ان گیہوں کے بدلہ میں کوئی دوسری چیز بدل لے یا خرید لے اور اگر یہ کہا بعثت منك كُراً من الحنطة بهذا العبد کہ میں نے تجھ کو گیہوں کا ایک کُر اس غلام کے عوض فروخت کیا اور گیہوں کا وصف بھی بیان کر دیا، تو اس صورت میں چونکہ مدخول باء غلام ہے لہذا غلام ثمن ہوگا اور گیہوں بیع، اور وہ گیہوں بوجہ اشارہ تعیین نہ ہونے کے غیر متعین ہے اور جب بیع غیر متعین ہو تو وہ ذمہ میں دین ہوا کرتی ہے لہذا یہ عقد عقدِ سلم ہو گیا اب مشتری کو ایک ماہ سے پہلے بیع کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا کیونکہ عقدِ سلم میں بیع ادھار ہوتی ہے کما قال المصنف فلا يصح إلا مؤجلاً اور جو تمام شرائط عقدِ سلم میں ملحوظ ہوتی ہیں وہ تمام شرائط یہاں بھی ملحوظ رکھی جائیں گی اور وہ اختیاری مطالعہ کے ضمن میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

**فائدہ:** ایک کُر ساٹھ قفیز کا ہوتا ہے اور ایک قفیز آٹھ مکا کیک کا، اور ایک مکوک ڈیڑھ صاع کا (نور الانوار)

### اختیاری مطالعہ

بیع سلم کے شرائط ۱۔ بیع کی جنس معلوم ہو کہ گیہوں ہے یا چاول ۲۔ نوع معلوم ہو کہ بارانی ہے یا چاہی ۳۔ صفت معلوم ہو کہ عمدہ ہے یا ردی ۴۔ مقدار معلوم ہو ۵۔ بیع کب دے گا ۶۔ بیع کہاں دے گا ۷۔ ثمن کی ادائیگی اول ہی میں ہو ۸۔ ثمن کی مقدار معلوم ہو۔

وَقَالَ عُلَمَاءُنَا إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ أَنْ أَخْبِرْتَنِي بِقُدُومِ فَلَانٍ فَأَنْتَ حُرٌّ فَذَلِكَ عَلَى الْخَبَرِ الصَّادِقِ لِيَكُونَ الْخَبَرُ مُلَصَّقًا بِالْقُدُومِ فَلَوْ أَخْبَرَ كَاذِبًا لَا يَعْتَقُ وَلَوْ قَالَ إِنَّ أَخْبِرْتَنِي أَنَّ فَلَانًا قَدِمَ فَأَنْتَ حُرٌّ فَذَلِكَ عَلَى مُطْلَقِ الْخَبَرِ فَلَوْ أَخْبَرَهُ كَاذِبًا عَتَقَ ، وَلَوْ قَالَ لِامْرَأَتِهِ أَنْ خَرَجْتَ مِنَ الدَّارِ إِلَّا بِإِذْنِي فَأَنْتِ كَذَا تَحْتَاجُ إِلَى الْإِذْنِ كُلَّ مَرَّةٍ إِذَا الْمُسْتَشْنَى خُرُوجَ مُلَصَّقٍ بِالْإِذْنِ فَلَوْ خَرَجْتَ فِي الْمَرَّةِ الثَّانِيَةِ بِدُونِ الْإِذْنِ طُلِقَتْ وَلَوْ قَالَ إِنَّ خَرَجْتَ مِنَ الدَّارِ إِلَّا أَنْ آذَنَ لَكَ فَذَلِكَ عَلَى الْإِذْنِ مَرَّةً حَتَّى لَا تَخْرُجَ مَرَّةً أُخْرَى بِدُونِ الْإِذْنِ لَا تُطْلَقُ وَفِي الزِّيَادَاتِ إِذَا قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ بِمَشِيَةِ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ بِإِرَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى أَوْ بِحُكْمِهِ لَمْ تُطْلَقِ .

### ترجمہ

اور ہمارے علماء حنفیہ نے فرمایا کہ جب مولیٰ اپنے غلام سے کہے کہ اگر (اور مولیٰ اپنے کلام میں باء لائے) تو مجھ کو فلاں شخص کے آنے کی خبر دے تو تو آزاد ہے تو یہ قول خبرِ صادق پر محمول ہوگا (نہ کہ مطلق خبر دینے پر) تاکہ خبر، قدوم فلاں سے ملصق ہو جائے پس اگر غلام نے جھوٹی خبر دی تو غلام آزاد نہ ہوگا، اور اگر مولیٰ نے کہا (اور مولیٰ نے اپنے کلام

میں حرف باء استعمال نہیں کیا) اگر تو مجھ کو خبر دے کہ فلاں شخص آگیا تو تو آزاد ہے تو یہ قول مطلق خبر پر محمول ہوگا پس اگر غلام نے مولیٰ کو جھوٹی خبر دی تو غلام آزاد ہو جائے گا (کیونکہ خبر دینا پایا گیا) ولو قال لامرأته الخ اور اگر کسی آدمی نے اپنی زوجہ سے کہا (اور شوہر نے اپنے کلام میں باء استعمال کیا ہو) اگر تو گھر سے نکلے مگر میری اجازت سے تو تو ایسی ہے مثلاً تو مطلقہ ہے تو عورت (گھر سے نکلنے میں) ہر مرتبہ اجازت لینے کی محتاج ہوگی کیونکہ (شوہر کے کلام میں) مستثنیٰ ایسا نکلنا ہے جو اجازت لینے کے ساتھ مصلص و متصل ہو پس اگر وہ عورت دوسری مرتبہ بغیر اجازت کے نکل گئی تو طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر شوہر نے (بغیر باء کو استعمال کئے) یہ کہا کہ اگر تو گھر سے نکلے لا یہ کہ میں تجھ کو اجازت دوں (تو تجھ کو طلاق ہے) تو یہ قول ایک بار اجازت لینے پر محمول ہوگا حتیٰ کہ اگر وہ عورت دوسری مرتبہ بغیر اجازت کے نکل گئی تو طلاق واقع نہ ہوگی، اور زیادات میں ہے کہ جب شوہر کہے أنت طالق بمشيئة الله تعالى يا أنت طالق بإرادة الله تعالى يا أنت طالق بحكمه (تجھ کو طلاق اللہ کی مشیت یا اللہ کے ارادہ یا اللہ کے حکم سے) تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

**تشریح:** ہمارے علماء احناف نے کلمہ باء کے استعمال اور اس استعمال کے ثمرہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے اپنے غلام سے کہا إِنْ أَخْبَرْتَنِي بِقُدُومِ فَلَانٍ فَأَنْتَ حُرٌّ اگر تو مجھ کو فلاں شخص کے آنے کی خبر دے تو تو آزاد ہے، تو یہ قول سچی خبر دینے پر محمول ہوگا، لہذا اگر غلام سچی خبر دے گا تو آزاد ہوگا ورنہ نہیں یعنی جھوٹی خبر دینے کی صورت میں وہ غلام آزاد نہ ہوگا، کیونکہ مولیٰ نے اپنے کلام میں کلمہ باء استعمال کیا ہے جو الصاق کے لئے آتا ہے اور الصاق کے لئے مصلص اور مصلص بہ کا ہونا ضروری ہے تو یہاں خبر مصلص ہوگی (فلاں کے آنے کے ساتھ) اور قدوم فلاں مصلص بہ ہوگا اور متکلم کا یہ کلام بمنزلہ إِنْ أَخْبَرْتَنِي خَيْرًا مُلْصَقًا بِقُدُومِ فَلَانٍ فَأَنْتَ حُرٌّ کے ہوگا، ظاہر ہے کہ خبر قدوم فلاں کے ساتھ اسی وقت مصلص ہو سکتی ہے جبکہ قدوم فلاں واقعہ ہوا بھی ہو (یعنی وہ شخص آیا بھی ہو) کیونکہ الصاق معدوم کے ساتھ نہیں ہوا کرتا، اور اگر مولیٰ نے اپنے کلام میں باء کا استعمال نہیں کیا بلکہ اس طرح کہا إِنْ أَخْبَرْتَنِي أَنَّ فَلَانًا قَدِمَ فَأَنْتَ حُرٌّ تو مولیٰ کا یہ کلام مطلق خبر دینے پر محمول ہوگا غلام سچی خبر دے یا جھوٹی، لہذا غلام بہر دو صورت آزاد ہو جائے گا، کیونکہ مولیٰ نے باء کا استعمال نہیں کیا جو خبر کے مصلص بالقدوم ہونے کا تقاضہ کرتا ہے لہذا جو شرط تھی یعنی مطلق خبر دینا وہ پائی گئی اور جب شرط پائی گئی تو جزاء یعنی غلام کی آزادی بھی واقع ہو جائے گی۔

**فائدہ:** اگر معترض یہ اعتراض کرے کہ إِنْ أَخْبَرْتَنِي أَنَّ فَلَانًا قَدِمَ کی تقدیر عبارت باء کے ساتھ مان لی جائے یعنی بِأَنَّ فَلَانًا قَدِمَ کیونکہ حذف جار شائع ہے تو جواب یہ ہے کہ حذف جار کی بایں وجہ ضرورت نہیں ہے کہ بغیر ارتکاب حذف کے کلام کے معنی صحیح ہیں ولو قال الخ اور اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا إِنْ خَرَجْتَ مِنَ الدَّارِ إِلَّا بِإِذْنِي فَأَنْتَ طَالِقٌ تو شوہر کا یہ قول بمنزلہ إِنْ خَرَجْتَ مِنَ الدَّارِ فَأَنْتَ طَالِقٌ إِلَّا خُرُوجًا مُلْصَقًا بِإِذْنِي کے ہوگا یعنی اگر تو گھر سے نکلے تو تجھ کو طلاق لا یہ کہ وہ نکلنا میری اجازت کے ساتھ ہو (یعنی اگر تو میری اجازت سے نکلے تو پھر طلاق نہیں) لہذا شوہر نے اپنی زوجہ کی طلاق کو اس کے گھر سے نکلنے پر معلق کر دیا ہے مگر اس نکلنے کو مستثنیٰ رکھا ہے جو شوہر

کی اجازت کے ساتھ ملحق ہو تو اس کہنے کا حکم یہ ہوگا کہ اگر عورت طلاق سے بچنا چاہتی ہے تو جب بھی گھر سے نکلے شوہر سے اجازت حاصل کر لے تاکہ باء کے مقتضی کے مطابق عورت کا گھر سے خروج ملحق بالاذن ہو جائے اور اگر اتفاق سے وہ عورت بغیر اجازت کے نکل گئی تو چونکہ خروج ملحق بالاذن نہیں پایا گیا جو کہ باء الصاق کا مقتضی تھا تو طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر شوہر بجائے باء استعمال کرنے کے اس طرح کہے **إِنْ خَوَجْتِ مِنَ الدَّارِ فَأَنْتِ طَالِقٌ إِلَّا أَنْ أَدْنِ لَكَ** تو چونکہ اس کلام میں ایسا کوئی لفظ نہیں ہے جو اس بات پر دلالت کرے کہ جب جب بھی عورت کا گھر سے نکلنا پایا جائے تو شوہر سے ہر مرتبہ اجازت بھی ضروری ہو لہذا اس کلام کا حاصل فقط اتنا ہے کہ عورت ایک مرتبہ کم از کم اجازت لیکر نکلے لہذا اگر اسکے بعد بلا اجازت نکل گئی تو طلاق نہ پڑے گی کیونکہ شوہر کا یہ کلام صرف ایک مرتبہ اجازت لینے پر محمول تھا۔

وفی الزیادات الخ اگر شوہر انت طالق بمشیۃ اللہ یا بأرادة اللہ یا بحکم اللہ کہہ دے تو طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ شوہر کا یہ قول بمنزلہ انت طالق طلاقاً ملصقاً بمشیۃ اللہ کے ہے لہذا اللہ کی مشیت سے ملحق ہوئے بغیر طلاق نہ پڑے گی حالانکہ طلاق کے سلسلہ میں اللہ کی مشیت یا اللہ کے ارادے یا اللہ کے حکم کا پتہ چلانا بہت مشکل ہے، اس لئے اس جملہ کی وجہ سے کوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔

**فائدہ:** اگر اتنی آہستہ سے ان شاء اللہ کہا کہ دوسرا آدمی اگر کان لگا کر سنے تو سن سکے تو اب اس استثناء کا اعتبار ہوگا اور طلاق واقع نہ ہوگی اور اگر محض دل میں کہا اور زبان سے اس طرح نہیں کہا کہ کوئی شخص کان لگا کر بھی نہ سن سکے تو اب استثناء کا اعتبار نہ ہوگا اور طلاق واقع ہو جائے گی۔

فصل: فی وجوہ البیان: البیان علی سبعة أنواع، بیان تقریر و بیان تفسیر و بیان تغییر و بیان ضرورة و بیان حال و بیان عطف و بیان تبدیل اما الاول فهو ان يكون معنى اللفظ ظاهراً لكنه يحتمل غيره فبين المراد بما هو الظاهر فيتقرر حكم الظاهر ببيانه ومثاله اذا قال لفلان على قفيز حنطة بغير البلد او ألف من نقد البلد فانه يكون بيان تقرير لان المطلق كان محمولاً على قفيز البلد ونقده مع احتمال إرادة الغير فإذا بين ذلك فقد قرره ببيانه وكذلك لو قال لفلان عندي ألف ودیعة فان كلمة عندي كانت بإطلاقها تفيد الأمانة مع احتمال إرادة الغير فإذا قال ودیعة فقد قرر حكم الظاهر ببيانه.

### ترجمہ

یہ فصل بیان کی وجوہ یعنی بیان کے طریقوں میں ہے، بیان سات قسم پر ہے ۱۔ بیان تقریر ۲۔ بیان تغییر ۳۔ بیان ضرورت ۴۔ بیان حال ۵۔ بیان عطف ۶۔ بیان تبدیل۔

بہر حال اول (بیان تقریر) تو وہ یہ ہے کہ لفظ کے معنی ظاہر ہوں لیکن یہ لفظ ظاہر کے علاوہ کا بھی احتمال رکھتا ہو پس

متکلم اپنے کلام کی مراد اس معنی کے ساتھ بیان کر دے کہ جو معنی ظاہر ہیں (یعنی جو معنی ظاہر تھے اسی کے متعلق متکلم بیان لا کر یہ ثابت کر دے کہ میری مراد یہی ہے) پس (اب) متکلم کے بیان سے ظاہر کا حکم مؤکد ہو جائے گا و مثلاً الخ اور بیان تقریر کی مثال یہ ہے کہ جب کوئی کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمہ شہر کے قفیض سے ایک قفیض گیہوں ہے، یا شہر کے سکے سے ایک ہزار سکے ہیں تو وہ (قفیض البلد و نقد البلد) بیان تقریر ہوگا اس لئے کہ مطلق (قفیض اور نقد) قفیض البلد اور نقد البلد پر محمول ہوگا، غیر (یعنی غیر قفیض البلد و غیر نقد البلد) کے مراد ہونے کے احتمال کے ساتھ، پس جب متکلم نے اس کو (اپنے قول و قفیض البلد و نقد البلد سے) بیان کر دیا تو متکلم نے اس کو اپنے بیان کے ذریعہ مؤکد اور مضبوط کر دیا و كذلك الخ اور اسی طرح (مسئلہ سابقہ کی طرح) اگر کسی نے کہا کہ فلاں شخص کے میرے پاس ایک ہزار ہیں و دیعت کے طور پر (یعنی مثال مذکور کی طرح یہ مثال بھی بیان تقریر کی ہے) اس لئے کہ کلمہ عندی اپنے اطلاق کے ساتھ امانت کا فائدہ دیتا ہے، غیر (امانت کے غیر مثلاً قرض وغیرہ) کے مراد ہونے کے احتمال کے ساتھ پس جب متکلم نے و دیعة کہا تو اس نے اپنے بیان سے ظاہر کے حکم کو مؤکد کر دیا (یعنی لفظ عندی سے جو معنی ظاہر تھے یعنی امانت، تو وہیہ کہنے سے اسی کی تاکید اور مزید وضاحت ہوگئی)

**تشریح:** لفظ بیان باب تفعیل کا مصدر ہے اس کے لغوی معنی ظاہر کرنے کے ہیں اور کبھی ظاہر ہونے کے معنی میں بھی آتا ہے مگر یہاں ہمارے نزدیک ظاہر کرنا مراد ہے یعنی متکلم کا معانی کو ظاہر کرنا اسی سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لِسُخْرًا ہے اور اصطلاح کے اندر بیان مافی الضمیر کے اداء کرنے اور دوسرے کو سمجھانے کے ہیں اور بیان کبھی قول سے ہوتا ہے اور کبھی فعل سے، قول سے یعنی بول کر کسی بات کو بیان کرنا اور یہ ظاہر ہے اور صرف فعل اور عمل سے بیان ہو جائے تو اس کی مثال جیسے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أَصَلِّي یعنی تم لوگ اس طرح نماز پڑھو جس طرح مجھ کو پڑھتے ہوئے دیکھ رہے ہو لہذا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا نماز کو پڑھ کر کے دکھانا ان نصوص کا بیان فعلی ہے جو نماز سے متعلق مروی ہیں، اسی طرح نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حج کے افعال و ارکان کو خود کر کے دکھلایا اور فرمایا خُذُوا مِنِّي مَنَاسِكَكُمْ مجھ سے اپنے افعال حج سیکھ لو، نیز کبھی بیان اشارہ اور تحریر سے بھی ہوتا ہے، بیان کی سات قسمیں ہیں بیان تقریر اور اس کو بیان تاکید بھی کہتے ہیں، بیان تفسیر، بیان تعمیر، بیان ضرورت، بیان حال، بیان عطف اور بیان تبدیل، اور اکثر حضرات نے بیان حال اور بیان عطف کو بیان ضرورت ہی میں داخل کیا ہے لہذا ان حضرات کے یہاں بیان کل پانچ ہوں گے، مگر مصنف کی بیان کردہ تعداد اقرب الی الفہم ہے۔

**أما الأول** الخ بیان تقریر وہ لفظ ہے جس کے ذریعہ متکلم اپنے کلام کے اسی معنی کو متعین اور مؤکد کرے جو پہلے سے ظاہر تھے، بالفاظ دیگر کلام سابق کو کلام لاحق کے ذریعہ مؤکد کرنا کہ احتمال مجاز و تخصیص ختم ہو جائے، مثلاً متکلم نے اپنے کلام میں کوئی ایسا لفظ استعمال کیا جس کا معنی حقیقی یا معنی عام ظاہر تھا مگر چونکہ ہر حقیقت میں احتمال مجاز اور ہر عام میں احتمال تخصیص باقی رہتا ہے، (گو احتمال بعید ہی سہی) اس لئے متکلم اپنے کلام سابق کی اسی مراد کو بیان کر دے جو ظاہر تھی

تاکہ ظاہر کا حکم مؤکد ہو جائے اور احتمال مجاز اور احتمال تخصیص ختم ہو جائے، بیان تقریر کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص کہے: **لِفَلَانٍ عَلَى قَفِيزٍ حِنْطَةٌ بِقَفِيزِ الْبَلَدِ** (فلاں شخص کا میرے ذمہ گیہوں کا ایک قفیز ہے شہر کے قفیز سے) تو متکلم کے اس کلام میں لفظ قفیز مطلق ہونے کی وجہ سے شہر ہی کے قفیز پر محمول ہوگا کیونکہ قاعدہ ہے المطلق ينصرف الى المتعارف (والمعارف ههنا قفیز البلد) لہذا یہاں لفظ قفیز کے معنی ظاہر ہیں، یعنی متکلم کو اسی شہر کے ایک قفیز گیہوں دینے ہوں گے جس شہر میں وہ رہتا ہے، تو قفیز کی مراد ظاہر ہے کہ اس سے شہر کا قفیز مراد ہے، لیکن احتمال اس کا بھی ہے کہ ہو سکتا ہے متکلم کی مراد کسی دوسرے شہر کا قفیز ہو تو متکلم نے اس احتمال کو بیان تقریر لاکر یعنی بقفیز البلد کہہ کر ختم کر دیا اور قفیز خطہ کی مراد کو مزید واضح اور مؤکد کر دیا، لہذا کلام مذکور میں بقفیز البلد بیان تقریر ہے۔

**حانده:** قفیز وہ پیانہ ہے جس میں ۲۸ سیر لکھنؤ کے آجائیں، دوسرا قول یہ ہے وہ پیانہ جس میں ۳۹ کلو آجائے، (وقيل يختلف مقداره في البلد مشکل ترکیبوں کا حل) اسی طرح **لِفَلَانٍ عَلَى أَلْفٍ مِنْ نَقْدِ الْبَلَدِ** بھی ہے کہ **أَلْفٌ** سے بوجہ مطلق ہونے کے شہر کا سکہ رائج الوقت مراد ہے مگر یہ احتمال بھی ہے کہ وہ ایک ہزار سکے دوسرے شہر کے مراد ہوں تو بیان تقریر لاکر یعنی نقد البلد کہہ کر وہ احتمال دفع کر دیا گیا، اسی طرح اگر کوئی کہے **لِفَلَانٍ عِنْدِي أَلْفٌ وَدِيعَةٌ** (فلاں کے میرے پاس ایک ہزار روپیہ ہیں امانت کے) تو متکلم کے اس کلام کے اندر لفظ عندی اپنے مطلق ہونے کی وجہ سے امانت کا فائدہ دیتا ہے یعنی لفظ عندی سے یہ بات ظاہر ہے کہ متکلم کے پاس وہ روپیہ بطور حفاظت اور امانت کے رکھے ہیں، نہ کہ متکلم پر لازم ہیں، یعنی قرض اور ثمن کے نہیں ہیں کیونکہ لفظ عند کے مفہوم میں کسی طرح کا کوئی لزوم نہیں ہے مگر احتمال اس کا بھی ہے کہ ہو سکتا ہے کہ متکلم کے کلام میں لفظ عند جو کہ اپنے اندر امانت کا مفہوم رکھتا ہے لفظ علی کے معنی میں ہو اور وہ روپے قرض یا ثمن کے ہوں تو اس احتمال کو دفع اور قطع کرنے کے لئے متکلم نے بیان تقریر لاکر یعنی **وَ دِيعَةٌ** کہہ کر اپنے کلام عندی کی ظاہری مراد کو مزید واضح اور مؤکد کر دیا اسی مفہوم کو مصنف نے **فَقَدْ قَرَّرَ حَكْمَ الظَّاهِرِ** بیابانہ سے تعبیر فرمایا ہے یعنی متکلم نے جو ابتداء کلام کیا ہے اس کے معنی ظاہر ہوں لیکن وہ کلام ظاہر کے علاوہ کا بھی احتمال رکھتا ہو تو متکلم بیان لاکر اسی معنی کو بیان کر دے جو ظاہر تھے لہذا متکلم کے بیان سے ظاہر کا حکم مؤکد اور واضح ہو جائے گا۔

### اختیاری مطالعہ

بیان تقریر اور بیان تفسیر دونوں مرکب اضافی ہیں اور ان دونوں میں اضافت بیان یعنی مضاف اور مضاف الیہ دونوں کے ایک ہی معنی ہیں، ظاہر ہے کہ بیان اور تقریر اسی طرح بیان اور تفسیر باہم، ہم معنی ہیں اور بیان تفسیر اور بیان تبدیل میں اضافت الموصوف الی المعطی ہے یعنی ایسا بیان جو متکلم کی مراد کو متغیر کرنے والا اور بدلنے والا ہو، اور بیان ضروریہ اور بیان حالیہ اور بیان عطیف میں اضافت لامیہ ہے اُنہی بیان ضروریہ، بیان لحالی، بیان لعطف یعنی وہ بیان جو ضرورت، حال یا عطیف کے لئے ہو اور ان تینوں میں اضافت مئی بھی ہو سکتی ہے، اب عبارت ہوگی بیان من ضروریہ، بیان من حالی، بیان من عطیف۔

**فصل: وَأَمَّا بَيَانُ التَّفْسِيرِ فَهُوَ مَا إِذَا كَانَ اللَّفْظُ غَيْرَ مَكْشُوفِ الْمُرَادِ فَكَشَفَهُ بَيَانُهُ مِثَالُهُ إِذَا**

قَالَ لِفُلَانٍ عَلَى شَيْءٍ ثُمَّ فَسَّرَ الشَّيْءَ بِثَوْبٍ أَوْ قَالَ عَلَى عَشْرَةِ دَرَاهِمٍ وَنَيْفٌ ثُمَّ فَسَّرَ النَّيْفَ أَوْ قَالَ عَلَى دَرَاهِمٍ وَفَسَّرَهَا بِعَشْرَةِ مَثَلًا .

### ترجمہ

اور بہر حال بیان تفسیر تو وہ یہ ہے کہ لفظ غیر واضح المراد ہو (یعنی لفظ کے معنی مرادی ظاہر اور مکشوف نہ ہو) پس متکلم اس لفظ (کی مراد) کو اپنے بیان سے واضح کر دے، اس کی مثال (یعنی بیان تفسیر کی) یہ ہے کہ جب کوئی کہے فلاں شخص کی میرے ذمہ ایک چیز ہے پھر اس شے کی کپڑا کہہ کر تفسیر کی یا مثلاً کہا کہ فلاں کے میرے ذمہ دس دراہم ہیں اور کچھ زائد، پھر متکلم نے اپنے لفظ نَيْف کی تفسیر کی یا کہا کہ میرے ذمہ دراہم ہیں (جمع کے صیغہ کے ساتھ) پھر دراہم کی عشرۃ کے ساتھ مثلاً تفسیر کر دی (تو یہ بیان تفسیر کہلائے گا)

**تشریح:** بیان تفسیر وہ لفظ ہے جس کے ذریعہ متکلم اپنے کلام کے اس لفظ کی مراد کو ظاہر اور واضح کر دے جو لفظ پہلے غیر ظاہر المراد اور غیر مکشوف المراد تھا بوجہ اس کے مجمل ہونے کے یا مشترک ہونے کے یا خفی یا مشکل یا الفاظ کنائی میں سے ہونے کے، بالفاظ دیگر کلام سابق غیر واضح المراد کو کلام لاحق کے ذریعہ واضح کرنا۔

مثلاً ایک شخص نے کہا لِفُلَانٍ عَلَى شَيْءٍ (فلاں شخص کا میرے ذمہ کچھ ہے) متکلم کے اس کلام میں لفظ شے مجمل اور مبہم ہے جس کی مراد ظاہر نہیں ہے، پس متکلم نے لفظ ثوب کہہ کر اس مجمل غیر ظاہر المراد لفظ (شے) کی تفسیر کر دی لہذا لفظ ثوب بیان تفسیر ہے، اب مطلب یہ ہوگا کہ میرے ذمہ فلاں کا ایک کپڑا ہے، اسی طرح کسی شخص نے کہا عَلَى عَشْرَةِ دَرَاهِمٍ وَنَيْفٌ (میرے ذمہ دس دراہم ہیں اور چند) اس کلام میں لفظ نَيْف ایسا مشترک لفظ ہے جس کی مراد معلوم ہونا بیان متکلم کے بغیر دشوار ہے کیونکہ لفظ نيف دہائی کے بعد استعمال ہوگا مثلاً دس بیس تیس وغیرہ کے بعد لہذا عشرۃ وَنَيْفٌ تو کہا جاسکتا ہے لیکن خمسۃ عشر وَنَيْفٌ نہیں کہا جاسکتا اور نيف سے مراد دودہائیوں کے بیچ کا عدد ہوگا مثلاً لِفُلَانٍ عَلَى عَشْرَةِ وَنَيْفٍ سے متکلم کی مراد گیارہ عدد ہے یا بارہ یا تیرہ علیٰ ہذا القیاس ۱۹ تک کا کوئی بھی عدد مراد لیا جاسکتا ہے اور مریدؒ فرماتے ہیں کہ نيف سے ایک سے لیکر تین تک کا کوئی عدد مراد ہوگا، لہذا متکلم کے کلام عَلَى عَشْرَةِ دَرَاهِمٍ وَنَيْفٍ کے اندر نيف سے مراد ایک بھی لیا جاسکتا ہے، دو بھی اور تین بھی، لہذا متکلم جو بھی عدد اس کے لئے متعین کرے گا وہ بیان تفسیر کہلائے گا، اور اب نيف کی مراد ظاہر ہو جائے گی، اسی طرح کوئی شخص کہے عَلَى دَرَاهِمٍ میرے ذمہ چند دراہم ہیں تو اس کلام میں دراہم جمع کا صیغہ ہے جس کی مراد ظاہر نہیں ہے کہ اس سے مراد کتنے دراہم ہیں، تین یا اس سے زائد، پھر متکلم نے اس کی مراد مثلاً عشرۃ کہہ کر ظاہر کر دی تو لفظ عشرۃ بیان تفسیر کہلائے گا۔

وَحُكْمُ هَذَيْنِ التَّوَعَيْنِ مِنَ الْبَيَانِ أَنْ يَصِحَّ مَوْصُولًا وَمَقْصُولًا .

### ترجمہ

اور بیان کی ان دونوں قسموں (بیان تقریر اور بیان تفسیر) کا حکم یہ ہے کہ یہ بیان متصل اور منفصل دونوں طرح صحیح ہے۔



**تشریح:** یہاں سے مصنف بیان تقریر اور بیان تفسیر دونوں کا حکم بیان فرما رہے ہیں کہ متکلم ان دونوں بیانیوں کو اپنے کلام سابق سے متصل بھی لاسکتا ہے، اور منفصل بھی، متصل کی صورت یہ ہوگی کہ متکلم نے مثلاً لفلان علیٰ شئی کہہ کر اس کے فوراً بعد لفظ ثبوت کہہ دیا ہو اور منفصل کا مطلب یہ ہے کہ متکلم نے لفلان علیٰ شئی کہہ کر کچھ توقف کیا ہو اور پھر کچھ تاخیر کے بعد بیان ذکر کیا ہو مثلاً لفظ ثبوت کہہ ہو تو دونوں طرح بیان لانا درست ہے پس بیان تقریر میں تو سب علماء کا اتفاق ہے کہ اس کو کلام سابق سے متصل اور منفصل دونوں طریقہ سے لایا جاسکتا ہے کیونکہ بیان تقریر کلام سابق کو متغیر نہیں کرتا بلکہ کلام سابق سے جو مفہوم تھا مزید اس کی تائید اور تقویت کرتا ہے البتہ بیان تفسیر میں قدرے اختلاف ہے، ہمارے نزدیک اور اکثر شوافع کے نزدیک تو بیان تفسیر بیان تقریر ہی کی طرح ہے یعنی اس کو متصل اور منفصل دونوں طرح لانا درست ہے لیکن بعض متکلمین قاضی عبد الجبار صیرفی اور بعض شوافع موصولاً تو بیان لانے کو جائز کہتے ہیں مگر منفصلاً یعنی تاخیر سے بیان لانے کو ناجائز کہتے ہیں اور دلیل ان کی یہ ہے کہ خطاب سے مقصود عمل کا واجب کرنا ہے اب اگر متکلم کی طرف سے بیان آنے پر عمل کو موقوف رکھا جائے اور بیان کا انتظار کیا جائے تو مخاطب کو تکلیف بالاحمال لازم آئے گی مگر جمہور علماء کے پاس بیان کے دونوں طرح درست ہونے پر دو دلیلیں ہیں، عقلی اور نقلی، دلیل عقلی تو یہ ہے کہ ابہام اور اجمال کے بعد تفسیر اور توضیح کرنا شائع ہے بلکہ اوقع فی النفس ہے کسی نے کیا خوب کہا ہے:

جو مزہ انتظار میں دیکھا نہ کبھی وصل یار میں دیکھا  
نیز جب ابہام اور ذہنی مشقت کے بعد تشریح اور تفصیل سامنے آتی ہے تو اس کی قدر دو بالا ہو جاتی ہے، قال قائل:

نہ ہو قدر دولت جو خود سے ملی ہو قدر اس کی ہوتی ہے جو دکھ سے ملی ہو

نیز بیان تفسیر بیان تقریر کی طرح کلام سابق کو متغیر نہیں کرتا، لہذا جس طرح بیان تقریر کو موصولاً و مفصلاً دونوں طرح لانا صحیح ہے اسی طرح بیان تفسیر کو بھی دونوں طرح لانا درست ہوگا۔

اور دلیل نقلی یہ ہے کہ قرآن میں ارشاد باری تعالیٰ ہے لَا تَسْحَرُوكَ بِهٖ لِسَانَكَ لِتَفْجَلَ بِهٖ اِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ (حَفْظُہ) وَقُرْآنُہٗ (بِلِسَانِ جِبْرِیْل) فَاذَا قَرَأَہٗ فَاتَّبِعْ قُرْآنُہٗ ثُمَّ اِنَّ عَلَيْنَا بَيَانُہٗ۔

اے پیغمبر! آپ قرآن پر اپنی زبان نہ ہلایا کیجئے کہ آپ اس کو جلدی جلدی لیں، تحقیق کہ ہمارے ذمہ ہے قرآن کا جمع کر دینا اور اس کا پڑھوا دینا تو جب ہم اس کو پڑھنے لگا کریں تو آپ اس کے تابع ہو جایا کیجئے پھر اس کا بیان کر دینا بھی ہمارے ذمہ ہے۔

اس آیت میں بیان کو لفظ ثُمَّ کے ذریعہ ذکر فرمایا ہے اور ثُمَّ تراخی کے لئے آتا ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ جو قرآن پہلے نازل ہو چکا ہے اس میں جو مجمل اور مشترک الفاظ ہیں ان کی تفسیر اور وضاحت بعد میں بیان کی جائے گی لہذا تم اس کی فکر نہ کرو اور تفسیر کا انتظار کرو، پس اب مسئلہ واضح ہو گیا کہ بیان تقریر اور بیان تفسیر دونوں کو موصولاً لانا بھی درست ہے اور منفصلاً لانا بھی درست ہے۔

فصل: وَأَمَّا بَيَانُ التَّغْيِيرِ فَهُوَ أَنَّ يَتَغَيَّرَ بَيَانُهُ مَعْنَى كَلَامِهِ وَنَظِيرُهُ التَّعْلِيقُ وَالْإِسْتِثْنَاءُ وَقَدْ اِخْتَلَفَ الْفُقَهَاءُ فِي الْفَصْلَيْنِ فَقَالَ أَصْحَابُنَا الْمُعْلَقُ بِالشَّرْطِ سَبَبٌ عِنْدَ وُجُودِ الشَّرْطِ لَا قَبْلَهُ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ التَّعْلِيقُ سَبَبٌ فِي الْحَالِ إِلَّا أَنَّ عَدَمَ الشَّرْطِ مَانِعٌ مِنَ الْحُكْمِ.

### ترجمہ

اور بہر حال بیانِ تغیر پس وہ یہ ہے کہ مُتَغَيِّر یعنی متکلم کے بیان سے اس کے کلام کے (ظاہری) معنی متغیر ہو جائیں اور اس کی نظیر تعلیق اور استثناء ہے اور فقہاء کرام نے دونوں مسئلوں (تعلیق و استثناء) میں اختلاف کیا ہے پس ہمارے اصحاب احنافؒ نے فرمایا کہ معلق بالشرط (مثلاً انت طالق ان دخلت الدار) وجود شرط کے وقت سبب ہے (یعنی وقوع حکم کا) نہ کہ وجود شرط سے پہلے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ تعلیق یعنی معلق بالشرط فی الحال سبب ہے مگر شرط کا معدوم ہونا حکم سے مانع ہے۔

**تشریح:** بیانِ تغیر وہ بیان ہے جس کے ذریعہ متکلم کے کلام کے ظاہری معنی بدل جائیں یعنی متکلم کے کلام کی مراد اگر عام تھی تو متکلم بیان لا کر اس کو خاص کر دے یا مثلاً متکلم کے کلام کے معنی مطلق تھے تو متکلم بیان لا کر اس کو مقید کر دے یا متکلم بیان لا کر حقیقت کو مجاز سے متغیر کر دے، بالفاظ دیگر کلام سابق کے حکم کو کلام لاحق کے ذریعہ کسی نہ کسی درجہ میں متغیر کر دینا، ونظیرہ الخ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ بیانِ تغیر کی مثال تعلیق بالشرط اور استثناء ہے اگرچہ بعض چیزیں اور بھی ہیں مثلاً غایت، وصف، بدل البعض کہ ان تمام چیزوں کے ذریعہ سے بھی متکلم کا کلام سابق متغیر ہو جاتا ہے مگر چونکہ مصنفؒ نے تعلیق اور استثناء پر ہی اکتفاء کیا ہے، اس لئے احقر بھی ان دو کی ہی تشریح کرنے کا مکلف ہے، تعلیق بالشرط کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے غلام سے اَنْتَ حُرٌّ اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ کہا تو انت حُرٌّ کا تقاضا یہ ہے کہ غلام فوراً آزاد ہو جائے مگر متکلم کے کلام لاحق یعنی اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ کی وجہ سے کلام سابق یعنی اَنْتَ حُرٌّ کی مراد دخول دار پر معلق ہو جائے گی، لہذا اب غلام فوراً آزاد ہونے کی بجائے جب آزاد ہوگا جب وہ گھر میں داخل ہوگا لہذا اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ بیانِ تغیر کہلائے گا کیونکہ اس جملہ نے کلام سابق کی مراد کو متغیر کر دیا ہے، یعنی حریت کو فی الحال واقع ہونے سے روک کر اس کو دخول دار کی طرف متغیر کر دیا، چنانچہ اس کلام میں انت حُرٌّ علت ہے اور حریت کا ثابت ہونا معلول ہے اور اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ شرط ہے اور معلول اپنی علت سے متخلف نہیں ہوتا مگر متکلم کے بیان اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ نے متکلم کے کلام کے معنی کو متغیر کر دیا اور معلول کو اس کی علت سے متخلف کر دیا، اسی طرح کسی نے اپنی عورت سے کہا انت طالق تو اس کلام کی مراد اور مقتضی یہ ہے کہ فی الحال طلاق پڑ جائے مگر متکلم نے فوراً اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ کہہ دیا تو اب طلاق فوراً واقع ہونے کے بجائے دخول دار پر معلق ہوگی لہذا اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ بیانِ تغیر کہلائے گا اور استثناء کی مثال یہ ہے کہ کسی آدمی نے لفلان علی الف کہا تو اس کلام کی مراد اور تقاضہ یہ ہے کہ متکلم پر ایک ہزار واجب ہوں مگر متکلم نے فوراً اِلَّا مائة کہہ دیا تو اِلَّا مائة بیانِ تغیر ہے، کیونکہ اس نے کلام سابق کی مراد کو بدل دیا

ہے لہذا اب متکلم پر پورے ایک ہزار واجب نہیں ہوں گے بلکہ اس سے سو روپیہ مستثنیٰ ہوں گے اور متکلم پر صرف نو سو روپیہ واجب ہوں گے۔

### وقد اختلف الفقهاء فی الفصلین (أی المسئلین) الخ

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ دونوں مسئلوں یعنی تعلیق اور استثناء میں فقہاء کا اختلاف ہے، احناف فرماتے ہیں کہ معلق بالشرط یعنی وہ چیز جس کو کسی شرط پر معلق کیا گیا ہے جیسے مثال مذکور انت طالق ان دخلت الدار میں طلاق کو ایک شرط یعنی دخول دار کے ساتھ معلق کیا گیا ہے، تو احنافؒ فرماتے ہیں کہ انت طالق وقوع طلاق کا سبب وجود شرط کے وقت ہے وجود شرط سے پہلے نہیں بلکہ وجود شرط سے پہلے تو ایسا ہے گویا متکلم نے انت طالق کا تکلم کیا ہی نہیں وجہ سے کہ شوہر اس جملہ کے تکلم کے بعد اپنی بیوی کو تجیزاً تین طلاقیں دے سکتا ہے، الحاصل جب شرط پائی گئی یعنی اس کی بیوی گھر میں داخل ہوئی تو گویا شوہر نے انت طالق کا حکماً اب تکلم کیا ہے تو وجود شرط سے پہلے عدم وقوع طلاق جو حکم ہے وہ اس وجہ سے ہے کہ گویا متکلم نے اب تک انت طالق یعنی سبب کا تکلم ہی نہیں کیا، یہ بات نہیں کہ طلاق اس وجہ سے نہیں پڑی کہ شرط نہیں پائی گئی، جیسا کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں یعنی امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ معلق بالشرط یعنی انت طالق وقوع طلاق کا فی الحال سبب ہے یعنی تکلم کے وقت ہی وقوع طلاق کو چاہتا ہے، مگر فی الحال طلاق پڑنے سے شرط یعنی ان دخلت الدار مانع ہے کیونکہ اگر یہ شرط نہ ہوتی تو فوراً طلاق واقع ہو جاتی لہذا تعلیق یعنی انت طالق فی الحال وقوع طلاق کا سبب ہے جو کہ حکم ہے مگر عدم شرط یعنی شرط کا نہ پایا جانا، حکم سے یعنی وقوع طلاق سے مانع ہے، ہمارے نزدیک عدم شرط حکم سے مانع نہیں ہوتا کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ حکم کسی دوسری دلیل سے ثابت ہو جائے جیسا کہ عنقریب اس کا بیان آ رہا ہے تو خلاصہ کلام یہ نکلا کہ ہمارے نزدیک عدم وقوع طلاق اس وجہ سے ہے کہ وجود شرط سے پہلے گویا متکلم نے انت طالق کا تکلم ہی نہیں کیا اور امام شافعیؒ کے نزدیک عدم وقوع طلاق، عدم وجود شرط کی وجہ سے ہے۔

نوٹ: یہ اختلاف تو معلق بالشرط میں تھا اور استثناء کا اختلاف آگے آنے والا ہے۔

وَفَائِدَةُ الْخِلَافِ تَظْهَرُ فِيمَا إِذَا قَالَ لِأَجْنَبِيَّةٍ أَنْ تَزَوَّجْتُكَ فَإِنَّتِ طَالِقٌ أَوْ قَالَ لِعَبْدٍ الْغَيْرِ أَنْ مَلَكَتْكَ فَإِنَّتِ حُرٌّ يَكُونُ التَّعْلِيقُ بَاطِلًا عِنْدَهُ لِأَنَّ حُكْمَ التَّعْلِيقِ انْعِقَادُ صَدْرِ الْكَلَامِ عَلَيَّ وَالطَّلَاقُ وَالْعِتَاقُ هَهُنَا لَمْ يَنْعَقِدْ عَلَيَّ لِعَدَمِ إِضَافَتِهِ إِلَى الْمَحَلِّ فَبَطَلَ حُكْمُ التَّعْلِيقِ فَلَا يَصِحُّ التَّعْلِيقُ وَعِنْدَنَا كَانَ التَّعْلِيقُ صَحِيحًا حَتَّى لَوْ تَزَوَّجَهَا يَقَعُ الطَّلَاقُ لِأَنَّ كَلَامَهُ إِنَّمَا يَنْعَقِدُ عَلَيَّ عِنْدَ وُجُودِ الشَّرْطِ وَالْمِلْكُ ثَابِتٌ عِنْدَ وُجُودِ الشَّرْطِ فَيَصِحُّ التَّعْلِيقُ وَلِهَذَا الْمَعْنَى قُلْنَا شَرَطُ صِحَّةِ التَّعْلِيقِ لِلْوُقُوعِ فِي صُورَةِ عَدَمِ الْمِلْكِ أَنْ يَكُونَ مُضَافًا إِلَى الْمِلْكِ أَوْ إِلَى سَبَبِ الْمِلْكِ حَتَّى لَوْ قَالَ لِأَجْنَبِيَّةٍ أَنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَإِنَّتِ طَالِقٌ ثُمَّ تَزَوَّجَهَا وَوُجِدَ الشَّرْطُ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ.

## ترجمہ

اور (ہمارے اور امام شافعیؒ کے مابین) اختلاف کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جب قائل نے کسی لاجبیہ عورت سے یہ کہا کہ اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تجھ کو طلاق، یا غیر کے غلام سے یہ کہا کہ اگر میں تیرا مالک بن جاؤں تو تو آزاد، تو یہ تعلیق (ای تعلیق الطلاق بالتزوج وتعلیق العتاق بالملك) امام شافعیؒ کے نزدیک باطل ہوگی کیونکہ تعلیق کا حکم صدر کلام کا علت ہو کر منعقد ہونا ہے اور طلاق اور عتاق یہاں علت بن کر منعقد نہیں ہوئے (یعنی یہاں طلاق و عتاق علت نہیں ہوئے) اس کے (ان دونوں یعنی طلاق و عتاق میں سے ہر ایک کے) محل کی طرف منسوب نہ ہونے کی وجہ سے، پس تعلیق کا حکم باطل ہو گیا، لہذا تعلیق صحیح نہ ہوگی اور ہمارے نزدیک (مثال مذکور میں) تعلیق صحیح ہے حتیٰ کہ اگر متکلم نے اس لاجبیہ سے نکاح کر لیا تو طلاق واقع ہو جائے گی اس لئے کہ متکلم کا کلام (مثلاً مثال مذکور ان دخلت الدار فانت طالق) وجود شرط کے وقت علت بنتا ہے اور ملک (مثلاً مولیٰ کی غلام پر یا شوہر کی زوجہ پر) وجود شرط کے وقت ثابت ہے پس تعلیق صحیح ہوگی اور اسی معنی (کہ معلق بالشرط ہمارے نزدیک وجود شرط کے وقت سبب بنتا ہے اس سے پہلے نہیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک فی الحال) کی وجہ سے ہم نے کہا کہ عدم ملک کی صورت میں (یعنی جب لاجبیہ متکلم کی ملک یعنی اس کے نکاح میں نہ ہو اور غلام بھی متکلم کی ملک میں نہ ہو) وقوع طلاق اور وقوع عتاق کے لئے تعلیق کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ (تعلیق) ملک یا سبب ملک کی طرف منسوب ہو حتیٰ کہ اگر کسی آدمی نے کسی لاجبیہ سے یہ کہا کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھ کو طلاق پھر اس نے اسی لاجبیہ سے نکاح کر لیا اور شرط یعنی دخول دار پایا گیا تو لاجبیہ پر طلاق واقع نہ ہوگی۔

**تشریح:** ماقبل میں تعلیق کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف مذکور ہوا تھا کہ ہمارے نزدیک معلق بالشرط وجود شرط کے وقت سبب ہے نہ کہ اس سے پہلے اور امام شافعیؒ کے نزدیک معلق بالشرط فی الحال سبب ہے البتہ عدم شرط حکم سے مانع ہے، اب یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ اس اختلاف کا ثمرہ اس شکل میں ظاہر ہوگا جب کوئی شخص لاجبیہ عورت سے کہے، اِنْ تَزَوَّجْتُكَ فَاَنْتَ طَالِقٌ یا غیر کے غلام سے کہے اِنْ مَلَكَتْكَ فَاَنْتَ حُرٌّ تو ان دونوں صورتوں میں امام شافعیؒ کے نزدیک تعلیق باطل ہے یعنی متکلم کے یہ دونوں کلام لغو اور بیکار ہیں، لہذا اگر مرد اس عورت سے شادی بھی کر لے تب بھی طلاق واقع نہیں ہوگی، اسی طرح متکلم اگر اس غلام کا مالک ہو جائے تب بھی وہ غلام آزاد نہ ہوگا اور اس تعلیق طلاق اور تعلیق عتاق کے باطل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک تعلیق کا حکم یہ ہے کہ صدر کلام علت بن کر منعقد ہو مثلاً مثال مذکور میں اَنْتَ طَالِقٌ اور اَنْتَ حُرٌّ صدر کلام ہیں اور صدر کلام سے مراد جزاء ہے یعنی اَنْتَ طَالِقٌ اور اَنْتَ حُرٌّ، اور اِنْ تَزَوَّجْتُكَ اور اِنْ مَلَكَتْكَ شرط ہیں اور شرط و جزاء میں مقصود کلام جزاء ہوتا ہے، خواہ شرط سے مقدم ہو یا مؤخر لہذا جب مقصود کلام جزاء ہوتا ہے تو وہ اگرچہ ذکر مؤخر بھی ہو تب بھی حکماً مقدم ہی مانا جائے گا، الغرض صدر کلام فی الحال حکم کی علت بنتا ہے لہذا مثال مذکور میں اَنْتَ طَالِقٌ وقوع طلاق کی اور اَنْتَ حُرٌّ وقوع حریت کی فی الحال

علت بننے چاہیے حالانکہ یہاں طلاق اور عتاق علت بن کر منعقد نہیں ہوئے کیونکہ یہاں طلاق اور عتاق اپنے محل کی طرف منسوب نہیں ہیں کیونکہ جس اجنبیہ کے حق میں انت طالق بولا گیا ہے، وہ بوجہ اجنبیہ ہونے کے محل طلاق ہی نہیں ہے اور جس غلام غیر کے حق میں انت حُر بولا گیا ہے وہ بھی غیر کا غلام ہونے کی وجہ سے محل عتاق نہیں ہے، خلاصہ یہ ہے کہ دونوں چیزوں میں سے کوئی بھی اپنی نہیں ہے نہ ہی اجنبیہ اپنی بیوی ہے اور نہ وہ غلام ہی اپنا غلام ہے کہ ان دونوں میں طلاق و عتاق کی صلاحیت ہو لہذا جب طلاق اور عتاق اپنے محل کی طرف منسوب نہ ہونے کی وجہ سے علت بن کر منعقد نہیں ہوئے، تو تعلیق کا حکم باطل ہو جائے گا یعنی صدر کلام کا علت بننا باطل ہو جائے گا، لہذا یہ تعلیق ہی صحیح نہ ہوگی بلکہ یہ تو ایسا ہی ہے جیسا کہ کوئی شخص بیع کی نسبت آزاد آدمی کی طرف یا مردار آدمی کی طرف کر دے کہ جن میں بیع بننے کی صلاحیت ہی نہیں ہوتی مگر ہم احناف کے نزدیک مذکورہ دونوں تعلیقیں صحیح اور درست ہیں لہذا اگر مرد اس اجنبیہ عورت سے شادی کر لے تو چونکہ شرط پائی گئی یعنی تزوج پایا گیا تو فوراً طلاق واقع ہو جائے گی، اسی طرح اگر متکلم غیر کے اس غلام کا مالک ہو جائے تو وہ غلام فوراً آزاد ہو جائے گا کیونکہ شرط پائی گئی (یعنی غلام کا مالک ہونا) اور وجہ اس تعلیق کے صحیح ہونے کی یہ ہے کہ احناف کے نزدیک صدر کلام مثلاً مثال مذکور میں متکلم کا کلام انت طالق اور انت حُر وجود شرط کے وقت علت بنے گا وجود شرط سے پہلے نہیں، تو یہ ایسا ہو گیا گویا متکلم نے اس عورت سے شادی کرنے کے بعد انت طالق بولا ہے اور غیر کے غلام کے مالک بن جانے کے بعد مولیٰ نے انت حُر کہا ہے لہذا جب ہمارے نزدیک صدر کلام یعنی انت طالق اور انت حُر فی الحال حکم کی علت نہیں بنتے بلکہ وجود شرط کے وقت علت بنتے ہیں تو چونکہ وجود شرط کے وقت اس اجنبیہ اور غلام میں ملک ثابت ہے لہذا تعلیق صحیح ہوگی پس حاصل یہ ہے کہ اجنبیہ اور غیر کے غلام میں ہمارے نزدیک فی الحال طلاق اور عتاق کی صلاحیت ہونا ضروری نہیں ہے لیکن اتنا ہمارے نزدیک بھی ضروری ہے کہ وجود شرط کے وقت ان میں طلاق اور عتاق کی صلاحیت ہو اور یہ جہی ہو سکتا ہے جبکہ کلام بولتے وقت اور اس کو معلق کرتے وقت نسبت یا تو ملک کی طرف کی جائے یا سبب ملک کی طرف، یعنی مصنف یہ فرماتے ہیں کہ عدم ملک کی صورت میں یعنی اگر عورت فی الحال محل طلاق نہ ہو یا غلام فی الحال محل عتاق نہ ہو تو وقوع طلاق و عتاق کے لئے تعلیق کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ تعلیق ملک یا سبب ملک کی طرف منسوب ہو مثلاً قائل نے اجنبیہ کی طلاق کو سبب ملک مثلاً نکاح وغیرہ کی طرف منسوب کر کے یہ کہا ہو انت طالق ان تزوجتک یا غیر کے غلام کی آزادی کو ملک کی طرف منسوب کر کے یہ کہا ہو انت حُر ان ملکک لہذا اگر کسی اجنبیہ سے یہ کہا ہو ان دخلت الدار فانت طالق اور پھر اسی اجنبیہ سے شادی ہو گئی اور شرط بھی پائی گئی یعنی دخول دار تو طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ اجنبیہ نہ تو فی الحال محل طلاق ہے اور نہ ہی اس تعلیق کو سبب ملک مثلاً تزوج وغیرہ کے ساتھ منسوب کیا ہے اسی طرح اگر غلام غیر سے کہا ہو انت حُر ان دخلت الدار تو وہ آزاد نہ ہوگا گو وہ غلام اس کی ملکیت میں آ کر گھر میں داخل ہی کیوں نہ ہو جائے۔

**ملاحظہ:** خلاصہ کلام یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک طلاق دینے کے لئے عورت کا اسی وقت محل طلاق ہونا

ضروری ہے یعنی جس وقت متکلم نے انت طالق بولا ہے یعنی اس عورت کا فی الحال اس کے نکاح میں ہونا ضروری ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فی الحال عورت کا اس کے نکاح میں ہونا ضروری نہیں ہے، البتہ اتنا ضروری ہے کہ متکلم نے طلاق کو سبب ملک کی طرف منسوب کیا ہو مثلاً یہ کہا ہو اِنْ تَزَوَّجْتُكَ يَا اِنْ نَكَحْتُكَ فَاَنْتِ طَالِقٌ اور اگر وہ عورت نہ تو فی الحال متکلم کے نکاح میں ہو اور نہ ہی اس نے نکاح وغیرہ کی طرف نسبت کی ہے بلکہ اجنبیہ عورت کی طلاق کو دخول دار یا اکل طعام یا کسی اور فعل کی طرف منسوب کیا ہو تو طلاق واقع نہ ہوگی، یہی تمام تر تفصیل عتاق میں بھی ہے یعنی حریت کو متعلق کرنے کے لئے امام شافعیؒ کے نزدیک غلام کا فی الحال متکلم کی ملکیت میں ہونا ضروری ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فی الحال ملکیت میں ہونا ضروری نہیں ہے، البتہ اتنا ضروری ہے کہ متکلم نے تعلیق عتاق کو ملکیت کی طرف منسوب کیا ہو مثلاً یہ کہا ہو انت حرٌّ اِنْ مَلَكَتْكَ ، نوٹ: سبب اور علت یہاں ایک ہی معنی میں مستعمل ہیں۔

وَكَذَلِكَ طَوْلُ الْحُرَّةِ يَمْنَعُ جَوَازَ نِكَاحِ الْاِمَةِ عِنْدَهُ لِأَنَّ الْكِتَابَ عَلَّقَ نِكَاحَ الْاِمَةِ بِعَدَمِ الطَّوْلِ فَعِنْدَ وُجُودِ الطَّوْلِ كَانَ الشَّرْطُ عَدَمًا وَعَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعٌ مِنَ الْحُكْمِ فَلَا يَجُوزُ وَكَذَلِكَ قَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ لَا نَفَقَةَ لِلْمَبْتُونَةِ إِلَّا إِذَا كَانَتْ حَامِلًا لِأَنَّ الْكِتَابَ عَلَّقَ الْإِنْفَاقَ بِالْحَمْلِ (بِقَوْلِهِ تَعَالَى وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٌ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ) فَعِنْدَ عَدَمِ الْحَمْلِ كَانَ الشَّرْطُ عَدَمًا وَعَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعٌ مِنَ الْحُكْمِ عِنْدَهُ وَعِنْدَنَا لَمَّا لَمْ يَكُنْ عَدَمُ الشَّرْطِ مَانِعًا مِنَ الْحُكْمِ جَازَ أَنْ يَثْبُتَ الْحُكْمُ بِدَلِيلِهِ فَيَجُوزُ نِكَاحُ الْاِمَةِ وَيَجِبُ الْإِنْفَاقُ بِالْعُمُومَاتِ .

### ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی جیسے اس سے پہلا مسئلہ ایک مختلف فیہ اصل اور قاعدہ پر متفرع ہونے کی وجہ سے امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے درمیان مختلف فیہ تھا اسی طرح اسی اصل پر طولِ حرہ والا مسئلہ بھی دونوں اماموں کے مابین مختلف فیہ ہے) طولِ حرہ (یعنی آزاد عورت سے نکاح کی طاقت ہونا) یعنی اس کے مہر، نان، ونفقہ وغیرہ برداشت کرنے کی وسعت اور طاقت ہونا) امام شافعیؒ کے نزدیک باندی کے ساتھ نکاح کے جائز ہونے کو روکتا ہے، اس لئے کہ کتاب اللہ نے باندی کے ساتھ نکاح کو عدم طولِ حرہ کے ساتھ معلق کیا ہے پس طولِ حرہ کے وجود کے وقت شرط (یعنی عدم طولِ حرہ) معدوم ہوگی اور عدم شرط (عند الشافعی) حکم سے مانع ہے پس باندی کے ساتھ نکاح جائز نہ ہوگا وکذلك الخ اور ایسے ہی (اصل) مذکور مختلف فیہ پر دوسری تفریع) امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مجوزہ یعنی مطلقہ باندہ کو (عدت کا) نفقہ نہیں ملے گا مگر جبکہ وہ حاملہ ہو اس لئے کہ کتاب اللہ نے نفقہ دینے کو حمل کے ساتھ معلق کیا ہے، ارشاد باری تعالیٰ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٌ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ کی وجہ سے (کہ اگر وہ مطلقات حمل والیاں ہیں تو ان پر خرچ کرو یہاں تک کہ وہ اپنا

حملِ جنِّ دیں) پس حمل نہ ہونے کے وقت شرط معدوم ہوگی اور عدم شرط امام شافعیؒ کے نزدیک حکم سے مانع ہے اور ہمارے نزدیک جبکہ عدم شرط حکم سے مانع نہیں ہے تو جائز ہے کہ حکم اپنی کسی دوسری دلیل سے ثابت ہو جائے پس باندی کے ساتھ نکاح جائز ہوگا (یعنی طولِ حرہ کے باوجود) اور عموماً یعنی نصوص مطلقہ کی وجہ سے نفقہ دینا واجب ہوگا (خواہ مطلقہ عورت حاملہ نہ ہو)

**تشریح:** وَكَذَلِكَ الْخ یعنی جیسے اس سے پہلا مسئلہ ایک اصل اور قاعدہ کی بنا پر امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے درمیان مختلف فیہ تھا اسی طرح طولِ حرہ والا مسئلہ بھی مختلف فیہ ہے طولِ حرہ کا مدار اس آیت پر ہے وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ اور جو شخص تم میں سے آزاد مومنہ عورتوں سے نکاح کی طاقت نہ رکھے تو وہ مومنہ باندیوں سے نکاح کر لے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ باندیوں سے نکاح کی اجازت عدم طولِ حرہ یعنی عدم القدرة علی نکاح الحرّۃ کے ساتھ مشروط ہے لہذا اگر کسی کے اندر طولِ حرہ یعنی مالی اعتبار سے آزاد عورت سے نکاح کی قدرت ہے یعنی وہ آزاد عورت کا نفقہ اور مہر وغیرہ ادا کر سکتا ہے تو یہ طولِ حرہ باندی کے ساتھ نکاح کے جواز کو روکتا ہے، کیونکہ کتاب اللہ کی آیت وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ الْخ نے باندی کے ساتھ نکاح کرنے کو عدم طول کے ساتھ معلق کیا ہے، لہذا طولِ حرہ پائے جانے کے وقت شرط یعنی عدم طولِ حرہ معدوم ہے تو جب شرط معدوم ہے (عدم طولِ حرہ معدوم ہے) تو مشروط یعنی حکم بھی معدوم ہوگا یعنی باندی سے نکاح کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ آپ حضرات یہ قاعدہ پہلے پڑھ چکے ہیں کہ امام شافعیؒ کے نزدیک عدم شرط حکم سے مانع ہوتا ہے، امام صاحبؒ کے موقف اور دلیل کا انتظار کیجئے، وَكَذَلِكَ قَالَ الشَّافِعِيُّ اسی اصل مختلف فیہ پر یہ دوسری تفریع ہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مطلقہ باندی کو نفقہ عدت نہیں ملے گا الا یہ کہ وہ حاملہ ہو یعنی صرف حمل کی صورت میں نفقہ ملے گا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ قرآن شریف کی آیت وَإِنْ كُنْ أَوْ لَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ نے نفقہ دینے کو حمل کے ساتھ معلق کیا ہے آیت کا ترجمہ یہ ہے کہ اگر وہ مطلقات حمل والیاں ہوں تو ان کو نفقہ دو حتیٰ کہ وہ اپنا حمل جنِّ دیں لہذا عدم حمل کے وقت شرط معدوم ہے اور عدم شرط امام شافعیؒ کے نزدیک حکم سے مانع ہے لہذا اگر مطلقہ عورت حاملہ نہ ہوگی تو حکم بھی ثابت نہ ہوگا یعنی ان کو نفقہ نہیں ملے گا، وَعِنْدَنَا الْخ آپ پہلے پڑھ چکے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عدم شرط حکم سے مانع نہیں ہوتا جیسا کہ سابقہ مسئلہ میں آپ نے سنا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے اِنْ دَخَلْتُ الدَّارَ فَانْتِ طَالِقٌ تو اس میں وقوع طلاق جو حکم ہے وہ شرط یعنی دخول دار پر ہی موقوف نہیں ہے بلکہ متکلم کو طلاق مجبوری کا بھی مکمل اختیار ہے، دیکھئے اگر متکلم طلاق تجبیزی ذیدے یعنی اگر فی الحال طلاق دیدے تو اس شکل میں وقوع طلاق جو حکم ہے وہ بغیر شرط یعنی بغیر دخول دار کے ہی پایا گیا، معلوم ہوا کہ عدم شرط حکم سے مانع نہیں ہوتا ہاں البتہ وجود شرط مثبت حکم ہوتا ہے اگر کوئی مانع نہ ہو، اس لئے یہاں بھی قرآن کی آیت سے صرف اتنا تو ثابت ہوتا ہے کہ اگر آزاد عورتوں سے نکاح کی طاقت نہ ہو تو باندیوں کے ساتھ نکاح کر سکتے ہیں لیکن اگر آزاد عورتوں سے نکاح کرنے کی طاقت ہے تو اب بھی شادی

ہو سکتی ہے یا نہیں تو اس سلسلہ میں یہ آیت ساکت ہے نہ ثبوت نکاح معلوم ہوتا ہے اور نہ انکار، لہذا ممکن ہے کہ عدم شرط کے وقت حکم کسی دوسری دلیل سے ثابت ہو جائے مثلاً قرآن شریف کے اندر محرمات کا بیان کرنے کے بعد فرمایا ہے **وَاجِلْ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ** کہ محرمات کے علاوہ بقیہ عورتیں تمہارے لئے حلال ہیں، دیکھئے اس میں آزاد اور باندی کی کوئی تخصیص نہیں ہے۔

اسی طرح دوسری آیت ہے **فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنً وَثُلَّةً وَرَبْعً** جو عورتیں تم کو اچھی معلوم ہوں تم ان سے نکاح کرو خواہ دو سے یا تین سے یا چار سے، دیکھئے اس آیت میں آزاد اور باندی کی کوئی تخصیص نہیں ہے لہذا ہمارے نزدیک انہیں عام آیتوں کی روشنی میں باندی سے نکاح کرنا جائز ہے خواہ آزاد عورت سے نکاح کی طاقت ہو یا نہ ہو چنانچہ مصنف اصول الشاشی نے فرمایا **فِيَجُوزُ نِكَاحُ الْأَمَةِ وَيَجِبُ الْإِنْفَاقُ بِالْعُمُومَاتِ** اسی طرح ہمارے نزدیک مطلقہ حاملہ کے علاوہ مطلقہ بائنہ غیر حاملہ کو بھی عموماً یعنی نصوص مطلقہ کی وجہ سے نفقہ دیا جائے گا، خلاصہ یہ ہے کہ **وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٌ فَأَنفَقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ** سے فقط اتنا ثابت ہے کہ مطلقہ حاملہ کو نفقہ دیا جائے یعنی وجود شرط سے وجود حکم ہو لیکن اگر وہ مطلقہ بائنہ غیر حاملہ ہو تو اس کو نفقہ دینے سے یہ آیت ساکت ہے نہ ثبوت ہے نہ انکار، تو اس آیت کے علاوہ دوسری عام آیتوں کی وجہ سے اس کو بھی نفقہ دلوا دیا جائے گا، مثلاً ایک آیت ہے **وَعَلَى الْمَوْلُودِ مِنْ رِزْقِهَا** و کسوئہن بالمعروف مولود لہ یعنی باپ پر ان (ماؤں) کا نفقہ اور سکنی ہے خواہ نکاح میں ہو یا عدت میں نیز دارقطنی اور بیہقی کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مطلقہ علقہ کے لئے نفقہ اور سکنی ہے اور ربی فاطمہ بنت قیس کی روایت جس میں عدم نفقہ کو ثابت فرمایا ہے تو وہ قابل حجت نہیں کیونکہ خود صحابہ کرام نے اس کو رد فرمایا ہے نیز حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ ہم اپنے رب کی کتاب اور اپنے نبیؐ کی سنت کو ایک ایسی عورت کے کہنے سے نہیں چھوڑ سکتے جس کے متعلق یہ معلوم نہیں کہ بات اس کو محفوظ رہی یا وہ بھول گئی۔ (مسلم) نیز حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ فاطمہ کو کیا ہوا کہ وہ لا نفقۃ ولا سکنی کہنے میں اللہ سے نہیں ڈرتی (بخاری) خلاصہ کلام یہ ہے کہ احتاف کے نزدیک عدم شرط مثلاً مثال مذکور میں حاملہ نہ ہونا حکم سے مانع نہیں ہے بلکہ حکم کا ثبوت ہوگا یعنی مثال مذکور میں نفقہ دئے جانے کا ثبوت دوسری نصوص مطلقہ سے ہو جائے گا، چنانچہ مصنف نے فرمایا **وَيَجِبُ الْإِنْفَاقُ بِالْعُمُومَاتِ**۔

وَمِنْ تَوَابِعِ هَذَا النَّوَاعِ تَرْتَبُ الْحُكْمُ عَلَى الْأَسْمِ الْمَوْصُوفِ بِصِفَةٍ فَإِنَّهُ يَمْنَزِلُهُ تَعْلِيقُ الْحُكْمِ بِذَلِكَ الْوَصْفِ عِنْدَهُ وَعَلَى هَذَا قَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ لَا يَجُوزُ نِكَاحُ الْأَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ لِأَنَّ النَّصَّ رَتَّبَ الْحُكْمَ عَلَى أَمَةٍ مُؤْمِنَةٍ لِقَوْلِهِ تَعَالَى (مِنْ فِتْيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ) فَيَتَقَيَّدُ بِالْمُؤْمِنَةِ فَيَمْتَنِعُ الْحُكْمُ عِنْدَ عَدَمِ الْوَصْفِ فَلَا يَجُوزُ نِكَاحُ الْأَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ۔

### ترجمہ

اور اس نوع (تعلق بالشرط) کے توابع میں سے حکم کا ایسے اسم پر مرتب ہونا ہے جو کسی صفت کے ساتھ متصف ہو



کیونکہ یہ امام شافعیؒ کے نزدیک حکم کو اس وصف پر معلق کرنے کے درجہ میں ہے وعلیٰ هذا الخ اور اسی بناء پر کہ وصف امام شافعیؒ کے نزدیک بمنزلہ شرط کے ہے امام شافعیؒ نے فرمایا کہ کتابیہ باندی سے نکاح جائز نہیں ہے، اس لئے کہ نص نے حکم کو (یعنی باندی سے جوازِ نکاح کے حکم کو) مومنہ باندی پر مرتب کیا ہے، ارشادِ باری تعالیٰ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ کی وجہ سے، لہذا حکم جوازِ نکاح، مومنہ کے ساتھ مقید ہوگا اور عدم وصف (عدم وصفِ ایمان) کے وقت حکم ممتنع ہوگا پس کتابیہ باندی سے نکاح جائز نہ ہوگا۔

**تشریح:** مصنفؒ فرماتے ہیں کہ تعلیق بالشرط کے توابع میں سے ایک مسئلہ اور بھی ہے یعنی حکم کا ایسے اسم پر مرتب ہونا ہے جس کی کوئی صفت لائی گئی ہو تو چونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک صفت بمنزلہ شرط کے ہوتی ہے تو جس طرح حکم کو شرط پر معلق کیا جاتا ہے اسی طرح صفت پر بھی معلق کیا جاتا ہے، لہذا جس طرح تعلیق بالشرط کا مسئلہ مختلف فیہ تھا اسی طرح تعلیق بالصفہ کا مسئلہ بھی امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے مابین مختلف فیہ ہے اور وضاحت اس کی یہ ہے کہ جس طرح امام شافعیؒ کے نزدیک عدم شرط حکم سے مانع ہے اسی طرح عدم صفت بھی حکم سے مانع ہے، چنانچہ امام شافعیؒ نے اسی اصل (کہ صفت ان کے نزدیک بمنزلہ شرط کے ہوتی ہے) کی بناء پر فرمایا کہ کتابیہ باندی سے نکاح جائز نہیں ہے، نہ یہودیہ باندی سے اور نہ نصرانیہ سے، کیونکہ نص نے جوازِ نکاح کے حکم کو مومنہ باندی پر مرتب کیا ہے، چنانچہ ارشادِ باری ہے مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ کہ جو تم میں سے آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی طاقت نہ رکھے تو وہ مومنہ باندیوں سے شادی کرے، دیکھئے آیت کے اندر مومنہ ہونے کی قید موجود ہے، چنانچہ المؤمنات ترکیب میں صفت واقع ہے لہذا اگر صفت پائی جائے گی یعنی صفتِ ایمان تو نکاح درست ہوگا اور اگر صفت معدوم ہوگئی تو حکم بھی معدوم اور ممتنع ہوگا، یعنی غیر مومنہ باندیوں سے نکاح بھی جائز نہ ہوگا نہ کتابیہ یہودیہ سے اور نہ نصرانیہ سے، اس مسلک کے برخلاف امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جس طرح عدم شرط حکم سے مانع نہیں ہوتا بلکہ یہ امکان رہتا ہے کہ حکم عدم شرط کے وقت کسی دوسری دلیل سے ثابت ہو جائے اسی طرح امام صاحبؒ کے نزدیک عدم صفت بھی حکم سے مانع نہیں ہے بلکہ ممکن ہے کہ حکم کسی دوسری دلیل سے ثابت ہو جائے چنانچہ امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ سے صرف اتنا معلوم ہوا کہ مومنہ باندیوں سے نکاح کیا جائے مگر مفہوم مخالف کہ اگر وہ باندی مومنہ نہ ہوں تو اب نکاح درست ہے یا نہیں اس سے یہ آیت ساکت اور خاموش ہے لہذا ہم احناف دوسری نصوصِ مطلقہ کی وجہ سے مومنہ باندیوں کے علاوہ غیر مومنہ باندیوں سے بھی نکاح کے جواز کا حکم لگائیں گے (یہودیہ اور نصرانیہ کے ساتھ) نہ کہ مشرکہ عورتوں کے ساتھ اور نصوصِ مطلقہ یہ ہیں وَأَحْلَلْ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ اِذَا طَرَحْتُمْ فَانْكَحُوا مَا طَابَ لَكُمْ اِنَّ آيَاتِ فِي مِمْؤْمِنَةٍ هُوَ فِي قَيْدٍ نَحْنُ هِيَ اَوْ رُبَّهَا مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ کے اندر مومنہ ہونے کی قید تو وہ محض استحبابا ہے نیز ہر جگہ صفت تخصیص ہی کے لئے نہیں ہوتی بلکہ بھی کشف اور وضاحت کے لئے بھی ہوتی ہے، دیکھئے مشکل ترکیبوں کا حل۔

كَانَهُ لَمْ يَتَكَلَّمْ إِلَّا بِمَا بَقِيَ وَعِنْدَهُ صَدْرُ الْكَلَامِ يَنْعَقِدُ عَلَّةً لَوْ جُوزَ الْكَلِّ إِلَّا أَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ يَمْنَعُهَا مِنَ الْعَمَلِ بِمَنْزِلَةِ عَدَمِ الشَّرْطِ فِي بَابِ التَّعْلِيلِ .

### ترجمہ

اور بیانِ تغیر کی صورتوں میں سے استثناء ہے، ہمارے اصحاب اس طرف گئے ہیں کہ استثناء، استثناء کے بعد باقی کے تکلم کا نام ہے گویا کہ متکلم نے تکلم نہیں کیا مگر اس کا جو استثناء کے بعد باقی رہا، اور امام شافعیؒ کے نزدیک صدرِ کلام (یعنی مستثنیٰ منہ) کل واجب ہونے کی علت ہوتا ہے مگر استثناء اس (صدرِ کلام یعنی علت) کو بعض میں عمل کرنے سے روک دیتا ہے (گویا استثناء) بابِ تعلیق میں عدم شرط کے درجہ میں ہے۔

**تشریح:** ماقبل میں مصنفؒ نے فرمایا تھا، ونظيره التعلیق والاستثناء یعنی بیانِ تغیر کی مثال تعلیق اور استثناء ہے تو مصنفؒ تعلیق بالشرط کے بیان سے فارغ ہو کر اب استثناء کا بیان شروع فرما رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ بیانِ تغیر کی صورتوں میں سے ایک صورت استثناء بھی ہے اور احناف و شوافع کا جس طرح تعلیق بالشرط اور طولِ حرہ والے مسئلہ میں اختلاف تھا اسی طرح اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے اور وہ اختلاف یہ ہے کہ احناف کے نزدیک استثناء نام ہے اس مقدار کے تکلم کا جو استثناء کرنے کے بعد باقی بچے، گویا متکلم نے حقیقتاً باقی ماندہ مقدار کا ہی تکلم کیا ہے نہ کہ اس کل مقدار کا جو شروع کلام میں ہے مثلاً کسی نے لَفْلَانِ عَلَيَّ عَشْرَةٌ إِلَّا ثَلَاثَةً کہا تو اس جملہ میں صدرِ کلام یعنی مستثنیٰ منہ عَشْرَةٌ ہے اور مستثنیٰ ثَلَاثَةٌ ہے اور استثناء کے بعد صدرِ کلام کے تحت صرف سات عدد باقی بچے ہیں تو اب یہ کلام اس درجہ میں ہو گیا کہ گویا اقرار کرنے والے نے سات ہی کا اقرار کیا ہے اور یہ کہا ہے لَفْلَانِ عَلَيَّ سَبْعَةٌ یہ بات نہیں ہے کہ اولاً تو اس کے ذمہ دس روپیہ واجب ہوئے ہوں اور پھر بوجہ استثناء تین روپیہ خارج کر کے سات رہ گئے ہوں، اس کے برخلاف امام شافعیؒ کے نزدیک صدرِ کلام یعنی مستثنیٰ منہ کل واجب ہونے کی علت ہوتا ہے لیکن بعض کا استثناء کرنا اس علت یعنی صدرِ کلام کو اس بعضِ مستثنیٰ میں عمل کرنے سے روک دیتا ہے یعنی لَفْلَانِ عَلَيَّ عَشْرَةٌ کا تقاضہ تو یہ ہے کہ مقرر دس روپیہ واجب ہوں مگر استثناء یعنی إِلَّا ثَلَاثَةً کہنا صدرِ کلام کو اس مستثنیٰ (تین عدد) میں عمل کرنے سے روک دیتا ہے اور کل مقدار یعنی مکمل دس روپیہ واجب نہیں ہونے دیتا جیسا کہ عدم شرط حکم کو ثابت ہونے نہیں دیتا، لہذا مثالِ مذکور میں مقرر پر اولاً دس روپیہ واجب ہوں گے جو صدرِ کلام اور مستثنیٰ منہ ہے مگر پھر استثناء کی وجہ سے تین روپیہ ان دس میں سے خارج کر دئے جائیں گے اور مقرر کے ذمہ سات روپیہ واجب رہ جائیں گے، گویا امام صاحبؒ اور امام شافعیؒ دونوں بزرگوں کے نزدیک مقرر پر سات ہی روپیہ واجب ہوں گے مگر اس اختلاف کا ثمرہ آنے والی مثال میں ظاہر ہوگا، مصنفؒ کے قول بِمَنْزِلَةِ عَدَمِ الشَّرْطِ کا مطلب یہ ہے کہ استثناء امام شافعیؒ کے نزدیک ایسا ہی ہے جیسا کہ بابِ تعلیق میں شرط یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک معلق بالشرط فی الحال وقوعِ حکم کا سبب بنتا ہے مگر عدم شرط ثبوتِ حکم سے مانع ہوتا ہے تو اسی طرح صدرِ کلام کل مقدار واجب ہونے کی علت ہوتا ہے مگر استثناء اس صدرِ کلام کو بعضِ مستثنیٰ میں عمل کرنے سے روک دیتا ہے اور مکمل مقدار واجب

ہونے نہیں دیتا۔

وَمِثَالُ هَذَا فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ فَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ صَدْرُ الْكَلَامِ اِنْعَقَدَ عِلَّةٌ لِحُرْمَةِ بَيْعِ الطَّعَامِ بِالطَّعَامِ عَلَى الْإِطْلَاقِ وَخَرَجَ عَنْ هَذِهِ الْجُمْلَةِ صُورَةُ الْمَسَاوَاةِ بِالْإِسْتِثْنَاءِ فَبَقِيَ الْبَاقِي تَحْتَ حُكْمِ الصَّدْرِ وَنَتِيجَةُ هَذَا حُرْمَةُ بَيْعِ الْحَفَنَةِ مِنَ الطَّعَامِ بِحَفَنَتَيْنِ مِنْهُ وَعِنْدَنَا بَيْعُ الْحَفَنَةِ لَا يَدْخُلُ تَحْتَ النَّصِّ لِأَنَّ الْمُرَادَ بِالْمَنْهِيِّ يَتَّقِي بِصُورَةِ بَيْعِ يَتِمَّكُنُ الْعَبْدُ مِنَ اثْبَاتِ التَّسَاوِي وَالْتِفَاضُلِ فِيهِ كَيْلًا يُؤَدِّي إِلَى نَهْيِ الْعَاجِزِ فَمَا لَا يَدْخُلُ تَحْتَ الْمِيعَارِ الْمُسَوَّى كَانَ خَارِجًا عَنْ قَضِيَّةِ الْحَدِيثِ .

### ترجمہ

اور اس اختلاف (جو استثناء میں واقع ہوا) کی مثال، نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے قول لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء میں ہے (ترجمہ، کھانے کو کھانے کے بدلے میں نہ بیچو مگر برابر برابر) پس امام شافعیؒ کے نزدیک صدر کلام مطلقاً (قلیل کھانا ہو یا کثیر) ببيع الطعام بالطعام کے حرام ہونے کی علت ہو اور اس مجموعہ (مطلق طعام) سے استثناء کی وجہ سے مساواة فی الطعام کی صورت نکل گئی، پس باقی (صورت مفاضلہ و مجازفہ) صدر کلام کے حکم کے تحت باقی رہا (یعنی کمی و زیادتی اور اندازہ والی صورت حکم حرمت کے تحت داخل رہی) و نتیجہً هذا الخ اور امام شافعیؒ کے اس قول (صدر کلام) اِنْعَقَدَ عِلَّةٌ لِحُرْمَةِ الطَّعَامِ بِالطَّعَامِ عَلَى الْإِطْلَاقِ (الخ) کا نتیجہ ایک مٹھی کھانے کا دو مٹھی کھانے کے عوض بیچنے کا حرام ہونا ہے اور ہمارے نزدیک ایک مٹھی طعام کی بیع نص یعنی حدیث مذکور کے ماتحت داخل نہیں ہے اس لئے کہ منہی (یعنی جس بیع پر نہیں وارد ہوئی) کی مراد بیع کی اس صورت کے ساتھ مفید ہے جس میں بندہ برابری اور کمی و زیادتی کرنے پر قادر ہو، تا کہ یہ نبی عاجز کو نبی کرنے کا سبب نہ ہو، پس جو مقدار طعام اس معیار (پیمانہ) کے تحت داخل نہ ہو جو برابری ثابت کرنے والا ہے تو وہ حدیث کے حکم سے خارج ہوگی (اور حدیث کا حکم اور اس کا مقتضی منع بیع ہے)

**تشریح:** مصنفؒ فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ صدر کلام علت بن کر منعقد ہوتا ہے جیسا کہ اس سے پہلے سبق میں گذر چکا ہے اور امام صاحبؒ کے نزدیک استثناء باقی کے تکلم کرنے کا نام ہے یعنی استثناء کے بعد جو باقی رہتا ہے گویا متکلم نے صرف اسی کا تکلم کیا ہے تو اس اختلاف کی مثال نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء میں ہے کہ کھانے کو کھانے کے بدلے میں نہ فروخت کرو مگر برابر برابر، پس امام شافعیؒ کے نزدیک صدر کلام یعنی لا تبیعوا الطعام بالطعام مطلقاً ببيع الطعام بالطعام کے حرام ہونے کی علت ہے خواہ کھانا قلیل ہو کہ وہ کسی پیمانہ مثلاً کیل کے تحت بھی داخل نہ ہو سکے مثلاً ایک یا دو مٹھی اناج، یا کھانا کثیر ہو کہ کیل کے تحت

داخل ہو سکتا ہو یعنی اس کا وزن کیا جاسکتا ہو یا اس کو کیل کیا جاسکتا ہو، بہر دو صورت اس کا بیچنا حرام ہے کیونکہ اطعام معرف باللام ہے اور اسم جنس ہے جو قلیل و کثیر سب کو شامل ہے مگر استثناء یعنی إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ نے اس حرمت سے صورت مساوات یعنی بیچ کی اس صورت کو خارج کر دیا جس میں دونوں کھانے برابر برابر ہوں، لہذا اب صدر کلام کے تحت اس بیچ کی حرمت باقی رہی جس میں دو طرفوں میں سے کسی ایک طرف کھانا زیادہ ہو اور دوسری طرف کھانا کم ہو یا پھر اٹکل اور اندازہ سے بیچ ہو خواہ کھانا قلیل ہو یا کثیر لہذا اس اطلاق کا نتیجہ یہ ہوگا کہ کھانے کی ایک مٹھی کی بیچ دو مٹھی کے عوض جائز نہ ہوگی گویا حدیث مذکور کے معنی یہ ہیں لَا تَتَّبِعُوا الطَّعَامَ بِمِثْلٍ حَالٍ إِلَّا فِي حَالَةِ الْمَسَاوَاتِ مگر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک مٹھی اناج کی بیچ دو مٹھی اناج کے بدلہ میں جائز ہے کیونکہ ہمارے نزدیک ایک مٹھی اناج کی بیچ نص کے تحت یعنی لَا تَتَّبِعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ الخ کے تحت داخل ہی نہیں ہے کیونکہ منہی کی مراد یعنی اس بیچ کی مراد جس سے روکا گیا ہے وہ اس صورت کے ساتھ مقید ہے جس میں بندہ عوضین کے اندر برابری کرنے اور کمی و زیادتی کرنے پر قادر ہو اور وہ بیچ الکثیر بالکثیر ہے نہ کہ بیچ مطلق، لہذا اتنی قلیل مقدار کھانا جو کسی معیار مسوی یعنی جو کسی برابری کرنے والے پیمانہ میں داخل نہ ہو یعنی نصف صاع سے کم ہو تو وہ حدیث منہی کے تحت داخل نہیں ہے بلکہ وہ مقدار قضیہ حدیث یعنی حدیث کے حکم سے خارج ہے، کیونکہ بندہ اس کے اندر برابری کرنے پر قادر ہی نہیں ہے تو اگر مطلقاً قلیل و کثیر کھانے کی بیچ کے اندر عوضین میں برابری کا حکم لگادیا جائے تو عاجز کو منہی کرنا لازم آئے گا اور عاجز و مجبور کو کسی کام کا حکم کرنا بے عقلی ہے دانشمندی نہیں ہے جیسا کہ ناہینا سے یہ کہے مت دیکھتے تو یہ حماقت ہے۔

**نوٹ:** ہم نے معیار مسوی (یعنی ایسا پیمانہ جو برابری کر سکے) سے کیل مراد لیا ہے کیونکہ حدیث شریف میں کیل بکیل کے الفاظ موجود ہیں، اور عرف عام میں بھی اناج وغیرہ کو عموماً کیل کر کے ہی فروخت کیا جاتا ہے لہذا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث لَا تَتَّبِعُوا الطَّعَامَ الْخ اس معنی میں ہے لَا تَتَّبِعُوا الطَّعَامَ الْبَالِغَ مَبْلَغَ الْكَيْلِ بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ نہ بیچو اس کھانے کو جو کیل کی مقدار کو پہنچ جائے کھانے کے بدلہ میں مگر برابر برابر، **نوٹ:** شریعت میں سب سے چھوٹا پیمانہ نصف صاع ہے لہذا ایک یا دو مٹھی گیبھوں جو نصف صاع سے بھی کم ہوتے ہیں ان میں برابری کرنا ممکن نہیں ہے لہذا قلیل طعام سے مراد وہ ہے جو نصف صاع سے کم ہو اور کثیر سے مراد وہ ہے جو نصف صاع یا اس سے زائد ہو۔ **نوٹ:** امام صاحبؒ کے نزدیک چونکہ استثناء کے بعد جو باقی بچتا ہے مشکلم گویا اسی کا تکلم کرتا ہے تو حدیث مذکور لَا تَتَّبِعُوا الْخ کے اندر صورت مساوات کو مستثنیٰ کرنے کے بعد غیر صورت مساوات باقی بچی تو گویا مشکلم نے لَا تَتَّبِعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ مَفَاضِلُهُ وَلَا مَجَازِفُهُ کا تکلم کیا ہے، اور مفاضلہ اسی شکل میں حرام ہوگا جبکہ انسان برابری کرنے پر قادر ہو اور اس نے بجائے برابر برابر فروخت کرنے کے تفاضل کے ساتھ فروخت کیا ہو یعنی بیچ کی مقدار اگر نصف صاع یا اس سے زائد ہو تو اب برابر برابر فروخت کرنا ضروری ہوگا اور اگر بیچ کی مقدار نصف صاع سے کم ہے مثلاً ایک مٹھی گندم تو ہمارے نزدیک اس کے اندر برابر برابر کر کے فروخت کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ ایک مٹھی کھانے کی بیچ دو مٹھی کھانے کے بدلہ میں

جائز ہے۔

وَمِنْ صُورِ بَيَانِ التَّغْيِيرِ مَا إِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَى الْفِ وَدِيعَةً فَقَوْلُهُ عَلَى يُفِيدُ الْوُجُوبَ وَهُوَ بِقَوْلِهِ وَدِيعَةً غَيْرَهُ إِلَى الْحِفْظِ وَقَوْلُهُ أَعْطَيْتَنِي أَوْ أَسْلَفْتَنِي الْفَاءُ فَلَمْ أَقْبِضْهَا مِنْ جُمْلَةِ بَيَانِ التَّغْيِيرِ وَكَذَا لَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَى الْفِ زُبُوفٌ .

### ترجمہ

اور بیانِ تغیر کی صورتوں میں سے یہ صورت بھی ہے کہ جب کوئی شخص کہے کہ فلاں کے میرے ذمہ ایک ہزار ہیں بطور ودیعت کے پس اس کا قول علی وجوب کا فائدہ دے رہا ہے اور قائل نے اپنے قول وَدِيعَةً سے لفظ علی کی ظاہری مراد یعنی وجوب کو ان ایک ہزار کی حفاظت کی جانب پھیر دیا، اور قائل کا قول أَعْطَيْتَنِي أَوْ أَسْلَفْتَنِي الْفَاءُ فَلَمْ أَقْبِضْهَا (تو نے مجھ کو ایک ہزار روپیہ عطا کئے یا تو نے مجھ کو بطور بیع سلم کے ایک ہزار روپیہ پیشگی دئے پر میں نے ان پر قبضہ نہیں کیا) مِنْ جُمْلَةِ بَيَانِ تَغْيِيرِ کے ہے اور ایسے ہی اگر کہا لِفُلَانٍ عَلَى الْفِ زُبُوفٌ (فلاں کے میرے ذمہ ایک ہزار ہیں کھولے)۔

**تشریح:** بیانِ تغیر کی مختلف شکلیں آپ حضرات نے سماعت فرمائی اب آسان اور مفید باتیں مصنف علیہ الرحمہ ذکر فرما رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے یہ کہا لِفُلَانٍ عَلَى الْفِ وَدِيعَةً تو متکلم کا اپنے اس کلام میں عَلَى الْفِ کہنا اس بات کا اقرار ہے کہ وہ ایک ہزار روپیہ اس کے ذمہ میں دین ہیں کیونکہ لفظ علی الزام اور وجوب کے لئے آتا ہے مگر متکلم نے اپنے کلام کی اس ظاہری مراد کو متغیر کرنے کے لئے بیانِ تغیر کا استعمال کیا اور فوراً اس نے لفظ وَدِيعَةً بولد یا جس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ ایک ہزار روپیہ دین نہیں ہیں بلکہ امانت ہیں گویا متکلم نے اپنے کلام کی ظاہری اور حقیقی مراد کو ودیعت کہہ کر متغیر کر دیا لہذا لفظ وَدِيعَةً بیانِ تغیر ہے۔

**نوٹ:** ودیعت اور قرض میں یہ فرق ہے کہ قرض کی واپسی ہر صورت میں ضروری ہے جبکہ امانت کی رقم اگر بغیر تعدی کے ہلاک ہو جائے تو اس کی واپسی ضروری نہیں ہوتی، اسی طرح کسی شخص نے أَعْطَيْتَنِي یا أَسْلَفْتَنِي الْفَاءُ فَلَمْ أَقْبِضْهَا کا تکلم کیا تو اس کلام میں لفظ أَعْطَيْتَنِي الْفَاءُ کا مطلب یہ ہے کہ آپ نے مجھے ایک ہزار روپیہ عطا کئے، معلوم ہوا کہ متکلم نے ان ایک ہزار پر قبضہ بھی کر لیا ہوگا تا کہ بدیہ تام اور مکمل ہو جائے کیونکہ عطاء بغیر قبضہ کے تام نہیں ہوتا مگر متکلم کا فَلَمْ أَقْبِضْهَا (پس میں نے ایک ہزار پر قبضہ نہیں کیا) کہنا گویا اپنے کلام سابق کی ظاہری مراد کو متغیر کرتا ہے کہ میں نے ان پر قبضہ نہیں کیا لہذا فَلَمْ أَقْبِضْهَا بیانِ تغیر ہے اسی طرح مثلاً أَسْلَفْتَنِي کہا کہ آپ نے مجھ کو بطور بیع سلم کے ایک ہزار روپیہ پیشگی دئے تو متکلم کے اس کلام سے معلوم ہوا کہ اس نے ان ایک ہزار پر قبضہ بھی کر لیا ہوگا کیونکہ بیع سلم کے اندر اس المال پر مشتری مجلس عقد میں ہی قبضہ کرتا ہے مگر پھر متکلم فَلَمْ أَقْبِضْهَا کہہ کر اپنے کلام کی ظاہری مراد کو

متغیر کر رہا ہے لہذا فلم اقبضہا بیان تغیر ہوگا اور متکلم کی مراد بیع سلم صحیح کے بجائے بیع سلم فاسد کو بتلانا ہے اسی طرح کسی شخص نے کہا لفلان علی الف زیوف تو متکلم کے اس کلام میں علی الف سے اس طرف اشارہ ہے کہ وہ روپے کھرے اور عمدہ ہوں گے کیونکہ لین دین عموماً کھرے روپیوں میں ہی ہوتا ہے مگر متکلم کا فوراً زیوف کہنا اس اقرارِ اول سے رجوع کرنا ہے اور اپنے کلام کی ظاہری مراد کو متغیر کرنا ہے کہ وہ ایک ہزار کھرے نہیں بلکہ کھوٹے ہیں، لہذا لفظ زیوف بیان تغیر کہلائے گا۔ نوٹ: جب لین دین کھرے اور عمدہ سکوں میں ہوتا ہے تو پھر مقرر نے کھوٹے سکوں کا کیوں ذکر کیا؟ الجواب: ہو سکتا ہے وہ رقم غصب یا ودیعت کی ہو لہذا جیسے اس نے غصب کئے تھے انہیں کا اقرار بھی کیا یا جیسے کسی نے ودیعت رکھے تھے ویسوں کا ہی اقرار و اعتراف کیا۔

وَحُكْمُ بَيَانِ التَّغْيِيرِ أَنَّهُ يَصِحُّ مَوْصُولًا وَلَا يَصِحُّ مَفْصُولًا ثُمَّ بَعْدَ هَذَا مَسَائِلُ اخْتَلَفَ فِيهَا الْعُلَمَاءُ أَنَّهَا مِنْ جُمْلَةِ بَيَانِ التَّغْيِيرِ فَتَصِحُّ بِشَرْطِ الْوَصْلِ أَوْ مِنْ جُمْلَةِ بَيَانِ التَّبْدِيلِ فَلَا تَصِحُّ وَسَيَأْتِي طَرَفٌ مِنْهَا فِي بَيَانِ التَّبْدِيلِ .

### ترجمہ

اور بیان تغیر کا حکم یہ ہے کہ وہ (بیان) موصولاً صحیح ہوتا ہے اور مفصولاً صحیح نہیں ہوتا پھر اس کے بعد (اگر بعد بیان مسائل تغیر) کچھ مسائل ہیں جن میں علماء کرام نے اختلاف کیا ہے کہ وہ بیان تغیر کے قبیل سے ہیں کہ وصل کی شرط کے ساتھ صحیح ہوتے ہیں، یا بیان تبدیل کے قبیل سے ہیں کہ جو صحیح نہیں ہوتے (یعنی ان کا بیان لا نا نہ موصولاً صحیح ہوتا اور نہ مفصولاً) اور ان مسائل مختلف فیہ کا کچھ حصہ بیان تبدیل میں آئے گا۔

**تشریح:** بیان تغیر کی تفصیل سے فارغ ہو کر اب مصنف اس کا حکم بیان کر رہے ہیں فرماتے ہیں کہ چونکہ بیان تغیر کلامِ اول کو متغیر کر دیتا ہے اور متکلم گویا بیان لا کر کلامِ اول سے رجوع کر لیتا ہے اس لئے وہ موصولاً تو صحیح ہے یعنی کلام لاحق کلام سابق سے ملا ہوا ہو، مفصولاً یعنی تاخیر سے صحیح نہیں ہے لہذا اگر کسی شخص نے فلان علی الف بول کر فوراً امامۃ کہہ دیا تو اس کا اعتبار کیا جائے گا اور متکلم پر صرف نو سو روپیہ واجب الاداء ہوں گے ثم بعد ہذا مسائل الخ مصنف فرماتے ہیں کہ بیان تغیر کے مسائل مذکورہ کے علاوہ چند مسائل اور ہیں جن میں علماء کا اختلاف ہے کہ وہ بیان تغیر کے قبیل سے ہیں کہ جو وصل کی شرط کے ساتھ صحیح ہوتے ہیں یعنی متصلاً تو صحیح ہیں مگر مفصولاً صحیح نہیں، یا بیان تبدیل کے قبیل سے ہیں کہ جو نہ موصولاً صحیح ہیں اور نہ مفصولاً اور ان مسائل کا کچھ تذکرہ بیان تبدیل میں آئے گا ان شاء اللہ

فَصَلِّ: وَأَمَّا بَيَانُ الضَّرُورَةِ فَمِثَالُهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأَمِّهِ الثَّلَاثُ أَوْ جَبَ الشَّرَكَةِ بَيْنَ الْأَبَوَيْنِ ثُمَّ بَيْنَ نَصِيبِ الْأُمِّ فَصَارَ ذَلِكَ بَيَانًا لِنَصِيبِ الْأَبِ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا إِذَا بَيَّنَّا نَصِيبَ الْمُضَارِبِ وَسَكَنَّا عَنْ نَصِيبِ رَبِّ الْمَالِ صَحَّتِ الشَّرَكَةُ وَكَذَلِكَ لَوْ بَيَّنَّا نَصِيبَ رَبِّ الْمَالِ

وَسَكَنَّا عَنْ نَصِيبِ الْمُضَارِبِ كَانَ بَيَانًا وَعَلَى هَذَا حُكْمُ الْمَزَارَعَةِ وَكَذَلِكَ لَوْ أَوْصَى لِفُلَانٍ  
وَفُلَانٍ بِأَلْفٍ ثُمَّ بَيَّنْ نَصِيبَ أَحَدِهِمَا كَانَ ذَلِكَ بَيَانًا لِنَصِيبِ الْآخَرِ .

### ترجمہ

اور بہر حال بیان ضرورت تو اس کی مثال اللہ تعالیٰ کے قول وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ میں ہے (اور میت کے ماں باپ ہی اس کے وارث ہوں تو اس کی ماں کا ایک ٹکٹ ہے) اللہ تعالیٰ نے (میت کے مال میں) میت کے ابویں کے درمیان شرکت کو ثابت کیا پھر صرف ماں کا حصہ بیان کیا تو یہ (یعنی اثبات شرکت بین الابویں اور پھر صرف ماں کے حصہ کا بیان کرنا) باپ کے حصہ کا بھی بیان ہو گیا و علیٰ هذا الخ اور اسی قیاس پر ہم نے کہا کہ جب مضارب اور رب المال نے مضارب کا حصہ بیان کر دیا اور وہ دونوں رب المال کے حصہ (کو بیان کرنے) سے خاموش رہے تو شرکت صحیح ہوگی و كذلك الخ اور ایسے ہی (یعنی مضارب کا حصہ بیان کرنے کی طرح) اگر ان دونوں نے رب المال کا حصہ بیان کر دیا اور مضارب کے حصہ (کو بیان کرنے) سے خاموش رہے تو یہ (یعنی دونوں میں سے صرف ایک یعنی رب المال کا حصہ بیان کرنا) بیان ہوگا (دوسرے کے حصہ کا) و علیٰ هذا الخ اور اسی پر یعنی مضاربیت کے حکم پر مزارعت کا حکم بھی ہے و كذلك لو أوصی الخ اور اسی طرح (یعنی جس طرح اوپر یہ بیان کیا ہے کہ دو آدمیوں میں شرکت ثابت کرنے کے بعد ان میں سے صرف ایک کے حصہ کو بیان کرنا دوسرے کے حصہ کا بیان ہے تو اسی طرح مندرجہ ذیل مسئلہ بھی ہے) اگر کسی شخص نے فلاں اور فلاں یعنی دو آدمیوں کے لئے ایک ہزار کی وصیت کی پھر ان دونوں میں سے ایک کے حصہ کو بیان کر دیا تو یہ (یعنی ان میں سے ایک کا حصہ بیان کرنا) دوسرے شخص کے حصہ کا بھی بیان ہوگا۔

**تشریح:** بیان کے اقسام میں سے ایک قسم بیان ضرورت بھی ہے، اور بیان ضرورت وہ بیان ہے جو متکلم کے کلام سے خود بخود سمجھ میں آجائے اس کے لئے متکلم کے کلام میں کوئی لفظ موجود نہ ہو بالفاظ دیگر ملفوظ کا مسکوت عنہ کے حکم پر دلالت کرنا، اب مثال سنئے قرآن شریف میں ہے وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ (ترجمہ: اور میت کے وارث اس کے والدین ہوں تو اس کی ماں کا ایک ٹکٹ ہے)

مطلب یہ ہے کہ کوئی آدمی مر گیا ہو اور اس نے کوئی لڑکا بھی نہ چھوڑا ہو بلکہ اس کے وارث صرف اس کے والدین ہوں تو اس کی ماں کو کل میراث کا ایک ٹکٹ ملے گا، غور فرمائیے کہ اللہ تعالیٰ نے شروع کلام میں تو مرنے والے کی میراث میں ماں اور باپ دونوں کی شرکت کو ثابت کر دیا مگر جب حصوں کو بیان کیا تو صرف ماں کا حصہ بیان کیا یعنی ایک ٹکٹ اور باپ کا حصہ بیان نہیں کیا مگر باپ کے حصہ کو بیان کرنے کی ضرورت بھی نہیں ہے کیونکہ بین الابویں شرکت کو ثابت کر کے محض ماں کا حصہ بیان کرنا باپ کے حصہ کا بھی بیان ہے یعنی ماں کے حصہ کو بیان کرنے سے خود بخود باپ کا حصہ معلوم ہو گیا کہ ماں کو ایک ٹکٹ دیکر جو دو ٹکٹ باقی بچے ہیں وہ باپ کے ہیں لہذا ماں کے حصہ کو بیان کر کے باپ کے حصہ کا خود بخود معلوم ہو جانا بیان ضرورت کہلائے گا، گویا آیت قرآن کے معنی یہ ہوئے فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ وَلِأَبِيهِ الْبَاقِي أَيْ الثُّلُثَانِ

وَعَلَىٰ هَذَا اِی عَلَىٰ هَذَا الْقِيَاسِ الْخِ مُصَنَّفٌ بِإِیَانِ ضَرُورَتِ کِ مَزِیدِ مِثَالِیْنِ پِش کر رہے ہیں پہلے آپ حضرات مضارب بت، مضارب اور رب المال کی تعریف سمجھ لیں، عقد مضارب بت اس عقد کو کہتے ہیں جس میں ایک شخص کا مال ہو اور دوسرے شخص کے ذمہ محنت اور کام دھام کرنا ہو اور نفع میں دونوں حضرات شریک ہوں اب یہ یاد رکھئے کہ جس کا مال ہے اس کو رب المال کہتے ہیں اور اس مال سے دوسرا شخص جو محنت اور تجارت کر کے نفع کماتا ہے اس کو مضارب کہتے ہیں اور اس عقد مضارب بت میں جو نفع ملتا ہے وہ دونوں کے درمیان مشترک ہوتا ہے مگر حصے متعین ہونے چاہیے کہ کس کا حصہ کتنا ہے مثلاً کل نفع کا نصف یا ثلث یا ربع وغیرہ، لہذا اگر مضارب اور رب المال نے آپس میں مل کر کسی ایک کا حصہ تو متعین کر دیا فرض کرو کہ مضارب کے لئے کل نفع کا نصف متعین کر دیا مگر رب المال کا حصہ متعین نہیں کیا بلکہ رب المال کے حصہ کو متعین کرنے سے دونوں خاموش رہے تو شرکت صحیح ہوگی اور جب شرکت صحیح ہوگئی تو یہ عقد مضارب بت بھی جائز رہے گا کیونکہ مضارب کا حصہ متعین کرنے سے رب المال کا حصہ خود بخود متعین ہو گیا کہ بقیہ نفع رب المال کا ہے لہذا مضارب کا حصہ متعین ہونے سے رب المال کے حصہ کا معلوم ہو جانا بیان ضرورت ہے یا اس کے برعکس کہ رب المال کا حصہ تو متعین کر دیا گیا مگر مضارب کا حصہ متعین نہیں ہوا تو اب بھی شرکت صحیح ہے کیونکہ رب المال کا حصہ متعین ہو جانا مضارب کے حصہ کا بیان ہے کیونکہ رب المال کے لئے جو حصہ متعین ہوا ہے اس کے علاوہ بقیہ کل نفع مضارب کا ہی ہوگا۔

وَعَلَىٰ هَذَا حُکْمُ الْمَزَارَعَةِ الْخِ مُصَنَّفٌ فَرَمَاتے ہیں کہ اسی قیاس پر مزارعت کا بھی حکم ہے یعنی مضارب بت کی طرح مزارعت کا بھی حکم ہے کہ اگر رب الارض یعنی زمین والے کا حصہ تو متعین کر دیا گیا مگر مزارع یعنی اس زمین میں محنت اور کاشتکاری کرنے والے کا حصہ متعین نہیں کیا گیا، یا اس کے برعکس ہو کہ مزارع یعنی کاشتکار کا حصہ تو متعین کر دیا گیا مگر رب الارض کا حصہ متعین نہیں کیا گیا تو شرکت صحیح ہے اور یہ عقد مزارعت بھی درست ہو جائے گا کیونکہ دونوں میں سے کسی ایک کے حصہ کا متعین ہو جانا دوسرے کے حصہ کا بھی بیان ہے اور اس کو بیان ضرورت کہتے ہیں۔

وَبِكَذَلِكَ لَوْ أَوْصَى الْخِ اِی طَرَحِ اِکَر کِی شَخْصِ نِ دَوَا دِیُوں مِثْلًا زِید اور عمرو کے لئے ایک ہزار کی وصیت کی اور پھر ان میں سے ایک کا حصہ مثلاً زید کا حصہ بیان کر دیا مثلاً یہ کہہ دیا کہ اس ایک ہزار میں سے زید کے لئے چھ سو روپے ہیں تو زید کا حصہ بیان کر دینے سے عمرو کا حصہ خود بخود متعین ہو گیا ہے کہ بقیہ چار سو روپے عمرو کے ہیں۔

وَلَوْ طَلَّقَ اِحْدَیْ اِمْرَاتِیْہِ ثُمَّ وَطِیْ اِحْدَاهُمَا کَانَ ذَٰلِکَ بَيَانًا لِلطَّلَاقِ فِی الْاُخْرٰی بِخِلَافِ الْوَطِیْ فِی الْعِنَقِ الْمُبْہَمِ عِنْدَ اَبِی حَنِیْفَہٗ لِاَنَّ حِلَّ الْوَطِیْ فِی الْاِمَاءِ یَثْبُتُ بِطَرِیقَیْنِ فَلَا یَتَعَيَّنُ جَہَةُ الْمِلْکِ بِاِعْتِبَارِ حِلِّ الْوَطِیْ.

### ترجمہ

اور اگر کسی آدمی نے بلا تعین اپنی دو بیویوں میں سے ایک کو طلاق دی پھر ان دونوں میں سے ایک سے وطی کر لی تو



یہ (وطی کرنا) دوسری عورت کے حق میں طلاق کا بیان ہوگا برخلاف اس وطی کے جو حقِ مبہم کے بعد ہو، امام صاحبؒ کے نزدیک، اس لئے کہ باندیوں میں وطی کا حلال ہونا دو طریقوں سے ثابت ہوتا ہے پس وطی حلال ہونے کے اعتبار سے اس موطوءہ میں ملک کی جہت متعین نہ ہوگی۔

**تشریح:** باقبل میں مصنفؒ نے بیانِ ضرورت کی چند مثالیں بیان کی تھیں تو من جملہ ان مثالوں کے ایک مثال یہ بھی ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی دو بیویوں میں سے لاعلیٰ التعمین کسی ایک کو طلاق بائندہ دیدی مگر مطلقہ کا نام ظاہر نہیں کیا اور پھر ان دونوں میں سے کسی ایک سے وطی کر لی تو اس عورت سے وطی کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ مطلقہ اس کے علاوہ دوسری عورت ہے کیونکہ مطلقہ عورت سے تو وطی کرنا اس کے لئے جائز ہی نہیں ہے اور یہ بھی مسلمان کی شان سے بعید بات ہے کہ وہ اس کو طلاق دیکر اسی سے زنا کرے اور یہ بھی مشکل ہے کہ اس نے اس مطلقہ بائندہ سے فوراً نکاح جدید کر لیا ہو، اور یہ اس لئے مشکل ہے کہ اگر اس کو نکاح کرنا ہی تھا تو پھر طلاق ہی کیوں دیتا لہذا طلاق دینا عدمِ رغبت پر دلالت کرتا ہے اور عدمِ رغبت عدمِ نکاح پر دال ہے، نیز یہ بات ملحوظ رہے کہ یہ تمام تر تفصیلات اس شکل میں ہے جبکہ طلاق بائندہ دی ہو، کیونکہ طلاق رجعی دینے کے بعد اس مطلقہ سے جماع کر سکتا ہے اور یہ جماع اس کے حق میں رجعت ہو جائے گی، خلاصہ کلام یہ ہے کہ دو بیویوں میں سے کسی ایک کو طلاق دیکر ان دونوں میں سے کسی ایک عورت سے وطی کرنا دوسری عورت کے حق میں طلاق کا بیان ہے یعنی ان دونوں میں سے کسی ایک سے وطی کرنا دوسری عورت کے مطلقہ ہونے کے لئے بیانِ ضرورت ہے، بخلاف العتق المبہم برخلاف عتقِ مبہم کے یعنی امام ابو حنیفہؒ یہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی آدمی کی دو باندیاں ہوں اور مولیٰ لاعلیٰ التعمین ان میں سے کسی ایک کو آزاد کر دے اور آزاد کرنے کے بعد ان میں سے کسی ایک سے وطی کر لے تو یہ وطی کرنا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ آزاد کردہ باندی وہ ہے جس سے وطی نہیں کی بلکہ یہ بات ممکن ہے کہ مولیٰ نے اس باندی کو آزاد کر کے اسی سے نکاح کر لیا ہو اور پھر منکوحہ ہونے کی جہت سے وطی کی ہو کیونکہ باندیوں میں دو جہتیں ہوتی ہیں، ایک مملوکہ ہونے کی جہت اور ایک منکوحہ ہونے کی جہت، لہذا اس باندی سے وطی کا حلال ہونا، دوسری باندی کے آزاد ہونے پر بیانِ ضرورت نہ ہوگا، یعنی وطی کے حلال ہونے سے اس میں ملکیت کی جہت اور دوسری کے حق میں آزادی کی جہت متعین نہ ہوگی مگر صاحبینؒ کے نزدیک یہ مسئلہ بعینہ سابقہ مسئلہ کی طرح ہے یعنی جس طرح دو بیویوں میں سے لاعلیٰ التعمین کسی ایک کو طلاق دیکر شوہر کا پھر کسی ایک بیوی سے وطی کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ مطلقہ بیوی اس موطوءہ کے علاوہ ہے اسی طرح دو باندیوں میں سے لاعلیٰ التعمین کسی ایک کو آزاد کر کے پھر کسی ایک باندی سے وطی کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ آزاد کردہ باندی اس موطوءہ کے علاوہ ہے اور اس موطوءہ میں ملک کی جہت متعین ہے یعنی یہ باندی علیٰ حالہ مملوکہ ہے۔

فصل: وَأَمَّا بَيَانُ الْحَالِ فَمِثَالُهُ فِيمَا إِذَا رَأَى صَاحِبُ الشَّرْعِ أَمْرًا مُعَايَنَةً فَلَمْ يَنْهَ عَنْ ذَلِكَ كَانَ سُكُوتُهُ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ أَنَّهُ مَشْرُوعٌ وَالشَّفِيعُ إِذَا عَلِمَ بِالْبَيْعِ وَسَكَتَ كَانَ ذَلِكَ بِمَنْزِلَةِ

الْبَيَانُ بَأَنَّهُ رَاضٍ بِذَلِكَ وَالْبَيْكُرُ الْبَالِغَةُ إِذَا عَلِمَتْ بِتَزْوِيجِ الْوَلِيِّ وَسَكَتَتْ عَنِ الرَّدِّ كَانَ ذَلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ بِالرَّضَاءِ وَالْإِذْنِ وَالْمَوْلَى إِذَا رَأَى عَبْدَهُ يَبِيعُ وَيَفْتَرِي فِي السُّوقِ فَسَكَتَ كَانَ ذَلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْإِذْنِ فَيَصِيرُ مَاذُونًا فِي التِّجَارَاتِ وَالْمُدَّعَى عَلَيْهِ إِذَا نَكَلَ فِي مَجْلِسِ الْقَضَاءِ يَكُونُ الْإِمْتِنَاعُ بِمَنْزِلَةِ الرِّضَاءِ بِلُزُومِ الْمَالِ بِطَرِيقِ الْإِقْرَارِ عِنْدَهُمَا وَبِطَرِيقِ الْبَذْلِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ ، فَالْحَاصِلُ أَنَّ السُّكُوتَ فِي مَوْضِعِ الْحَاجَةِ إِلَى الْبَيَانِ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ وَبِهَذَا الطَّرِيقِ قُلْنَا الْإِجْمَاعُ يَنْعَقِدُ بِنَصِّ الْبَعْضِ وَسُكُوتِ الْبَاقِينَ .

### ترجمہ

اور بہر حال بیان حال تو اس کی مثال اس صورت میں ہے کہ جب صاحب شریعت نبی صل اللہ علیہ وسلم نے کسی امر (قول و فعل) کو اپنے سامنے ہوتے ہوئے دیکھا اور اس امر سے منع نہ فرمایا تو صاحب شریعت کا سکوت اس بات کے بیان کے درجہ میں ہے کہ یہ کام مشروع اور جائز ہے، والشفیع الخ اور شفیع جب دارِ مشفقہ کی فروختگی کو جان لے اور مطالبہ شفعہ سے سکوت کرے تو شفیع کا سکوت اس بات کے بیان کے درجہ میں ہے کہ وہ اس بیع سے راضی ہے، اور باکرہ بالغہ جب ولی کی تزویج کو جان لے یعنی اس کو یہ معلوم ہو جائے کہ تیرے ولی نے تیرا نکاح کر دیا اور وہ نکاح کو رد کرنے سے سکوت اختیار کرے تو باکرہ بالغہ کا یہ سکوت نکاح کی رضا مندی اور اس کی اجازت کے درجہ میں ہوگا والموالی الخ اور مولیٰ جب اپنے غلام کو بازار میں خرید و فروخت کرتے ہوئے دیکھ لے اور سکوت اختیار کرے تو مولیٰ کا سکوت (غلام کے حق میں خرید و فروخت کی) اجازت کے درجہ میں ہوگا پس وہ غلام ماذون فی التجارات ہو جائے گا والمدعی علیہ الخ اور مدعی علیہ جب فیصلہ کی مجلس میں قسم کھانے سے باز رہے (قسم کھانے سے انکار کر دے) تو قسم سے باز رہنا صاحبین کے نزدیک بطریق اقرار اپنے اوپر لزوم مال سے راضی ہونے کے درجہ میں ہوگا اور امام صاحب کے نزدیک بطریق بذل یعنی بطریق ایثار و سخاوت اپنے اوپر لزوم مال سے راضی ہونے کے درجہ میں ہوگا، پس حاصل بحث یہ ہے کہ بیان کی جانب ضرورت کے مقام میں (یعنی بیان و تکلم ضروری ہونے کے مقام میں) سکوت اختیار کرنا بمنزلہ بیان کے ہے اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ اجماع بعض کے صراحت کرنے اور باقی حضرات کے سکوت اختیار کرنے سے منعقد ہو جاتا ہے۔

**تشریح:** بیان کے اقسام میں سے ایک قسم بیان حال بھی ہے اور بیان حال موقعہ کلام میں اس خاموشی کا نام ہے جو کسی آدمی کی حالت کی دلالت کی وجہ سے بیان کے درجہ میں ہو یعنی آدمی اپنے حال اور طرز سے رضا مندی کا ثبوت دے، بالفاظ دیگر بیان حال اس خاموشی کا نام ہے جو کسی سے دھوکہ کو دفع کرنے کی ضرورت کی وجہ سے بیان شمار کی جائے، مصنف نے اس کی چند مثالیں بیان فرمائی ہیں، لہذا بالترتیب ان مثالوں کی تشریح کی جاتی ہے۔

۱۔ اذ رای صاحب الشرع الخ جب صاحب شریعت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کسی کام کو ہوتے ہوئے دیکھیں یا

کسی کو کچھ کہتے ہوئے سنیں اور اس قول و فعل سے منع نہ کریں بلکہ سکوت اختیار کریں تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ سکوت اختیار کرنا اور اس قول و فعل سے نہ روکنا اس بات کی دلیل اور بیان ہے کہ وہ کام جائز اور مشروع ہے کیونکہ اگر وہ قول و فعل ناجائز ہوتا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس سے ضرور منع فرماتے اور ہرگز سکوت اختیار نہ کرتے، کیونکہ حدیث میں ہے مَنْ رَأَى مِنْكَ فَلْيَغْيِرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ۔

کہ تم میں سے جو شخص کسی برائی کو ہوتے ہوئے دیکھے تو چاہیے کہ اس کو ہاتھ سے روکے اور اگر ہمت نہ ہو تو زبان سے منع کرے اور اگر اس کی بھی ہمت نہ ہو تو دل سے اس کو برا سمجھے اور یہ ایمان کا سب سے ضعیف درجہ ہے، ایک دوسری حدیث میں ہے السَّاكِتُ عَنِ الْحَقِّ شَيْطَانٌ أَخْرَسُ حَقَّ بَاتِ كَهْنَةٍ سَے خاموش رہنے والا گونگا شیطان ہے، لہذا صاحب شریعت حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کا سکوت اس قول و فعل کے مشروع ہونے کا بیان ہے۔

۲۔ او الشفیع اگر کوئی مکان وغیرہ فروخت ہو رہا ہو تو اس کا پڑوسی جس کو حق شفعہ کے دعویٰ کرنے کا حق حاصل تھا اس نے باوجود اس بات کے علم کے کہ یہ مکان فروخت ہو رہا ہے، شفعہ کا دعویٰ نہیں کیا بلکہ سکوت اختیار کیا تو اس کا حق شفعہ کا دعویٰ نہ کرنا اور سکوت اختیار کرنا اس بات کی دلیل اور بیان ہے کہ وہ اس کو خریدنا نہیں چاہتا بلکہ جو اس کو خرید رہا ہے اس کے خریدنے پر وہ راضی ہے، لہذا شفعہ پڑوسی کا یہ سکوت اختیار کرنا بیان حال کہلائے گا، لہذا بیع مکمل ہو جانے کے بعد شفعہ کو اعتراض کرنا اور یہ کہنا کہ اس گھر کو خریدنے کا تو میرا ہی ارادہ تھا ہرگز جائز نہ ہوگا، کیونکہ اگر شفعہ کو بیع کے تام ہو جانے کے بعد بھی اعتراض کا حق حاصل ہو تو بائع اور مشتری دونوں کو ضرر ہوگا، اور شفعہ کا سکوت ان کے حق میں ایک دھوکہ کے درجہ میں ہوگا، حالانکہ حدیث میں ہے لَعَنَ اللَّهُ مَنْ ضَرَّ مُسْلِمًا أَوْ غَيْرَهُ اللَّهُ نے اس پر لعنت فرمائی جس نے مسلمان یا غیر مسلم کو ضرر پہنچایا، اور ایک دوسری روایت میں ہے مَنْ عَرَّضَنَا فَلْيَنْسَ مِنَّا (دھوکہ باز ہم میں سے نہیں ہے) لہذا اس ضرر کو دفع کرنے کے لئے یہی سمجھا جائے گا کہ جب شفعہ نے باوجود قدرت کے سکوت اختیار کیا ہے اور شفعہ کا مطالبہ نہیں کیا تو گویا شفعہ اس بات پر راضی ہے کہ مالک مکان جس شخص کو یہ مکان فروخت کر رہا ہے وہ اس پر راضی ہے۔

نوٹ: ہم نے طلبہ کی سہولت کے لئے شفعہ کے لئے پڑوسی کا لفظ استعمال کیا ہے ورنہ ترتیب اس طرح ہے کہ شفعہ کا اولاً حق شریک فی نفس المبیع کو ملے گا پھر شریک فی حق المبیع کو یعنی جو آدمی بائع کے ساتھ راستہ وغیرہ میں شریک ہو پھر محض پڑوسی کو۔

۳۔ و البکر البالغة الخ باکرہ بالغہ لڑکی کا نکاح اس کی اجازت کے بعد ہی صحیح ہوتا ہے کیونکہ بالغہ پر ولی کو ولایت اجبار حاصل نہیں ہوتی، لہذا اگر ولی نے بغیر اس کی اجازت کے اس کا نکاح کر دیا تو یہ نکاح اس لڑکی کی اجازت پر موقوف ہوگا، اگر وہ لڑکی چاہے تو اس نکاح کو فسخ کر دے اور اگر چاہے تو اس کو باقی رہنے دے، لہذا اب زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ اگر ولی نے بلا اس لڑکی کی اجازت کے اس کا نکاح کر دیا پھر لڑکی کو اس نکاح کا علم ہو گیا اور لڑکی نے اس نکاح کو رد نہیں کیا بلکہ سکوت اختیار کیا تو اس باکرہ بالغہ لڑکی کا سکوت اختیار کرنا اس بات کی دلیل اور بیان ہے کہ وہ لڑکی اس نکاح

پر راضی ہے اور اس کو باقی رکھنا چاہتی ہے فسخ کرنا نہیں چاہتی اور اس خاموشی کو بیان حال کہتے ہیں۔

۴۔ والمولی الخ اگر مولیٰ اپنے غلام کو بازار میں خرید و فروخت کرتے ہوئے دیکھے اور اس کو منع نہ کرے بلکہ سکوت اختیار کرے تو مولیٰ کا سکوت اختیار کرنا اس بات کی دلیل اور بیان ہے کہ مولیٰ غلام کے اس فعل سے راضی ہے، لہذا وہ غلام ماذون فی التجارة ہو جائے گا اور یہ ایسا ہے گویا اس کو بیع و شراء کا حق مولیٰ کی طرف سے ملا ہوا ہے، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک مولیٰ کا سکوت غلام کے حق میں اجازت شمار نہ ہوگا کیونکہ سکوت میں یہ بھی احتمال ہے کہ وہ فرط غضب یا نفرت کی وجہ سے ہو اور احتمالی چیز قابل حجت نہیں ہوتی، مگر ہماری دلیل یہ ہے کہ اگر سکوت کو اجازت اور رضامندی شمار نہ کیا جائے تو لوگ اس کی خرید و فروخت کے معاملہ سے دھوکا کھائیں گے کیونکہ لوگ تو اس سے اس وجہ سے معاملات کریں گے کہ اس کو مولیٰ کی طرف سے اجازت حاصل ہے، کیونکہ مولیٰ اس کو بیع و شراء سے منع نہیں کرتا تو لوگوں کو دھوکا اور فریب سے بچانے کے لئے یہی کہا جائے گا کہ مولیٰ کا اپنے غلام کو خرید و فروخت سے منع نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اس کی خرید و فروخت سے راضی ہے۔

فائدہ: یَبِيعُ وَيَشْتَرِي کے الفاظ سے ایسا لگتا ہے کہ غلام ماذون فی التجارة اس وقت ہوگا جب کہ اس کی طرف سے بیچنا اور خریدنا دونوں پائے جائیں، حالانکہ ایسا نہیں ہے لہذا مصنفؒ کو بیع و یشتري میں بجائے واؤ کے او کا استعمال کرنا چاہیے تھا کہ غلام دونوں میں سے جو بھی کام کر لے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مصنفؒ نے واؤ کا استعمال اس لئے کیا کہ بیع و شراء دونوں کا حکم متحد ہے۔

۵۔ والمدعی علیہ الخ حدیث یہ ہے البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر یعنی مدعی پر تو گواہ پیش کرنا ہے اور مدعی علیہ پر قسم، اب زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ اگر مدعی گواہ پیش کرنے سے عاجز رہے اور مدعی علیہ سے قسم کھلائے جانے کا مطالبہ کرے اور قاضی مدعی علیہ سے قسم کھانے کے لئے کہے مگر وہ مجلس قضاء میں قسم نہ کھائے اور قسم کھانے سے رکار ہے تو اس کا قسم نہ کھانا اور قسم کھانے سے رک جانا اور خاموش رہنا اس بات کی دلیل اور بیان ہے کہ وہ اپنے اوپر مال لازم کئے جانے پر راضی ہے مگر اب دو صورتیں ہیں، صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ مدعی علیہ کا قسم کھانے سے باز رہنا گویا اپنے اوپر لزوم مال کا اقرار کرنا ہے اور امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ مدعی علیہ کا قسم سے باز رہنا لزوم مال کا اقرار نہیں ہے بلکہ یہ بطور بذل کے ہے یعنی اس کا قسم سے باز رہنا اس بات کی علامت ہے کہ وہ اپنی شرافت طبعی کی وجہ سے قسم سے احتیاط برتتا ہے اور بطور سخاوت کے قسم کے بدلے میں روپیہ خرچ کرنے کو پسند کرتا ہے اور قسم کھانا نہیں چاہتا کیونکہ شریف الطبع انسان حتی الوسع سچی قسم سے بھی احتیاط اور احتراز کرتا ہے۔

فالحاصل: خلاصہ کلام یہ ہے کہ بولنے کے وقت میں نہ بولنا اور خاموش رہنا بمنزلہ بولنے ہی کے ہے، جیسا کہ مشہور جملہ ہے السکوت فی محل البیان بیان کی جگہ میں خاموش رہنا بمنزلہ بیان کے ہے، بنا بریں ہم نے کہا کہ اجماع (کسی مسئلہ پر) بعض کے صراحة بول دینے اور بعض کے سکوت اختیار کر لینے اور اس کو رد نہ کرنے سے

منعقد ہو جائے گا، یعنی اگر کسی مسئلہ کے متعلق بعض حضرات بول کر اپنی رائے پیش کر دیں اور دوسرے بعض حضرات سکوت اختیار کر لیں اور باوجود ان کو غور و فکر کا موقع ملنے کے وہ حضرات رد نہ کریں تو یہ اس مسئلہ پر اجماع کہلائے گا یعنی اجماع سکوتی جیسے حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اگر کسی نے یکبارگی تین طلاقیں دیں تو تین ہی واقع ہو جائیں گی اور دوسرے صحابہ نے اس پر رد نہیں کیا بلکہ سکوت اختیار کیا تو صحابہ کرامؓ کا اس پر سکوت اختیار کرنا حضرت عمرؓ کے ارشاد فرمودہ قول سے اتفاق کرنا ہے اور یہ اجماع اجماع سکوتی کہلائے گا اور اجماع کی یہ قسم ہمارے نزدیک توحجت ہے مگر امام شافعیؒ کے نزدیک حجت نہیں ہے۔

فصل : وَأَمَّا بَيَانُ الْعُطْفِ فَمِثْلُ أَنْ تَعْطِفَ مَكِيلًا أَوْ مَوْزُونًا عَلَى جُمْلَةٍ مُجْمَلَةٍ يَكُونُ ذَلِكَ بَيَانًا لِلْجُمْلَةِ الْمُجْمَلَةِ مِثْلَهُ إِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَى مِائَةٍ وَدِرْهَمٍ أَوْ مِائَةٍ وَقَفِيزُ حِنْطَةٍ كَانَ الْعُطْفُ بِمَنْزِلَةِ الْبَيَانِ أَنَّ الْكُلَّ مِنْ ذَلِكَ الْجِنْسِ وَكَذَا لَوْ قَالَ مِائَةً وَثَلَاثَةَ أَثْوَابٍ أَوْ مِائَةٍ وَثَلَاثَةَ دِرَاهِمٍ أَوْ مِائَةٍ وَثَلَاثَةَ أَغْبِدٍ فَإِنَّهُ بَيَانٌ أَنَّ الْمِائَةَ مِنْ ذَلِكَ الْجِنْسِ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ أَحَدٌ وَعِشْرُونَ دِرْهَمًا بِخِلَافِ قَوْلِهِ مِائَةٌ وَثَوْبٌ أَوْ مِائَةٌ وَشَاةٌ حَيْثُ لَا يَكُونُ ذَلِكَ بَيَانًا لِلْمِائَةِ وَاخْتَصَّ ذَلِكَ فِي عُطْفِ الْوَاحِدِ بِمَا يَصْلُحُ دَيْنًا فِي الذِّمَّةِ كَالْمَكِيلِ وَالْمَوْزُونِ وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ يَكُونُ بَيَانًا فِي مِائَةٍ وَشَاةٍ وَمِائَةٍ وَثَوْبٍ عَلَى هَذَا الْأَصْلِ.

### ترجمہ

اور بہر حال بیان عطف تو (اس کی مثال) جیسے آپ کسی مکیلی یا موزونی شے کا جملہ مجملہ یعنی مبہم عدد مرکب پر عطف کریں تو یہ عطف کرنا جملہ مجملہ کا بیان ہوگا (کہ جملہ مبہمہ اسی کیلی یا وزنی اشیاء کی جنس سے ہے) اس عطف کی مثال (یہ ہے ملاحظہ ہو) جب کوئی شخص کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمہ ایک سو ہیں اور ایک درہم، یا فلاں کے میرے ذمہ ایک سو ہیں اور ایک قفیز گندم، تو یہ عطف اس بات کے بیان کے درجہ میں ہے کہ کل کا کل اسی جنس سے ہے (یعنی معطوف مکیلی اور موزونی کی جنس سے) اور ایسے ہی (یعنی مسئلہ سابقہ کی طرح اس مسئلہ کا بھی حکم ہے) اگر کہا کہ فلاں کے میرے ذمہ ایک سو ہیں اور تین کپڑے یا ایک سو ہیں، اور تین درہم، یا ایک سو ہیں اور تین غلام تو یہ اس بات کا بیان ہے کہ ایک سو بھی اسی جنس سے ہے یعنی معطوف کی جنس سے قائل کے قول احد و عشرون درہم کے درجہ میں (ہے) برخلاف قائل کے قول مائة وثوب یا مائة وشاة کے یعنی میرے ذمہ ایک سو ہیں اور کپڑا یا میرے ذمہ ایک سو ہیں اور بکری کہ یہ عطف مائة کیلئے بیان نہ ہوگا واختص ذلك الخ اور عطف الواحد علی الجملة المجملہ میں عطف کا بیان ہونا اس چیز (معطوف) کے ساتھ خاص ہے جو ذمہ میں دین ہونے کی صلاحیت رکھے جیسے مکیلی اور موزونی شے اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ مائة وشاة اور مائة وثوب میں (بھی) عطف معطوف علیہ کا بیان ہوگا اسی اصل مذکور کی بناء پر (یعنی جس طرح پہلی مثال

کے اندر عطف کرنا معطوف علیہ کا بیان تھا اسی طرح یہاں بھی ہوگا کیونکہ معطوف و معطوف علیہ شئی واحد کے درجہ میں ہوتے ہیں کیونکہ واؤ جمع کے لئے آتا ہے)

**تشریح:** بیان کے اقسام میں سے ایک قسم بیان عطف بھی ہے یعنی ایسا بیان جو عطف کی وجہ سے ہو، بیان عطف سے مراد یہ ہے کہ کسی ملکیتی یا موزونی شئی کا جملہ مجملہ (مبہمہ) پر عطف کیا جائے تو یہ عطف اس جملہ مجملہ کا بیان ہوگا یعنی معطوف (ملکیتی و موزونی شئی) اپنے معطوف علیہ کا بیان بن جائے گا، قدرے وضاحت جملہ مجملہ سے مراد وہ مرکب عدد ہے جس میں چند احتمالات ہونے کی وجہ سے ابہام پیدا ہو گیا ہو جیسے لفلان علیّ مائة و درہم میں مائة ایک مرکب عدد ہے جس میں ابہام یہ ہے کہ مائة (سو) سے مراد درہم ہیں یا دینار یا کوئی اور چیز، لہذا مثال مذکور کے اندر مائة میں (اس کی تمیز محذوف ہونے کی وجہ سے) اجمال و ابہام پیدا ہو گیا، اب اس لفظ مائة پر کسی ملکیتی یا موزونی شئی کا عطف کیا جائے جیسے مثال مذکور میں موزونی شئی یعنی درہم کا عطف کیا گیا ہے تو یہ موزونی شئی جو ترکیب میں معطوف بن رہا ہے اپنے معطوف علیہ کے لئے بیان ہوگا، اور مطلب یہ ہوگا کہ وہ سو جو معطوف علیہ ہے درہم ہی ہیں نہ کہ کوئی دوسری چیز، گویا عبارت اس طرح ہے لفلان علیّ مائة درہم و درہم (فلاں کے میرے ذمہ ایک سو ایک درہم ہیں) اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ معطوف علیہ سے تمیز کو کیوں حذف کرتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس طرح کی مثالیں کثیر الاستعمال ہیں اور کثیر الاستعمال ہونا تخفیف کو چاہتا ہے، لہذا بغرض تخفیف اور طول کلام سے احتراز کی وجہ سے معطوف علیہ سے تمیز کو حذف کر دیتے ہیں، مصنف نے اس فصل کے اندر عطف کی تین صورتیں ذکر فرمائی ہیں اور وہ تین صورتیں ہی اس فصل کی مکمل تشریح ہے، ملاحظہ فرمائیے:

۱۔ معطوف علیہ عدد مرکب ہو اور معطوف معدود مفرد، نیز معطوف ملکیتی یا موزونی شئی ہو جیسے لفلان علیّ مائة و درہم اس جملہ میں معطوف لفظ درہم ہے اور (درہم چاندی کا ہوتا ہے اور چاندی موزونی شئی ہے) اور ملکیتی شئی کی مثال لفلان علیّ مائة و قفیز حنطہ ہے اس میں قفیز حنطہ معطوف ہے اور حنطہ (گیہوں) ملکیتی شئی ہے، اور دونوں مثالوں میں معطوف علیہ یعنی مائة عدد مرکب ہے اور معطوف یعنی درہم اور قفیز حنطہ معدود مفرد ہے، لہذا مذکورہ دونوں مثالوں میں عطف اس بات کے بیان کے درجہ میں ہوگا کہ کل کا کل معطوف کی جنس سے ہے یعنی معطوف علیہ میں جن سو چیزوں کا اقرار کیا گیا ہے وہ پہلی مثال میں درہم ہوں گے اور دوسری مثال میں گیہوں (یعنی سوفیز گیہوں)

**نوٹ:** عدد مرکب اور معدود مفرد کا مطلب | عدد مرکب کا مطلب یہ ہے کہ وہ عدد دو سے زائد ہو مثلاً ثلثة، اربعة، مائة وغیرہ اور معدود مفرد کا مطلب یہ ہے کہ وہ شئی تین سے کم ہو خواہ وہ تشبیہ ہو یا واحد دونوں کو مفرد ہی کہیں گے، کیونکہ مفرد کا تقابل یہاں مرکب سے ہے نہ کہ تشبیہ سے، لہذا جو حکم لفلان علیّ مائة و درہم کا ہے وہی حکم لفلان علیّ مائة و درہمان اور لفلان علیّ مائة و قفیز حنطہ کا ہے۔

۲۔ معطوف اور معطوف علیہ دونوں میں عدد کا ذکر ہو خواہ معطوف ملکیتی و موزونی شئی ہو یا نہ ہو جیسے لفلان علیّ

دونوں صورتوں کی شرطیں معدوم ہیں) اسی کو مصنفؒ نے بخلاف قولہ مائة وثوب اور مائة وشاة سے بیان کیا ہے، ظاہر ہے کہ ان دونوں مثالوں یعنی ثوب اور شاة میں نہ عدد کا ذکر ہے اور نہ ہی یہ دونوں چیزیں مکملی اور موزونی ہیں بلکہ کپڑا ناپ کر فروخت ہوتا ہے اور بکری شمار کر کے لہذا اس تیسری قسم کے اندر طرفین ج کے نزدیک معطوف اپنے معطوف علیہ کا بیان واقع نہ ہوگا اور وہ سو جو معطوف علیہ ہے اس کا تعلق ثوب یا شاة سے نہ ہوگا، بلکہ متکلم کو اپنی مراد بیان کرنی ہوگی کہ مائة سے میری مراد فلاں چیز ہے اور پہلی قسم کے اندر عطف کے بیان ہونے اور اس تیسری قسم کے اندر عطف کے بیان نہ ہونے کی وجہ کو مصنفؒ نے واختص ذلك الخ سے بیان کیا ہے (اور دوسری قسم کا حکم پہلی قسم جیسا ہے یعنی دوسری قسم کے اندر بھی عطف بیان کے لئے ہوگا) مصنفؒ فرماتے ہیں کہ عطف الواحد علی الجملة الجملة میں عطف کا بیان ہونا اس چیز (معطوف) کے ساتھ خاص ہے جو ذمہ میں دین بننے کی صلاحیت رکھے اور وہ متعین نہ ہو یعنی معطوف مکملی اور موزونی شے ہو اور اسی حکم میں قسم دوم بھی ہے یعنی معطوف میں عدد کا تذکرہ ہو خواہ وہ مکملی یا موزونی ہو یا نہ ہو، لہذا قسم دوم کے اندر بھی عطف بیان کے لئے ہوگا برخلاف تیسری قسم لفلان علی مائة وثوب یا مائة وشاة کے کہ اس کے اندر ثوب اور شاة اگرچہ عطف المفرد علی الجملة الجملة کے قبیل سے تو ہیں مگر دوسری قید مفقود ہے کہ کپڑا اور بکری مکملی و موزونی نہیں ہیں اور عام معاملات میں یہ دونوں چیزیں ذمہ میں دین نہیں بنتی نہ قرض میں اور نہ بیع میں البتہ بیع سلم کے اندر یہ چیزیں ذمہ میں ثابت ہو سکتی ہیں اور مائة وثوب اور مائة وشاة کے اندر معطوف میں عدد کا بھی ذکر نہیں ہے، لہذا طرفین ج کے نزدیک اس تیسری قسم میں عطف بیان کے لئے نہیں ہوگا حضرت امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اسی اصل (عطف) پر قیاس کرتے ہوئے مائة وشاة اور مائة وثوب میں بھی عطف بیان کے لئے ہوگا، یعنی جس طرح پہلی دو شکلوں میں عطف بیان کے لئے تھا، اور وہاں معطوف و معطوف علیہ بمنزلہ شے واحد کے تھے اور دونوں کی تمیز ایک جنس کی تھی احد و عشرون درہما کی طرح تو اسی طرح مائة وشاة اور مائة وثوب کے اندر بھی عطف بیان کے لئے ہوگا اور

مشکل کی مراد یہ ہوگی کہ فلاں کے میرے ذمہ ایک سوا ایک کپڑے اور ایک سوا ایک بکریاں ہیں۔

**نوٹ:** مصنف کی عبارت عطف الواحد سے مراد عطف المفرد ہے اور مفرد کا تقابل یہاں مرکب سے ہے، لہذا مفرد سے مراد واحد اور تثنیہ دونوں ہیں جیسا کہ اس طرف اشارہ گذر چکا)

### اختیاری مطالعہ

**فائدہ:** مصنف کی بیان کردہ تینوں اقسام میں سے پہلی دو قسموں میں عطف کا بیان کے لئے ہوتا، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے امام شافعیؒ کے نزدیک نہیں (بلکہ امام شافعیؒ کے نزدیک مشکل سے اس کی مراد معلوم کی جائے گی) کیونکہ عطف کو بیان کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ معطوف اور معطوف علیہ میں تغایر ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ لفلان علیٰ مائة وثوب یا مائة وشاة میں عطف بیان کے لئے نہیں ہوتا، لہذا معطوف اپنے معطوف علیہ کے لئے بیان اور تفسیر نہ بن سکے گا مگر حنفیہ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ طول کلام سے احتراز کرنے کی وجہ سے لوگوں کی عادت یہ ہوگئی ہے کہ معطوف علیہ سے تمیز کو حذف کر دیتے ہیں اور ہم احناف معطوف کو معطوف علیہ کے لئے تفسیر نہیں مانتے کیونکہ معطوف و معطوف علیہ میں تغایر ہوتا ہے، بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ معطوف علیہ کی تمیز محذوف ہے جو معطوف ہی کی جنس سے ہے نیز معطوف اور معطوف علیہ دلالت بمنزلة شئ واحد کے ہیں جیسے مضاف و مضاف الیہ لہذا معطوف و معطوف علیہ دونوں کا حکم ایک ہوگا اور جو مراد معطوف کی ہے اسی کی جنس سے معطوف علیہ کی بھی مراد ہوگی۔

**فائدہ:** ذمہ میں دین بننے اور اس کے غیر متعین ہونے کا مطلب: مثلاً مشتری جب کوئی سامان خریدتا ہے تو اس کے ذمہ ثمن واجب ہے، اب یہ ثمن عموماً یا تو روپیہ ہوتے ہیں اور یا منکلی اور موزونی شئی جیسے گیہوں وغیرہ اور ثمن متعین بھی نہیں ہوتا مثلاً کسی مشتری نے سو روپیہ ہاتھ میں لیکر کوئی سامان خریدا تو مشتری کے لئے بعینہ انہی سو روپیوں کا بائع کو دینا ضروری نہیں ہے بلکہ دوسرے سو روپے بھی دے سکتا ہے کیونکہ وہ سو روپیہ جو ثمن تھا غیر متعین ہے، لہذا قسم اول کے اندر معطوف علیہ منکلی ہوگا یا موزونی، کیونکہ یہ دونوں چیزیں ذمہ میں ثابت ہوتی ہیں اور قسم دوم میں چونکہ عدد کا ذکر ہوتا ہے لہذا وہ اعدادی ہونے کی وجہ سے روپیہ کے حکم میں ہے اور روپیہ پیسے بھی ذمہ میں دین بنتے ہیں برخلاف ثوب و شاة کے کہ نہ یہ منکلی اور موزونی ہیں اور نہ ہی اس میں عدد کا ذکر ہے اور نہ ہی یہ دونوں چیزیں عموماً علاوہ بیع سلم کے ذمہ میں دین بنتی ہیں فقط واللہ اعلم بالصواب

**فصل:** وَأَمَّا بَيَانُ التَّبْدِيلِ وَهُوَ النَّسْخُ فَيَجُوزُ ذَلِكَ مِنْ صَاحِبِ الشَّرْعِ وَلَا يَجُوزُ ذَلِكَ مِنَ الْعِبَادِ

### ترجمہ

اور بہر حال بیان تبدیل اور نسخ ہے تو وہ صاحب شریعت کی طرف سے تو جائز ہے مگر بندوں کی طرف سے جائز نہیں ہے۔

**تشریح:** بیان کے اقسام میں سے ایک قسم بیان تبدیل بھی ہے، بیان تبدیل کے معنی حکم سابق کو بدلنے کے ہیں اور بیان تبدیل کو نسخ سے بھی موسوم کیا جاتا ہے اور نسخ کے لغوی معنی زائل کرنے اور منتقل کرنے کے ہیں، اور یہ دونوں لفظ یعنی تبدیل اور نسخ قرآن کریم میں مستعمل ہیں ۱۔ نسخ جیسے مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ۲۔ تبدیل جیسے وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ أَوْ نَسَخْ كَاصْطِلَاحٍ مَعْنَى فِي خِلَافٍ ۳۔ اور اسی اختلاف کی وجہ



سے اس امر میں بھی اختلاف پیدا ہو گیا کہ بیان تبدیل جس کو نسخ بھی کہتے ہیں بیان میں داخل ہے بھی یا نہیں چنانچہ بعض اصولیین کے نزدیک بیان تبدیل یعنی نسخ بیان میں داخل نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک نسخ کے معنی حکم سابق کو ختم کر دینے کے ہیں اور ظاہر بات ہے کہ بیان اس کو کہا جاتا ہے جو حکم کو ظاہر کرتا ہو نہ کہ حکم کو دفع اور ختم کرتا ہو لیکن علامہ فخر الاسلام اور ان کے قبیعین (جیسا کہ مصنفؒ) کے نزدیک بیان تبدیل جس کا دوسرا نام نسخ ہے بیان کے قبیل سے ہے کیونکہ ان کے نزدیک نسخ حکم سابق کو ختم کر دینے کا نام نہیں بلکہ سابق حکم کی انتہائی اور آخری مدت کو بیان کرنے کا نام ہے اور یہ تبدیلی بندوں کے علم کے اعتبار سے ہے ورنہ اللہ تعالیٰ کو تو پہلے سے ہی معلوم تھا کہ کونسا حکم کب تک باقی رہنا ہے اور کب ختم ہو جانا ہے جیسے مثلاً شراب کا پینا ابتداء اسلام میں جائز تھا اور اس کی حلت بندوں کے خیال میں ہمیشہ ہمیش کے لئے تھی مگر اللہ تعالیٰ کو معلوم تھا کہ اس حکم کی انتہائی اور آخری مدت فلاں وقت اور فلاں تاریخ ہے چنانچہ شریعت کی طرف سے شراب کا حرام قرار دیا جانا گویا اس کی حلت کا نسخ ہے یعنی حلت کی انتہائی مدت کو بیان اور ظاہر کرنا ہے لہذا جب نسخ کی تعریف میں بیان اور ظاہر کرنے کا مفہوم موجود ہے تو نسخ یعنی بیان تبدیل بھی بیان کے قبیل سے ہے اور اس کو بیان کے اقسام میں شمار کرنے سے کوئی مانع موجود نہیں ہے (مصنفؒ کتاب چونکہ علامہ فخر الاسلام کا اتباع کرتے ہیں تو مصنفؒ کے نزدیک بیان تبدیل بیان کے قبیل سے ہے) فیجوز ذلك الخ جب آپ کو یہ بات معلوم ہو گئی کہ بیان تبدیل کا دوسرا نام نسخ بھی ہے تو مصنفؒ فرماتے ہیں کہ نسخ صرف صاحب شریعت یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے تو جائز ہے لیکن بندوں کی طرف سے جائز نہیں ہے کیونکہ بندہ جب تصرف کرتا ہے مثلاً کسی چیز کا اقرار یا طلاق و عتاق وغیرہ تو وہ شریعت کی نظر میں صحیح مانا جاتا ہے لہذا جب کوئی چیز شرعاً صحیح اور ثابت ہو گئی تو پھر بندے کو اس کا منسوخ کرنا اور اس کا بدلنا صحیح نہیں ہوگا البتہ نسخ کے علاوہ اور تمام بیانات بندوں کی طرف سے درست ہیں اور رہا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام میں نسخ کا موجود ہونا تو چونکہ کلام رسول صلی اللہ علیہ وسلم وحی الہی ہوتا ہے جیسا کہ قرآن میں ہے وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ اور ایک شعر ہے:

مصطفیٰ ہرگز نہ گفتے تا نہ گفتے جبریل  
جبریلش ہم نہ گفتے تا نہ گفتے کرد گار

اسی طرح:

گفتہ او گفتہ اللہ بود  
گرچہ از حلقوم عبد اللہ بود

لہذا جب کلام رسول وحی الہی ہوتا ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام میں نسخ کا جاری ہونا منجانب اللہ ہی ہے، نہ کہ منجانب الرسول فلا اعتراض۔

اختباری مطالعہ

علامہ فخر الاسلام کے نزدیک بیان کی سات قسمیں ہیں اور مصنف نے بھی انہیں کا اتباع کیا ہے اور جمہور علماء پانچ کے قائل

ہیں کیونکہ وہ بیان تبدیل کمرے سے بیان مانتے ہی نہیں اور بیان حال کو بیان ضرورت میں داخل کرتے ہیں۔

وَعَلَىٰ هَذَا بَطْلُ اسْتِثْنَاءِ الْكُلِّ عَنِ الْكُلِّ لِأَنَّهُ نَسْخُ الْحُكْمِ وَلَا يَجُوزُ الرُّجُوعُ عَنِ الْإِقْرَارِ وَالطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ لِأَنَّهُ نَسْخٌ وَلَيْسَ لِلْعَبْدِ ذَلِكَ .

### ترجمہ

اور اسی بناء پر (کہ نسخ بندوں کی طرف سے جائز نہیں) کُل کا کُل سے استثناء کرنا باطل ہے اس لئے کہ وہ حکم کو منسوخ کرنا ہے اور اقرار طلاق، عتاق سے رجوع جائز نہیں ہے اس لئے کہ وہ (رجوع عن الاقرار وغیرہ) نسخ ہے اور بندے کے لئے نسخ جائز نہیں ہے۔ (خلاصہ یہ نکلا کہ بندے کے لئے رجوع عن الاقرار وغیرہ جائز نہیں ہے)

**تشریح:** وَعَلَىٰ هَذَا آئِیٰ عَلَىٰ أَنَّ النِّسْخَ لَا يَجُوزُ مِنَ الْعِبَادِ جب ما قبل میں آپ حضرات نے یہ ضابطہ پڑھ لیا کہ نسخ بندوں کی طرف سے جائز نہیں ہے تو کُل کا استثناء کُل سے کرنا جو بمنزلہ حکم کو منسوخ کرنے کے ہے بندوں کے لئے جائز نہیں ہوگا جیسے کوئی شخص کہے کہ فلاں کے میرے ذمہ دس روپے ہیں مگر دس تو یہ درست نہیں ہوگا، اسی طرح مثلاً کوئی شخص کہے نسائی طوائف الا نسائی میری سب بیویوں کو طلاق مگر سب کو تو یہ درست نہیں ہے، الغرض کُل کا استثناء کُل سے کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ اس سے نسخ حکم اور رجوع عن الاقرار لازم آتا ہے حالانکہ مصنف فرماتے ہیں وَلَا يَجُوزُ الرُّجُوعُ عَنِ الْإِقْرَارِ کہ اقرار کے بعد اس سے رجوع کرنا اور طلاق دینے کے بعد اس سے رجوع کرنا اور غلام آزاد کرنے کے بعد اس سے رجوع کرنا جائز نہیں کیونکہ یہ حکم کو منسوخ کرنا ہے جس کا حق بندوں کو نہیں دیا گیا ہے بلکہ اس کا اختیار صرف اللہ کو ہے البتہ استثناء الكل عن الكل کے جائز ہونے کی صرف ایک شکل ہے اور وہ یہ ہے کہ مستثنیٰ کے الفاظ مستثنیٰ منہ کے الفاظ سے بدلے ہوئے ہوں مثلاً طلاق دینے والا کہے نسائی طوائف الا محسنة و فرقانة و زینب میری تمام عورتوں کو طلاق سوائے محسنہ اور فرقانہ اور زینب کے اور اتفاق سے اس کی جملہ بیویاں یہی تین عورتیں تھیں تو چونکہ مستثنیٰ کے الفاظ مستثنیٰ منہ کے الفاظ سے بدلے ہوئے ہیں اس لئے اس کی کسی بھی بیوی کو طلاق واقع نہ ہوگی۔

### اختیاری مطالعہ

اکثر مالکیہ اور شوافع کے نزدیک نفع اور نصف سے زائد کا استثناء صحیح ہے اور حنابلہ کے نزدیک نصف اور نصف سے زائد کا استثناء صحیح نہیں ہے البتہ نصف سے کم کا صحیح ہے احناف کے نزدیک اکثر کا استثناء بھی صحیح ہے۔

وَلَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَىٰ أَلْفٍ قَرْضٌ أَوْ ثَمَنُ الْمَبِيعِ وَقَالَ وَهِيَ زُبُوفٌ كَانَ ذَلِكَ بَيَانًا لِلتَّغْيِيرِ عِنْدَهُمَا فَيَصِحُّ مَوْصُولًا وَهُوَ بَيَانُ التَّبْدِيلِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ فَلَا يَصِحُّ وَإِنْ وَصَلَ وَلَوْ قَالَ لِفُلَانٍ عَلَىٰ أَلْفٍ مِنْ ثَمَنٍ جَارِيَةٍ بَاعَئِهَا وَلَمْ أَقْبِضْهَا وَالْجَارِيَةُ لَا أَثَرَ لَهَا كَانَ ذَلِكَ بَيَانًا لِلتَّبْدِيلِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لِأَنَّ الْإِقْرَارَ يُلْزِمُ الثَّمَنَ إِقْرَارًا بِالْقَبْضِ عِنْدَ هَلَاكِ الْمَبِيعِ إِذَا لَوْ هَلَكَ قَبْلَ الْقَبْضِ يَنْفَسَخُ الْبَيْعُ فَلَا يَنْقُي الثَّمَنُ لَازِمًا .

## ترجمہ

اور اگر کسی شخص نے کہا کہ فلاں کے میرے ذمہ ایک ہزار ہیں قرض، یا کہا فلاں کے میرے ذمہ ایک ہزار ہیں بیع کا ثمن، اور کہا کہ وہ ایک ہزار کھوئے ہیں، تو یہ (قولہ وہی زیوف) صاحبین کے نزدیک بیانِ تغیر ہوگا پس یہ قول موصولاً صحیح ہوگا اور وہ (وہی زیوف) امام صاحب کے نزدیک بیانِ تبدیل ہے پس وہ صحیح نہیں ہوگا اگرچہ متصل ہی کہا ہو ولو قال الخ اور اگر کہا کہ فلاں شخص کے میرے ذمہ ایک ہزار ہیں اس باندی کے ثمن سے جو اس فلاں نے مجھ کو بیچی ہے اور میں نے اس باندی پر قبضہ نہیں کیا اور باندی کا کوئی اثر (وجود یا نشان وغیرہ) بھی نہیں ہے تو یہ امام صاحب کے نزدیک (ولم اقبضها) بیانِ تبدیل ہے اس لئے کہ لزوم ثمن کا اقرار، بیع کے ہلاک ہونے کے وقت اس پر قبضہ کا بھی اقرار ہے کیونکہ اگر بیع قبضہ سے پہلے ہلاک ہو جائے تو بیع ہی ختم ہو جاتی ہے پس ثمن بھی لازم نہیں رہے گا۔

**تشریح:** ما قبل کے اندر بیانِ تغیر والی فصل کے آخر میں مصنف نے فرمایا تھا کہ بیانِ تبدیل کی فصل میں چند اختلافی مسائل بیان کئے جائیں گے جن میں یہ اختلاف ہے کہ وہ مسائل بیانِ تغیر کے قبیل سے ہیں کہ جو موصولاً صحیح ہوتے ہیں نہ کہ مفصولاً یا بیانِ تبدیل کے قبیل سے ہیں کہ جو کسی طرح بھی صحیح نہیں ہوتے نہ موصولاً اور نہ مفصولاً چنانچہ منجملہ ان مسائل کے ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا لفلان علی ألف قرض او ثمن المبیع (فلاں کے میرے ذمہ ایک ہزار روپے ہیں قرض کے یا بیع کے ثمن کے) پھر اس کے فوراً بعد اس نے وہی زیوف کہہ دیا (اور وہ کھوئے ہیں) تو وہی زیوف امام ابوحنیفہ کے نزدیک بیانِ تبدیل ہے جو نہ موصولاً صحیح ہوگا اور نہ مفصولاً اور بیانِ تبدیل اس وجہ سے ہے کہ قائل کے قول لفظ ألف سے، یہ ظاہر ہے کہ وہ ایک ہزار کھرے ہیں نہ کہ کھوئے، کیونکہ قرض کے اندر تو لوگ عموماً کھرے ہی روپیہ لیتے دیتے ہیں تاکہ مقروض کی ضرورت پوری ہو سکے اور ثمن بیع میں تو کھوئے ہونے کا کوئی مطلب ہی نہیں ہے کیونکہ عقد بیع کا سلامت عن العیب ہونا ضروری ہے حالانکہ کھوٹا ہونا عیب ہے، لہذا مقرر کے کلام میں الف سے کھرے روپیہ مراد ہیں اور پھر اس نے وہی زیوف کہا تو اس کا وہی زیوف کہنا کھرے روپیوں کا اقرار کرنے کے بعد اس سے رجوع کرنا ہے جو بمنزلہ نسخ کے ہے جو بندہ کی جانب سے جائز نہیں ہے اگرچہ اس نے یہ جملہ پہلے جملہ کے فوراً بعد ہی کیوں نہ بولا ہو لہذا اس کو ایک ہزار کھرے ہی ادا کرنے پڑیں گے۔

**نوٹ:** لفظ قرض یا ثمن المبیع کے بجائے اگر اس نے غصب یا ودیعت کہا اور پھر اس کے بعد وہی زیوف کہا تو وہی زیوف کہنا بلا اختلاف موصولاً بھی صحیح ہوگا اور مفصولاً بھی اس لئے کہ غصب اور ودیعت میں عمدہ ہی سکے ہونا ضروری نہیں ہیں، بلکہ جیسے غصب کئے تھے یا جیسے کسی نے امانت رکھے تھے ایسے ہی سکے واجب الاداء ہوں گے، صاحبین فرماتے ہیں کہ لفلان علی ألف قرض او ثمن المبیع کے بعد اگر قائل نے وہی زیوف کہا تو اس کا وہی زیوف کہنا بیانِ تغیر ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ قائل کے کلام میں لفظ ألف مطلق ہے جس میں کھرے کھوئے کی وضاحت نہیں ہے مگر ظاہر کھرے ہونا ہی ہے پھر اس کے بعد قائل وہی زیوف کہہ کر اپنے کلام کی ظاہری مراد کو متغیر

کر رہا ہے لہذا اس کا قول وہی ذیوقت بیانِ تغیر ہے نہ کہ بیانِ تبدیل، لہذا وہی ذیوقت پہلے کلام سے موصولاً بولنا تو صحیح ہوگا نہ کہ مفصولاً۔ اسی طرح دوسرا مختلف فیہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا کہ لَفْلَانِ عَلٰی الْفَتْ مِنْ ثَمَنِ جَارِیۃٍ بِاعِیْنِہَا کہ فلاں کے میرے ذمہ ایک ہزار ہیں ایک باندی کے ثمن کے جو باندی بائع نے مجھ کو بیچی ہے پھر اس کے بعد اس نے وَلَمْ اَقْبِضْہَا کہا (پر میں نے اس باندی پر قبضہ نہیں کیا) اور باندی کا اس کے پاس کوئی نام و نشان بھی نہیں ہے تو اس کا وَلَمْ اَقْبِضْہَا کہنا بیانِ تبدیل ہے کیونکہ کلام سابق یعنی لَفْلَانِ عَلٰی الْفَتْ الخ سے اس نے اپنے اوپر ایک ہزار کے لازم ہونے کا اقرار کیا ہے اور لزوم ثمن کا اقرار اس بات کا بھی اقرار ہے کہ بیع یعنی باندی ہلاک ہونے کے وقت اس کے قبضہ میں تھی، لہذا قبضہ کا بھی اقرار ہو گیا کیونکہ اگر بیع مشتری کے قبضہ سے پہلے ہی ہلاک ہو جائے تو بیع ہی فسخ ہو جاتی ہے اور مشتری پر ثمن بھی لازم نہیں ہوتا، لہذا جب مشتری نے لزوم ثمن کا اقرار کر لیا ہے تو گویا قبضہ کا بھی اقرار کر لیا ہے پھر وَلَمْ اَقْبِضْہَا کہہ کر اس قبضہ سے رجوع کر رہا ہے اور ضمناً لزوم ثمن سے بھی رجوع ہے اور رجوع عن الاقرار بیانِ تبدیل اور نسخ ہے اور یہ بندہ کی طرف سے جائز نہیں ہے لہذا مشتری کو ایک ہزار روپیہ ادا کرنے کا لازم ہوں گے اور اس کا قول وَلَمْ اَقْبِضْہَا نہ موصولاً صحیح ہوگا اور نہ ہی مفصولاً یہ تمام تر تفصیلات امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ قائل کا قول وَلَمْ اَقْبِضْہَا بیانِ تغیر ہے کیونکہ بیع میں دونوں احتمال ہیں کہ بیع پر قبضہ ہوا یا نہیں مگر ظاہر حال یہی ہے کہ جب لزوم ثمن کا اقرار کر رہا ہے تو امید ہے کہ اس نے قبضہ بھی کر لیا ہوگا اب وہ وَلَمْ اَقْبِضْہَا کہہ کر اپنے کلام کی ظاہری مراد کو متغیر کر رہا ہے اور یہ کہنا چاہتا ہے کہ میں نے بیع پر قبضہ نہیں کیا، لہذا جب بیع پر قبضہ ہی نہیں ہوا تو میرے ذمہ ایک ہزار بھی لازم نہ ہوں گے لہذا وَلَمْ اَقْبِضْہَا بیانِ تغیر ہے اور یہ موصولاً تو صحیح ہوگا مفصولاً صحیح نہ ہوگا لہذا اگر کلام اول بول کر تاخیر سے وَلَمْ اَقْبِضْہَا کہا تو اس کا یہ کہنا بے کار اور کالعدم ہوگا اور اس کو ایک ہزار ادا کرنا ضروری ہوگا

### اختیاری مطالعہ

نسخ ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہوتی ہے کہ پہلے کے مقابلہ میں آسان حکم ثابت کریں یا پھر جس میں ثواب زیادہ ہو نیز زمانہ کے اعتبار سے بندوں کے حالات بدلتے رہتے ہیں تو جیسی مصلحت ہوتی ہے اسی طرح کا اللہ تعالیٰ حکم ثابت فرماتے ہیں۔  
**ہانفہ:** پانچ جگہ نسخ نہیں ہوتا ہے ۱۔ واجب لذتہ میں جیسے ایمان باللہ ۲۔ متمتع لذتہ میں جیسے کفر کا قبیح ہونا ۳۔ ان احکام میں جو بطریقِ تابید ثابت ہو جیسے خالدين فيها ابداً، وجاعلوا الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيامة ۴۔ خبر میں خواہ ماضی کے متعلق ہو یا مستقبل کے ۵۔ ان چیزوں میں جو متصرف نہ ہو جیسے ذات باری تعالیٰ گویا فردی احکام میں نسخ ہو سکتا ہے نہ کہ اصول دین اور عقائد وغیرہ میں۔  
**ہانفہ:** نسخ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں ہی ہو سکتا ہے اس کے بعد نہیں اور نسخ کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ قوت میں یا تو منسوخ کے برابر ہو یا اس سے اقوی ہو۔

الْبَحْثُ الثَّانِي فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهِيَ أَكْثَرُ مِنْ عَدَدِ الرَّمْلِ وَالْحَصَى

## ترجمہ

دوسری بحث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے بیان میں ہے اور وہ (سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) ریت اور کنکریوں کے عدد سے زائد ہیں (مراد کثرت کو بیان کرنا ہے)

**تشریح:** دوسری بحث سنت رسول اللہ ﷺ کے بیان میں ہے، اور سنت کی تعداد ریت اور کنکریوں کے عدد سے بھی زائد ہیں یعنی سنتیں کثیر تعداد میں ہیں، سنت کے لغوی معنی طریقہ اور عادت کے ہیں چنانچہ قرآن میں ہے وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا دوسری جگہ ہے سُنَّةٌ مِّنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ الْخِ اور اصطلاح شرع میں سنت کے دو معنی ہیں ۱۔ نفل عبادات کہ جن کے کرنے پر ثواب ملتا ہے اور نہ کرنے پر عتاب نہیں ہوتا ۲۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال اور تقریرات، اور یہاں یہی قسم مقصود ہے اور تقریرات کا مطلب یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کسی کے قول کو سن کر یا کسی کے فعل کو دیکھ کر سکوت اختیار کرنا اور اس پر تکلیف نہ کرنا جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے گواہ (ایک جانور کا نام) کھائی گئی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر تکلیف نہیں کی نیز لفظ سنت صحابہؓ کے اقوال و افعال پر بھی بولا جاتا ہے اسی لئے مصنفؒ نے لفظ سنت استعمال کیا، اور البحث الثانی فی سنة رسول اللہ کہتا ہے کہ یہ لفظ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل اور تقریر کو بھی شامل رہے اور صحابہ کرامؓ کے قول و فعل کو بھی شامل رہے جیسا کہ رمضان شریف میں باجماعت تراویح کی ۲۰ رکعات پڑھنا سنت صحابہؓ ہے اور لفظ حدیث اور خبر صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول پر بولا جاتا ہے یعنی سنت قولیہ پر، نہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل اور تقریر پر اور یہ تمام تر تفصیلات اہل اصول کے یہاں ہے اور محدثین کی اصطلاح میں سنت اور حدیث اور خبر تینوں مترادف الفاظ ہیں اور ان سے مراد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال و تقریرات اور صحابہؓ کے اقوال و افعال و تقریرات اور تابعی کے اقوال و افعال و تقریرات ہیں۔

**اللغة:** سنة خصلت، طریقہ، شریعت جمع سنن، الرمل ریت، جمع رمال، الحصى کنکری، واحد حصاة، جمع حصیات و حصی و حصی.

فَصُلِّ فِي أَقْسَامِ الْخَبَرِ ، خَبَرُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بِمَنْزِلَةِ الْكِتَابِ فِي حَقِّ لُزُومِ الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ بِهِ فَإِنَّ مَنْ أَطَاعَهُ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ فَمَا مَرَّ ذِكْرُهُ مِنْ بَحْثِ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ وَالْمُشْتَرَكِ وَالْمُجْمَلِ فِي الْكِتَابِ فَهُوَ كَذَلِكَ فِي حَقِّ السُّنَّةِ إِلَّا أَنَّ الشُّبْهَةَ فِي بَابِ الْخَبَرِ فِي ثُبُوتِهِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاتِّصَالِهِ بِهِ وَلِهَذَا الْمَعْنَى صَارَ الْخَبَرُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ : قِسْمٌ صَحَّحَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَثَبَّتَ مِنْهُ بِلَا شُبْهَةٍ وَهُوَ الْمُتَوَاتِرُ وَقِسْمٌ فِيهِ ضَرْبُ شُبْهَةٍ وَهُوَ الْمَشْهُورُ وَقِسْمٌ فِيهِ احْتِمَالٌ وَشُبْهَةٌ وَهُوَ الْأَحَادُ .

## ترجمہ

(یہ) فصل خبر کی قسموں کے بیان میں ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خبر، علم (اس کے حق ہونے کا اعتقاد

ولیقین) اور اس پر عمل لازم ہونے کے سلسلہ میں کتاب اللہ کے درجہ میں ہے، کیونکہ جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی فرمانبرداری کی تو تحقیق کہ اس نے اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری کی، پس جن بحثوں یعنی خاص، عام، مشترک اور مجمل کا ذکر کتاب اللہ میں گذر چکا ہے وہ سب اسی طرح سنت کے حق میں بھی جاری ہیں مگر شبہ خبر کے باب میں اس خبر کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہونے اور اس (خبر) کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے متصل ہونے میں ہے ولہذا المعنی الخ اسی معنی (شبہ فی الاتصال) کی وجہ سے خبر تین قسم پر ہو گئی، ایک قسم وہ ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے بطور صحت کے پہنچے اور وہ حدیث، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بغیر کسی شبہ کے ثابت ہو اور وہ متواتر ہے، اور ایک قسم وہ ہے جس میں (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہونے میں) ایک گونہ شبہ ہو اور وہ مشہور ہے اور ایک قسم وہ ہے جس میں احتمال اور شبہ ہو کہ شاید یہ خبر نبی ﷺ سے ثابت نہ ہو اور وہ آحاد ہے۔

**تشریح:** اس فصل کے اندر مصنف خبر کی اقسام مثلاً خبر متواتر، خبر مشہور اور خبر واحد کو بیان کریں گے اسی وجہ سے مصنف نے اقسام کو بیان کرتے وقت لفظ خبر استعمال کیا تاکہ اس طرف اشارہ ہو جائے کہ آنے والی قسموں کا تعلق قول رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے ہے جس کو خبر کہتے ہیں گویا لفظ خبر خاص ہے اور لفظ سنت عام ہے اولاً یہ بیان فرما رہے ہیں کہ خبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علم اور عمل کے لازم ہونے میں بمنزلہ کتاب اللہ کے ہے یعنی جس طرح کتاب اللہ کے حق ہونے کا علم اور یقین رکھنا اور اس پر عمل کرنا ضروری ہے اسی طرح خبر رسول ﷺ کے حق ہونے کا یقین رکھنا اور اس کے موجب پر عمل کرنا بھی ضروری ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ کی اطاعت کرنا بعینہ اللہ کی اطاعت کرنا ہے، فرمان باری ہے مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ (پ) نیز نبی ﷺ اپنی خواہشات نفسانی سے کوئی بات ارشاد نہیں فرماتے، بلکہ آپ کا ارشاد وحی الہی ہوتا ہے، قرآن میں ہے وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ایک شعر یاد آ رہا ہے جو اس موقع کے بالکل مناسب ہے:

گفتہ او گفتہ اللہ بود      گرچہ از حلقوم عبد اللہ بود  
دوسرا شعر ہے:

میں انہیں کی محفل سجا رہا ہوں چراغ میرا ہے رات ان کی  
میں انہیں کے مطلب کی کہہ رہا ہوں زبان میری ہے بات ان کی  
یعنی اگرچہ بات نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے نکلتی ہے مگر وہ باتیں اللہ ہی کی ہوتی ہیں، لہذا کہنے کا مقصد یہ ہے کہ خبر رسول ﷺ پر کتاب اللہ کی طرح لزوم علم و عمل ضروری ہے، اب یاد رکھنا چاہیے کہ جو بحثیں یعنی خاص، عام، مشترک، مجمل، حقیقت، مجاز، امر اور نہی وغیرہ کی کتاب اللہ کی بحث میں گذر چکی ہیں وہ تمام کی تمام باتیں خبر رسول ﷺ میں بھی پائی جاتی ہیں مگر ان کے اعادہ کی یہاں ضرورت نہیں ہے۔

إلا أن الشبهة الخ مصنف نے فرمایا تھا کہ خبر رسول ﷺ علم اور عمل کے لازم ہونے کے حق میں بمنزلہ کتاب

اللہ کے ہے اب ذہن میں یہ اشکال آسکتا ہے کہ جب خبر رسول بمنزلہ کتاب اللہ کے ہے تو ہر خبر رسول کو کتاب اللہ کی طرح متواتر اور قطعی ہونا چاہئے اور خبر رسول کو تین قسموں یعنی متواتر، مشہور، واحد، کی طرف منقسم بھی نہ ہونا چاہئے، حالانکہ ایسا نہیں ہے، اس کا جواب **إِلَّا أَنَّ الشَّبْهَةَ** سے دیا جا رہا ہے کہ خبر رسول میں اس کے نبی ﷺ سے ثابت ہونے میں اور نبی ﷺ تک اس کے متصل ہونے میں شبہ ہے، پس شبہ فی الاتصال کی وجہ سے خبر کی تین قسمیں ہو گئیں اور کل کی کل قسمیں خبر متواتر نہیں رہیں اور متصل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ راوی حدیث اپنے اور نبی ﷺ کے درمیان تمام واسطوں کو ذکر کرے اور کہیں یہ سلسلہ سماع ٹوٹتا نہ ہو مثلاً کوئی صحابی جب حدیث نقل کرے تو انہوں نے وہ حدیث جس حوالہ اور واسطہ سے نقل کی ہے اس راوی کا ذکر کرے اور اس راوی نے جس سے وہ حدیث سنی ہے اس کا بھی ذکر کرے، گویا راوی حدیث سے لیکر حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک کے تمام واسطے اگر مذکور ہوں تو راوی کی روایت کردہ وہ حدیث متصل کہلائے گی اور اس کو مسند بھی کہتے ہیں اور جو حدیث ایسی نہ ہو بلکہ درمیان میں انقطاع ہو تو اس حدیث کو غیر متصل السند اور مرسل کہتے ہیں، لہذا حدیث متصل کی تین قسمیں ہیں ۱۔ ایک وہ حدیث جو نبی ﷺ سے بلاشبہ کے صحت کے ساتھ ثابت ہو گویا اس میں کامل درجہ کا اتصال ہوتا ہے اور وہ خبر متواتر ہے۔ ۲۔ وہ حدیث جس میں ایک گونہ یعنی ادنیٰ درجہ کا شبہ ہو گویا اس کے اتصال میں صورۃ شبہ ہے اور وہ خبر مشہور ہے ۳۔ وہ حدیث جس کے نبی ﷺ سے ثابت ہونے اور نہ ہونے اور اس کے نبی ﷺ تک متصل ہونے اور نہ ہونے میں احتمال اور شبہ ہو گویا اس کے اتصال میں صورۃ بھی شبہ ہے اور معنی بھی، اور وہ خبر واحد ہے۔

**فائدہ:** مصنف نے فی اقسام الخمر کہہ کر بجائے سنت کے خبر کا لفظ کیوں استعمال کیا؟

الجواب: خبر کا اطلاق قول پر آتا ہے اور خاص و عام، مشترک اور مفسر وغیرہ، جو اقسام ہیں ان سب کا تعلق قول سے ہی ہے نہ کہ فعل سے، لہذا لفظ خبر کا استعمال کرنا صحیح ہے۔

فَالْمُتَوَاتِرُ مَا نَقَلَهُ جَمَاعَةٌ عَنْ جَمَاعَةٍ لَا يُتَصَوَّرُ تَوَافُقُهُمْ عَلَى الْكِذْبِ لِكَثْرَتِهِمْ وَاتِّصَالِ بَعْضِهِمْ بِالْبَعْضِ مِثْلَهُ نَقْلُ الْقُرْآنِ وَأَعْدَادِ الرُّكْعَاتِ وَمَقَادِيرِ الزَّكَاةِ .

### ترجمہ

پس متواتر وہ خبر ہے جس کو ایک جماعت نے دوسری ایسی جماعت سے نقل کیا ہو جن کا ان کی کثرت کی وجہ سے کذب پر متفق ہونا متصور نہ ہو اور تجھ تک اے مخاطب (آخری راوی تک) وہ خبر اسی طرح (کثرت رواد کے ساتھ) متصل ہو کر پہنچی ہو، اس کی مثال قرآن کریم اور نماز کی رکعتوں کی تعداد اور زکوٰۃ کی مقداروں کا منقول ہونا ہے۔

**تشریح:** اس عبارت میں مصنف خبر متواتر کی تعریف اور اس کی مثال بیان فرما رہے ہیں اور خبر متواتر کا حکم چند آئینوں کے بعد بیان کریں گے، متواتر اسم فاعل کا صیغہ ہے اس کے لغوی معنی کسی شے کے پے در پے اور لگاتار ہونے

والی یا آنے والی شئی کے ہیں، اصطلاحی تعریف یہ ہے: خبر متواتر وہ خبر ہے جس کو ایک جماعت نے دوسری جماعت سے نقل کیا ہو بایں طور کہ ان کا کذب پر اتفاق کر لینا ان کی کثرت کی وجہ سے عقلاً محال ہو اور تجھ تک اے مخاطب اسی کثرت و رواۃ کے ساتھ یہ حدیث متصل ہوئی ہو، گویا مصنف کتاب کے نزدیک متواتر کی صرف دو شرطیں ہیں، ایک تو یہ کہ ان راویوں کا بوجہ کثرت کذب پر اتفاق کر لینا عقلاً محال ہو، اور دوسری شرط وَأَنْصَلَ بِكَ هَكَذَا ہے یعنی راویوں کی یہ کثرت دور صحابہ سے لیکر روایت کے آخری راوی و ناقل کے زمانہ تک برابر قائم رہی ہو گویا یہ کثرت دور صحابہ سے لیکر دورِ تبع تابعین تک ضروری ہے لہذا کسی دور میں اس کے راوی تین سے کم نہ ہوں۔

بعض حضرات نے خبر متواتر میں عدد اور عدالت اور اختلافِ اوطان کی بھی شرط لگائی ہے، جس کی تشریح اختیاری مطالعہ کے تحت ذکر کر دی گئی ہے، مگر محققین کے نزدیک یہ شرط ملحوظ نہیں ہے، مصنف نے متواتر کی مثال میں ایک تو قرآن کو پیش کیا ہے مگر یہ واضح رہے کہ یہ مطلق متواتر کی مثال ہے نہ کہ خبر متواتر کی کیونکہ خبر متواتر کے پائے جانے اور نہ پائے جانے میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ کوئی حدیث متواتر ہے ہی نہیں، اور بعض کہتے ہیں کہ مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعِدًّا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ خبر متواتر ہے۔

الحاصل: خبر متواتر کے وجود عدم وجود میں اختلاف ہے، اور نقلِ قرآن میں کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ قرآن کریم کو ہر زمانہ میں ایک کثیر تعداد پڑھتی چلی آئی ہے اور اس کے کسی لفظ اور اعراب میں کوئی فرق نہیں آیا، لہذا یہ مطلق متواتر کی مثال ہے نہ کہ خبر متواتر کی، یہ بھی یاد رہے کہ نقلِ قرآن تو اترا لفظی اور حقیقی کی مثال ہے اور تو اترا معنوی کی مثال مسح علی الخفین والی حدیث ہے، اور تو اترا معنوی کا مطلب یہ ہے کہ روایت کے معنی و مفہوم تو ایک ہی ہو لہذا البتہ راویوں نے مختلف الفاظ سے اس مفہوم کو ادا کیا ہو (یعنی کثیر راویوں نے) مصنف نے خبر متواتر کی دوسری مثال میں، اعداد و رکعات کو پیش کیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ نمازوں کی رکعتوں کی تعداد، مثلاً فجر میں دو رکعت اور ظہر و عصر و عشاء میں چار رکعات اور مغرب میں تین رکعات کا ہونا خبر متواتر سے معلوم ہوا ہے، اور اس میں کسی طرح کا کوئی شک و شبہ نہیں ہے، اور تیسری مثال میں مقادیر الزکوٰۃ کو بیان کیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ زکوٰۃ کی مقدار مثلاً روپیوں اور سونا و چاندی میں چالیسواں حصہ واجب ہونا خبر متواتر سے معلوم ہوا ہے، جس میں کوئی شبہ نہیں ہے، علیٰ ہذا القیاس دیگر نصابوں کی مقدار زکوٰۃ مثلاً پانچ اونٹ پر ایک بکری اور دس اونٹوں پر دو بکریاں اور پندرہ اونٹوں پر تین بکریاں وغیرہ وغیرہ (جس کی مزید تفصیل فقہ کی کتابوں میں مذکور ہے) سب خبر متواتر سے معلوم ہوا ہے۔

#### اختیاری مطالعہ

نکتہ: بعض حضرات نے خبر متواتر میں یہ بھی شرط لگائی ہے کہ اس کے راوی کم از کم چار ہوں، قیاس کرتے ہوئے زمانہ کے گواہوں پر اور بعض نے کہا ہے کہ راوی پانچ ہوں، اسی طرح سات ہونے کا بھی قول ہے قیاس کرتے ہوئے کتے کے جھوٹے برتن پر، کہ اس کو سات دفعہ دھویا جاتا ہے، یا راوی دس ہوں کہ دس سے کم کا عدد محض اکائیاں ہیں، یا راوی بارہ ہوں کیونکہ قرآن میں ہے اِنَّ عَشْرَ نَفِیْا یَّارَ اٰوٰی مِیْسَیْ هُوْنَ یَّوْنٰکَ قُرْاٰنِیْ مِیْسَیْ اِنْ یَّکُنْ مِنْکُمْ عَشْرُوْنَ صَابِرُوْنَ اِلَیَّ



یاراوی چالیس ہوں کیونکہ قرآن میں ہے يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ اور مسلمان اس زمانہ میں چالیس تھے یا راوی ستر ہوں کیونکہ قرآن میں ہے واختار موسى قومہ سبعین رجلاً اسی طرح بعض حضرات نے اختلاف اوطان کی بھی شرط لگائی ہے یعنی راوی مختلف جگہوں کے رہنے والے ہوں اور بعض نے عدالت کی بھی شرط لگائی ہے۔

وَالْمَشْهُورُ مَا كَانَ أَوَّلُهُ كَالْآحَادِ ثُمَّ اشْتَهَرَ فِي الْعَصْرِ الثَّانِي وَالثَّالِثِ وَتَلَقَّتهُ الْأُمَّةُ بِالْقَبُولِ  
فَصَارَ كَالْمُتَوَاتِرِ حَتَّى اتَّصَلَ بِكَ وَذَلِكَ مِثْلُ حَدِيثِ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفِّ وَالرَّجَمِ فِي بَابِ  
الزَّيْنِ ثُمَّ الْمُتَوَاتِرُ يُوجِبُ الْعِلْمَ الْقَطْعِيَّ وَيَكُونُ رَدُّهُ كُفْرًا وَالْمَشْهُورُ يُوجِبُ عِلْمَ الطَّمَانِينَةِ  
وَيَكُونُ رَدُّهُ بَدْعَةً وَلَا خِلَافَ بَيْنَ الْعُلَمَاءِ فِي لُزُومِ الْعَمَلِ بِهِمَا وَإِنَّمَا الْكَلَامُ فِي الْآحَادِ .

### ترجمہ

اور مشہور وہ خبر ہے جس کا اول (یعنی عہد صحابہ میں اس کا سلسلہ اسناد) آحاد کی طرح ہو پھر وہ خبر دوسرے اور تیسرے (تابعین اور تبع تابعین) زمانہ میں مشہور ہو گئی ہو اور امت محمدیہ نے اس کو قبول کر لیا ہو پس وہ (قرن ثانی اور ثالث میں) متواتر کی طرح ہو گئی ہو حتیٰ کہ یہ حدیث تجھ تک اے مخاطب متصل ہو گئی ہو، اور خبر مشہور (کی مثال) جیسے مسح علی الخف اور زناء کے باب میں رجم کی حدیث ہے، پھر خبر متواتر علم یقینی کو ثابت کرتی ہے اور اس کا انکار کفر ہے اور خبر مشہور علم طمانینت (ایسا علم جس سے اطمینان صدق حاصل ہو) کو ثابت کرتی ہے اور اس کا انکار بدعت ہے اور علماء کے درمیان ان دونوں حدیثوں پر عمل ضروری ہونے کے سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے بس کلام (اختلاف) اخبار آحاد میں ہے۔

**تشریح:** خبر مشہور وہ خبر ہے جس کا دور اول خبر واحد کی طرح ہو، یعنی اس کے راوی دور صحابہ میں ایک یا دو ہوں پھر دوسرے اور تیسرے دور میں یعنی تابعین اور تبع تابعین کے دور میں وہ حدیث مشہور ہو گئی ہو اور امت نے اس کو قبول کر لیا ہو گویا دوسرے اور تیسرے دور میں وہ خبر، خبر متواتر کی طرح ہو گئی ہو، کہ اس کے راوی اتنے کثیر ہو گئے ہوں کہ ان کا کذب پر اتفاق محال ہو حتیٰ کہ وہ خبر تجھ تک یعنی آخری راوی و ناقل تک متصل ہو گئی ہو گویا تبع تابعین تک درمیان کا کوئی راوی منقطع نہ ہو، خبر مشہور کی مثال وضو کے اندرموزوں پر مسح والی حدیث ہے یعنی قرآن سے تو مطلق پیروں کا دھونا ثابت ہے، خواہ آدمی موزے پہنے ہوئے ہو یا نہ ہو کما فی قولہ تعالیٰ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ مگر حدیث سے مسح کا جواز ثابت ہے اور یہ حدیث حدیث مشہور ہے، حدیث میں ہے يَمْسَحُ الْمُقِيمُ يَوْمًا وَلَيْلَةً وَالْمَسَافِرُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَلَيَالِيهَا (مقیم ایک دن ایک رات مسح کرے اور مسافر تین دن تین رات مسح کرے) اور دوسری مثال رجم فی باب الزنا والی حدیث ہے، الثَّيْبُ بِالثَّيْبِ جَلْدُ مِائَةٍ وَالرَّجْمُ ثُمَّ الْمُتَوَاتِرُ الْخَبَرُ خبر متواتر کا حکم یہ ہے کہ اس سے علم قطعی یعنی علم یقین حاصل ہوتا ہے جس میں کسی طرح کے شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہوتی یعنی جیسا کہ اشیاء کے مشاہدے سے علم یقینی و بدیہی حاصل ہوتا ہے اسی طرح خبر

متواتر سے بھی علم یقینی و قطعی حاصل ہوتا ہے، لہذا اس کا منکر کافر ہو جائیگا اور اس کی وجہ اختیاری مطالعہ کے تحت دیکھی جاسکتی ہے۔

والمشہور الخ خبر مشہور کا حکم یہ ہے کہ اس سے علم طمانینت حاصل ہوتا ہے یعنی خبر مشہور خبر متواتر کے درجہ کی تو نہیں ہوتی کہ اس سے علم یقین حاصل ہو اور اس کا منکر کافر ہو البتہ خبر مشہور میں صدق کی جہت غالب ہوتی ہے اور اس کے اندر نبی ﷺ سے ثابت ہونے میں صرف ادنیٰ شبہ ہوتا ہے، کیونکہ اس کا اول دور خبر واحد کی طرح ہوتا ہے، لہذا خبر مشہور سے دل کو یہ اطمینان حاصل ہو جاتا ہے کہ یہ خبر صادق ہے اور اطمینان کا درجہ یقین سے کم اور ظن غالب سے بڑھ کر ہوتا ہے، کیونکہ اطمینان میں جانب مرجوح نسبت ظن کے کم ہوتی ہے، اور خبر مشہور کا منکر بدعتی اور گمراہ ہے نہ کہ کافر اور اس کی وجہ اختیاری مطالعہ کے ضمن میں دیکھی جاسکتی ہے، مگر خبر متواتر اور خبر مشہور دونوں پر عمل کے لازم ہونے میں علماء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، البتہ خبر واحد میں کچھ کلام اور علماء کا اختلاف ہے، چنانچہ چند شرائط کے ساتھ مصنفؒ اس پر عمل کا واجب ہونا بیان فرمائیں گے جبکہ بعض کا کہنا یہ ہے کہ خبر واحد پر عمل کرنا جائز نہیں ہے والتفصیل فی الکتب الکبیرۃ۔

### اختیاری مطالعہ

**نکتہ:** اگر کسی روایت کو نبی ﷺ سے صرف ایک صحابی نے نقل کیا ہو اور پھر وہ حدیث قرن اول یعنی دور صحابہ میں ہی مشہور ہوگئی ہو اور پھر اس کو ایک قوم نے نقل کیا ہو جن کا کذب پر اتفاق محال ہو تو تب بھی یہ خبر مشہور ہی کہلائے گی نہ کہ خبر متواتر، کیونکہ نبی ﷺ سے اس روایت کو سننے والا راوی صرف ایک ہے اور رہا یہ سوال کہ خبر مشہور کی تعریف میں تو یہ قید ہے کہ وہ عصر ثانی و ثالث میں مشہور ہوئی ہو، لہذا جو حدیث عصر اولیٰ ہی میں مشہور ہو جائے تو وہ خبر، خبر متواتر ہونی چاہئے، نہ کہ خبر مشہور، تو جواب یہ ہے کہ خبر مشہور کی تعریف میں عصر ثانی کی قید، قید اعلیٰ ہے نہ کہ قید احقر ازی۔ (نور الانوار حاشیہ ۱۸۱)

**نکتہ:** خبر مشہور کا منکر کافر نہ ہوگا کیونکہ خبر مشہور آحاد الاصل ہے اور اس میں نبی ﷺ سے ثابت ہونے میں صورتہ شبہ ہے، لہذا اس کے انکار میں عصر ثانی و ثالث کے علماء کی تکذیب ہے نہ کہ تکذیب رسول صلی اللہ علیہ وسلم، اور تکذیب علماء ضلالت اور گمراہی ہے، نہ کہ کفر، برخلاف خبر متواتر کے کہ اس کا انکار تکذیب رسول ہے اور تکذیب رسول کفر ہے۔

**نکتہ:** المشہور کی تعریف میں لفظ اشہر سے شہرت لغوی مراد ہے تاکہ تعریف الشیء لنفسہ کا اعتراض لازم نہ آئے۔

**اللغة:** تَلَقَّتْ بَاب تَفَعَّل سے ماضی کا واحد مَوْضَعٌ غَائِبٌ دَرَّاسِلٌ تَلَقَّيْتُ تَحَا، قَاعِدَہ کے بِنَاءِ پر تَقْلِيل کی گئی ہے، الحُفُّ چرمی موزہ جمع خِفَافٌ وَاحِفٌ، الرِّجَمُ بَاب نَصْر کا مصدر، سَنَّار کرنا، طُمَانِيْنٌ اِطْمِيْنَانَا وَطُمَانِيْنَةٌ اِلَيْهِ اَرَام پانا۔

فَنَقُولُ خَبْرُ الْوَاحِدِ هُوَ مَا نَقَلَهُ وَاحِدٌ عَنْ وَاحِدٍ أَوْ وَاحِدٌ عَنْ جَمَاعَةٍ أَوْ جَمَاعَةٌ عَنْ وَاحِدٍ وَلَا عِبْرَةٌ لِلْعَدَدِ إِذَا لَمْ تَبْلُغْ حَدَّ الْمَشْهُورِ وَهُوَ يُوجِبُ الْعَمَلَ بِهِ فِي الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ بِشَرَطِ إِسْلَامِ الرَّاَوِي وَعَدَالَتِهِ وَضَبْطِهِ وَعَقْلِهِ وَاتِّصَالِهِ بِكَ ذَلِكَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ

وَالسَّلَامُ بِهَذَا الشَّرْطِ.

## ترجمہ

پس ہم کہتے ہیں کہ خبر واحدہ خبر ہے جس کو ایک راوی نے ایک راوی سے یا ایک جماعت سے یا ایک جماعت نے ایک راوی سے نقل کیا ہو اور راویوں کی تعداد کا کوئی اعتبار نہیں ہے جب کہ وہ خبر مشہور نہ ہو نہ پہنچے اور خبر واحدہ احکام شرعیہ میں عمل کو ثابت کرتی ہے، راوی کے اسلام اور اس کی عدالت اور اس کے ضبط (قوی الحفظ ہونا) اور اس کی عقل کی شرط کے ساتھ، اور وہ خبر تھہ تک اے مخاطب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی شرط (راوی کا مسلمان ہونا، عادل ہونا وغیرہ) کے ساتھ متصل ہو کر پہنچے۔

**تشریح:** خبر واحدہ خبر ہے جس کو ایک راوی نے ایک سے یا ایک نے جماعت سے یا جماعت نے ایک سے نقل کیا ہو، یعنی اس کا راوی ایک ہو یا دو یا چند مگر وہ خبر مشہور کے درجہ کو نہ پہنچی ہو اور نہ حد متواتر کو خواہ اس وجہ سے کہ اس کے ناقلین کی تعداد ہر زمانہ میں کم رہی ہو، یا صحابہ و تابعین کے زمانہ میں کم رہی ہو اور بعد میں کچھ زیادہ ہو گئی ہو، یا صحابہ کے زمانہ میں تعداد کچھ زیادہ ہو اور بعد میں کم ہو گئی ہو، مصنف کی عبارت میں لفظ واحد سے مراد صرف راوی واحد نہیں ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ خبر واحدہ کے راویوں کی تعداد حد شہرت و حد متواتر کو نہ پہنچی ہو اور لفظ جماعت کا مطلب بھی یہی ہے کہ وہ جماعت ایسی ہو جو حد شہرت کو نہ پہنچی ہو ولا عبوراً للعدد الخ سے مصنف نے بیان فرما رہے ہیں کہ عدد کی زیادتی کا کوئی اعتبار نہیں ہے جبکہ وہ حدیث حد شہرت کو نہ پہنچی ہوئی ہو، لہذا یہ روایت باوجود کثرت رواۃ کے خبر واحدہ ہی رہے گی اور شہرت کا اعتبار بھی تبع تابعین کے زمانہ تک ہے اس کے بعد نہیں کیونکہ بعد میں تمام اخبارِ آحاد مدون ہونے کی بناء پر مشہور و معروف ہو گئی ہیں مگر پھر بھی ان کو خبر مشہور نہیں کہا جائے گا بلکہ خبر واحدہ ہی کہا جائے گا۔

وہو یوجب العمل الخ خبر واحدہ کا حکم یہ ہے اس پر احکام شرعیہ میں (نہ کہ عقائد میں) چند شرائط کے ساتھ عمل کرنا واجب ہے اور اس سے نہ تو علم یقینی حاصل ہوتا ہے اور نہ علم طمانینت، بلکہ اس سے ظنِ راجح ثابت ہوتا ہے اگرچہ بعض کا کہنا یہ ہے کہ اس سے بھی علم یقینی حاصل ہوتا ہے اور وہ شرائط جن کا خبر واحدہ کے اندر اس پر عمل واجب ہونے کے لئے پایا جانا ضروری ہے یہ ہیں ۱۔ راوی مسلمان ہو، لہذا کافر کی خبر پر عمل واجب نہ ہوگا، کیونکہ کافر کی خبر میں کذب کا قوی اندیشہ ہے اور اس کی کوشش دین کے انہدام میں ہی صرف ہو سکتی ہے نہ کہ اشاعتِ دین میں ۲۔ راوی عادل ہو، اور عادل کا مطلب یہ ہے کہ وہ پرہیزگار ہونے کے ساتھ ساتھ سنجیدہ مزاج رکھتا ہو، مثلاً شاہ راہ پر پیشاب نہ کرتا ہو، اسی طرح بازار اور راستہ میں چلتے ہوئے کوئی چیز کھاتا پیتا نہ ہو، لہذا فاسق کی خبر پر عمل واجب نہ ہوگا کیونکہ وہ دنیوی امور کی مانند دینی امور میں بھی کذب و فسق کی پرواہ نہیں کرے گا، بلکہ ممکن ہے کہ وہ دینی امور میں بھی کذب بیانی سے کام لے، جیسا کہ کسی شاعر نے کہا ہے:

صرف کروفر سے مل سکتا نہیں اونچا مقام

کوئی خوبی ہو تو دشمن بھی کرے گا اعتراف

آب شیریں کوزہ گل میں بھی شیریں ہی رہے آب حنظل جام جم میں بھی کرے گا تلخ کام  
 ۴۲ راوی ضابطہ ہو، یعنی راوی کلام کو صحیح طریقے سے سن کر اور سمجھ کر اس کو ضبط اور حفظ کر لے یا پھر تحریر کے ذریعہ  
 اس کی محافظت کر سکے، لہذا اس شخص کی روایت پر عمل واجب نہ ہوگا جو تام الضبط نہ ہو، بلکہ سستی الحفظ اور کثیر الغفلت ہو اور  
 سہو و نسیان کا عادی ہو، کیونکہ ضبط و محافظت کے بغیر وہ راوی صدق و کذب میں فرق نہ کر سکے گا ۴۳ راوی عاقل ہو،  
 (عاقل کامل) لہذا معتوہ اور بچہ کی بیان کردہ روایت پر عمل واجب نہ ہوگا اور معتوہ اس شخص کو کہتے ہیں جس سے بعض  
 افعال عقلمندوں جیسے صادر ہوں اور بعض افعال بے عقلوں جیسے صادر ہوں، اور بچہ کے اندر بھی نابالغ ہونے کی وجہ سے  
 عقل تام نہیں ہوتی کیونکہ عقل کی تمامیت بلوغ کے بعد ہوتی ہے اور ان دونوں کی خبر کے غیر معتبر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ  
 معتوہ اور بچے حدیث کو صحیح طریقہ سے محفوظ رکھ کر اس کے بیان پر کامل قدرت نہیں رکھ پائیں گے، لہذا راوی کا عاقل ہونا  
 ضروری ہے اور ایک وجہ یہ بھی ہے کہ کلام راوی اسی وقت کلام کہلائے گا جب کہ کلام کی ایک صورت ہو اور ایک معنی ہو اور  
 ظاہر ہے کہ معنی بغیر عقل اور تمیز کے نہیں ہو سکتے ۴۵ وہ حدیث تجھ تک یعنی آخری راوی و ناقل تک مذکورہ شرائط کے ساتھ  
 سند کے اعتبار سے متصل ہو، درمیان میں کوئی راوی منقطع نہ ہو۔

اللغة: عدالت مصدر باب کرم، عادل ہونا۔

ثُمَّ الرَّاَوِي فِي الْأَصْلِ قِسْمَانِ مَعْرُوفٌ بِالْعِلْمِ وَالْإِجْتِهَادِ كَالْخُلَفَاءِ الْأَرْبَعَةِ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ  
 مَسْعُودٍ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ وَزَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ وَمُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ وَأَمْثَالُهُمْ رَضِيَ  
 اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ فَإِذَا صَحَّحْتَ عِنْدَكَ رَوَايَتَهُمْ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ يَكُونُ  
 الْعَمَلُ بِرَوَايَتِهِمْ أَوَّلَى مِنَ الْعَمَلِ بِالْقِيَاسِ وَلِهَذَا رَوَى مُحَمَّدٌ حَدِيثَ الْأَعْرَابِيِّ الَّذِي كَانَ فِي  
 عَيْنِهِ سُوءٌ فِي مَسْأَلَةِ الْقَهْقَهَةِ وَتَرَكَ الْقِيَاسَ بِهِ وَرَوَى حَدِيثَ تَاخِيرِ النِّسَاءِ فِي مَسْأَلَةِ  
 الْمَحَاذِقِ وَتَرَكَ الْقِيَاسَ بِهِ وَرَوَى عَنْ عَائِشَةَ حَدِيثَ الْقَبِيِّ وَتَرَكَ الْقِيَاسَ بِهِ وَرَوَى عَنْ ابْنِ  
 مَسْعُودٍ حَدِيثَ السَّهْوِ بَعْدَ السَّلَامِ وَتَرَكَ الْقِيَاسَ بِهِ .

### ترجمہ

پھر راوی کی اصل میں دو قسمیں ہیں ۱۔ وہ راوی جو علم و اجتہاد کے ساتھ مشہور ہو جیسے خلفاء اربعہ (ابوبکر و عمر  
 و عثمان و علیؓ) اور عبد اللہ بن مسعود اور عبد اللہ بن عباس اور عبد اللہ بن عمر اور زید بن ثابت اور معاذ بن جبل اور ان کے  
 مانند دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم، پس جب ان کی روایت تیرے پاس رسول اللہ ﷺ سے بطور صحت پہنچ جائے تو ان کی  
 روایتوں پر عمل کرنا قیاس پر عمل کرنے سے اولیٰ ہوگا لہذا الخ اور اسی وجہ سے امام محمدؒ نے قہقہہ کے مسئلہ میں اس اعرابی  
 کی حدیث کو روایت کیا ہے جس کی آنکھ میں کچھ خرابی تھی اور اس حدیث کی وجہ سے حدیث کے خلاف پیدا ہونے والے

قیاس کو ترک کر دیا ہے (اور حدیث پر عمل کیا ہے) اور امام محمدؒ نے محاذات کے مسئلہ میں عورتوں کو (نماز میں) مؤخر کرنے کی حدیث پر عمل کیا ہے، اور اس کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا ہے اور امام محمدؒ نے حضرت عائشہؓ سے قی (کے ذریعہ نقض وضو) کی حدیث کو روایت کیا ہے اور اس حدیث کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا ہے اور امام محمدؒ نے ابن مسعودؓ سے سلام کے بعد سجدہ سہو کرنے کی حدیث کو روایت کیا ہے اور اس حدیث کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا ہے، (راوی کی قسم ثانی کا بیان آگے آ رہا ہے)

**تشریح:** یہاں سے مصنفؒ راوی کی دو قسمیں بیان کر کے ان کی مرویات میں فرق بیان کرنا چاہتے ہیں جس کی تفصیل یہ ہے کہ راوی کی دو قسمیں ہیں، معروف اور مجهول، پھر معروف کی دو قسمیں ہیں اور مصنفؒ اصول الشاشی کا مقصد بھی صرف انہیں دونوں کو بیان کرنا ہے، پہلی قسم کے راوی وہ ہیں جو علم واجتہاد میں معروف و مشہور ہوں، جیسے خلفاء اربعہ رضی اللہ عنہم اور عبادلہ ثلثہ یعنی عبداللہ ابن مسعودؓ، عبداللہ ابن عباسؓ، عبداللہ بن عمرؓ اور زید ابن ثابتؓ اور معاذ ابن جبلؓ اور انہیں جیسے دیگر حضرات مثلاً ابو موسیٰ اشعریؓ، ابی ابن کعبؓ اور حضرت عائشہؓ (بعض حضرات کا یہ کہنا ہے کہ حضرت عبداللہ ابن مسعود کے بجائے حضرت عبداللہ ابن زبیر ہیں) لہذا ان حضرات کی روایت کردہ احادیث جب تجھ تک پہنچیں تو قیاس کے مقابلہ میں ان حضرات کی مرویات یعنی ان حضرات سے روایت کردہ احادیث، پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا، خواہ وہ روایت قیاس کے موافق ہو یا مخالف اور قیاس کو ترک کر دیا جائے گا، جیسا کہ آنے والی مثالوں سے ظاہر ہے کہ امام محمدؒ نے ان راویوں کی روایت کردہ حدیث پر عمل کیا ہے جو کہ علم واجتہاد میں معروف ہیں اور ان کے مقابلہ میں قیاس کو بالائے طاق رکھ دیا ہے جبکہ امام مالکؒ کا مسلک اس کے برخلاف ہے جس کو اگر جی چاہے تو اختیاری مطالعہ کے تحت دیکھا جاسکتا ہے، اب آپ ان روایتوں کو ملاحظہ فرمائیے جن کو قیاس پر ترجیح دی گئی ہے اور ان کے راوی معروف بالعلم والا اجتہاد ہیں۔

۱۔ امام محمدؒ نے نماز میں قہقہہ لگانے کے مسئلہ میں حدیث اعرابی پر عمل کیا ہے جس کے راویوں میں سے ایک راوی حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ بھی ہیں جو علم واجتہاد میں معروف ہیں اور وہ حدیث قیاس کے بالکل خلاف ہے، حدیث یہ ہے کہ ایک مرتبہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھا رہے تھے اور آپ کے پیچھے صحابہؓ آپ کی اقتدا کر رہے تھے، کہ دوران نماز ایک اعرابی آئے جن کی آنکھ میں کچھ کمی تھی اور وہ ایک گڑھے میں گر پڑے تو بعض حضرات جو نماز میں شامل تھے ان کو ہنسی آگئی اس پر نبی ﷺ نے نماز سے فارغ ہو کر فرمایا مَنْ ضَحِكَ مِنْكُمْ فَهَقْمَهُ فَلْيُعِدِ الْوُضُوءَ وَالصَّلَاةَ جَمِيعًا یعنی جو شخص تم میں سے قہقہہ لگا کر ہنسا اس کو چاہیے کہ وہ وضوء اور نماز دونوں کو لوٹائے یعنی نبی ﷺ کا مقصد یہ تھا کہ نماز میں قہقہہ لگا کر ہنسنے سے وضوء اور نماز دونوں فاسد ہو جاتی ہیں، لہذا جو شخص اس عمل کا ارتکاب کرے اس کو از سر نو وضوء کر کے نماز پڑھنی چاہئے، ظاہر ہے کہ یہ حدیث (من ضحك الخ) قیاس کے خلاف ہے کیونکہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ وضوء کا لوٹنا خروج نجاست سے ہوتا ہے، حالانکہ ہنسنے سے خروج نجاست نہیں ہوا اور جب خروج

نجاست نہیں ہوا تو وضوء بھی نہ ٹوٹنا چاہئے، مگر امام محمدؒ نے قیاس کو ترک کر دیا اور حدیث پر عمل کرتے ہوئے وضوء اور نماز دونوں کے اعادہ کا حکم فرمایا اور علماء نے اسی پر فتویٰ بھی دیا ہے کہ جو شخص نماز میں قہقہہ لگا کر ہنسے گا اس کا وضوء ٹوٹ جائیگا، اب اس شخص کو وضوء اور نماز دونوں کا اعادہ کرنا ہوگا مگر واضح رہے کہ قہقہہ سے نقص وضوء کا حکم رکوع اور سجدہ والی نماز میں ہے لہذا نماز جنازہ میں قہقہہ سے نقص وضوء کا حکم نہیں لگایا جائے گا، بلکہ صرف نماز فاسد ہوگی، اسی طرح ہنسے والا بالغ آدمی ہونا چاہئے، لہذا نابالغ بچہ کا وضوء قہقہہ لگا کر ہنسے سے نہیں ٹوٹے گا بلکہ صرف نماز فاسد ہوگی، اور تبسم یعنی مسکراہٹ سے بھی نمازی پر کچھ واجب نہ ہوگا (بدائع) **فائدہ:** قہقہہ وہ ہنسی ہے جس کی آواز خود ہنسے والا بھی سنے اور اس کا پڑوسی بھی سنے اور صُحک وہ ہنسی ہے جس کی آواز خود ہنسے والا سنے نہ کہ اس کا پڑوسی اور تبسم مسکراہٹ کو کہتے ہیں، جس کی آواز نہ خود سن سکے اور نہ اس کا پڑوسی، اور نماز میں جن حضرات کو ہنسی آئی تھی وہ بعض دیہاتی یا منافقین تھے (بدائع، ص ۱۳۷، ج ۱)

**فائدہ:** حدیث میں کنویں یا گڑھے سے مراد ایک چھوٹا سا کنواں ہے جس میں بارش کا پانی جمع ہو جاتا تھا چنانچہ اس جیسے گڑھے کا نام کنواں رکھا جاسکتا ہے اور یہ مسجد میں ہی تھا۔

۲۔ اسی طرح امام محمدؒ نے محاذۃ کے مسئلہ میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت کردہ حدیث پر عمل کیا ہے اور قیاس کو ترک کر دیا ہے اور حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ ایسے راوی ہیں جو معروف بالعلم والا اجتہاد ہیں، حدیث یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے رکوع و سجدہ والی نماز میں بالغہ مشتبہ عورت کے سلسلہ میں مردوں کو یہ حکم دیا، اَخْرَوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ اَخْرَهُنَّ اللّٰهُ کہ نماز میں ان کو مؤخر کرو جیسا کہ اللہ نے ان کو تخلیقاً مؤخر کیا ہے، اس حدیث میں مردوں کو مخاطب کر کے یہ حکم دیا گیا ہے کہ نماز میں عورتوں کو اپنے سے پیچھے کھڑا کرو لہذا مردوں کو عورتوں سے مقدم رہنا چاہئے، محاذۃ اور برابری نہ ہونی چاہئے، لہذا اگر کوئی عورت مرد کے برابر میں آ کر کھڑی ہوگئی یا مرد عورت کے برابر میں کھڑا ہو گیا تو دونوں صورتوں میں حدیث کی خلاف ورزی پائی گئی، یعنی مرد نے عورت کو مؤخر کرنے کے حکم پر عمل نہیں کیا اور ایک فرض کو ساقط کر دیا لہذا اس محاذۃ ہونے کی وجہ سے مرد کی نماز فاسد ہو جائے گی اور صرف مرد ہی کی نماز فاسد ہوگی، کیونکہ عورتوں کو مؤخر کرنے کا حکم مرد ہی کو تھا نہ کہ عورت کو، مگر مرد کی نماز کا فاسد ہونا خلاف قیاس ہے کیونکہ محاذۃ منافی صلوٰۃ عمل نہیں ہے جس سے نماز فاسد ہو جیسا کہ عورت کی نماز باوجود اس محاذۃ کے فاسد نہیں ہوتی لہذا اب قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ جب محاذۃ منافی صلوٰۃ عمل بھی نہیں اور اس محاذۃ سے عورت کی نماز بھی فاسد نہیں ہوئی تو مرد کی نماز بھی فاسد نہ ہونی چاہئے، مگر احناف کا مسلک یہی ہے کہ نماز فاسد ہو جائے گی اور حدیث کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر دیا جائے گا، کیونکہ اس حدیث کے راوی معروف بالعلم والا اجتہاد ہیں اور جب راوی ایسا ہو تو اس کی روایت کردہ حدیث کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے، لہذا قیاس کو ترک کر دیا جائے گا، مگر یہ ذہن نشین رہے کہ مرد کی نماز جب فاسد ہوگی جب عورت مشتبہ ہو یعنی شبوت والی ہو اور نماز رکوع و سجدہ والی ہو اور دونوں کی نماز ایک ہو اور مرد عورت کے درمیان کوئی پردہ بھی نہ ہو، اور مرد نے عورت کی امامت کی نیت بھی کی ہو۔

۳۲ اسی طرح امام محمدؒ نے قی کے ذریعہ وضو ٹوٹنے کے مسئلہ میں حضرت عائشہؓ سے روایت کردہ حدیث پر عمل کیا ہے اور قیاس کو ترک کر دیا ہے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فقہ واجتہاد میں معروف ہیں، حدیث یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا مَنْ قَاءَ او رَغَفَ فِي صَلَاتِهِ فَلْيَنْصِرْ وَلْيَتَوَضَّأْ وَلْيَبْنِ عَلَى صَلَاتِهِ مَا لَمْ يَتَكَلَّمْ یعنی نماز میں جس شخص کو قی ہو جائے یا نکسیر چل پڑے تو اس کو چاہیے کہ وہ لوٹ جائے اور وضو کر کے آئے اور اپنی نماز پر پنا کرے یعنی صرف باقی ماندہ نماز ادا کرے جب تک کہ گفتگو نہ کی ہو، اس حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ قی کرنے اور نکسیر بہہ جانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے حالانکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ قی سے وضو نہ ٹوٹنا چاہئے، کیونکہ نقض طہارت کی علت خروج نجاست ہے حالانکہ قی نجاست نہیں ہے مگر امام محمدؒ نے حدیث کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر دیا، کیونکہ شروع میں یہ ضابطہ بتلادیا گیا تھا کہ اگر راوی معروف بالعلم والاجتہاد ہو تو اس کی روایت پر عمل کرنا قیاس کے مقابلہ میں اولیٰ اور بہتر ہے اور امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک قی اور رعا ف ناقض وضو نہیں ہیں۔

**نوٹ:** قی سے مراد وہ قی ہے جو منہ بھر کر ہو اور منہ بھر کی قید اس لئے لگائی کہ حدیث میں لفظ قی مطلق بیان کیا ہے اور مشہور قاعدہ ہے المطلق ينصرف الى المتعارف اور متعارف وہی قی ہے جو منہ بھر کے ہو اور وہ قی بلغم کی نہ ہو۔ (بدائع ص ۱۲۳، ج ۱)

**فائدہ:** رعا ف نکسیر کو کہتے ہیں یعنی ناک سے خون بہنے کو۔

۳۳ اسی طرح امام محمدؒ نے اس مسئلہ میں کہ سجدہ سہو سلام پھیرنے سے پہلے کیا جائے یا سلام پھیرنے کے بعد، حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ کی روایت کردہ حدیث پر عمل کیا ہے اور قیاس کو ترک کر دیا ہے اور حدیث کے راوی حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ فقہ واجتہاد میں معروف ہیں، حدیث یہ ہے لِكُلِّ سَهْوٍ سَجْدَتَانِ بَعْدَ السَّلَامِ ہر سہو کے دو سجدے ہیں سلام کے بعد، اس حدیث سے یہ معلوم ہوا کہ سجدہ سہو سلام پھیرنے کے بعد کیا جائے جبکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ سجدہ سہو سلام پھیرنے سے پہلے کیا جائے کیونکہ سجدہ سہو اس نقصان کی تلافی ہے جو نماز میں واقع ہوا ہے اور جب نقصان نماز میں پیش آیا ہے تو ظاہر ہے کہ اس کی تلافی کرنے والی چیز یعنی سجدہ سہو بھی نماز ہی کے اندر ہونا چاہیے اور نمازی نماز کے اندر سلام پھیرنے سے پہلے پہلے تک رہتا ہے نہ کہ سلام پھیرنے کے بعد، لہذا قیاس کی رو سے سجدہ سہو قبل السلام ہونا چاہیے نہ کہ بعد السلام مگر قیاس کے مقابلہ میں حدیث پر عمل کرنا اولیٰ ہے کیونکہ حدیث ایسے راوی سے مروی ہے جو فقہ واجتہاد میں معروف ہیں اور ضابطہ بھی یہی بیان کیا تھا کہ جو راوی معروف بالعلم والاجتہاد ہو تو اس کی روایت کردہ حدیث کو قیاس پر مقدم کرنا اولیٰ ہے۔

**فائدہ:** امام شافعیؒ کے نزدیک سجدہ سہو قبل السلام افضل ہے اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر سجدہ سہو کسی نقصان کی وجہ سے ہو تو قبل السلام افضل ہے اور اگر کسی زیادتی کی وجہ سے ہو تو بعد السلام افضل ہے، ہر ایک امام کی دلیل اور احناف کی طرف سے ان کا جواب آپ حضرات ان شاء اللہ تعالیٰ فقہ کی کتابوں میں پڑھ لیں گے۔

## اختیاری مطالعہ

مسک امام مالکؒ، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر خبر واحد قیاس کے مخالف ہو تو خبر واحد کو ترک کر دیا جائے گا اور وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ خبر واحد میں تو شبہات کثیرہ ہیں مثلاً راوی کو سہو ہو جانا یا اس سے غلطی سرزد ہو جانا یا اس کا کاذب ہونا اور قیاس میں صرف ایک شبہ ہے یعنی شبہ الخفاء اور یہ بات ظاہر ہے کہ جس چیز میں صرف ایک ہی شبہ ہو وہ اس سے مقدم ہے جس میں شبہات کثیرہ ہوں، لہذا قیاس جس میں فقط ایک شبہ ہے مقدم ہوگا، اس خبر واحد پر جو قیاس کے خلاف ہے اور اس میں شبہات کثیرہ موجود ہیں مگر ہماری دلیل اجماع صحابہ ہے کہ وہ حضرات حدیث کے سامنے اپنی رائے کو ترک فرما دیا کرتے تھے معلوم ہوا قیاس کے مقابلہ میں حدیث پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے، اسی بات سے ان متعصبین پر بھی رد ہو گیا جو امام صاحبؒ کو قیاس کہتے ہیں حالانکہ امام صاحبؒ بجائے قیاس کے خبر واحد کو ترجیح دیتے ہیں، ويقال ان الخبر متيقن باصله وانما دخلت الشبهة في نقله.

اللفظ: سوء آفت، کمی، ج اسواء القی قاء قیاً تے کرنا (ض) السهو مصدر نصر بھولنا۔

وَالْقِسْمُ الثَّانِي مِنَ الرُّوَاةِ هُمُ الْمَعْرُوفُونَ بِالْحِفْظِ وَالْعَدَالَةِ دُونَ الْاجْتِهَادِ وَالْفُتُوَايَ كَأَبِي هُرَيْرَةَ وَأَنَسِ بْنِ مَالِكٍ فَإِذَا صَحَّحَتْ رَوَايَةُ مِنْهُمَا عِنْدَكَ فَإِنْ وَافَقَ الْخَبَرَ الْقِيَاسَ فَلَا خَفَاءَ فِي لُزُومِ الْعَمَلِ بِهِ وَإِنْ خَالَفَهُ كَانَ الْعَمَلُ بِالْقِيَاسِ أَوْلَى مِثْلَهُ مَا رَوَى أَبُو هُرَيْرَةَ الْوُضُوءُ مِمَّا مَسَّتْهُ النَّارُ فَقَالَ لَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ أَرَأَيْتَ لَوْ تَوَضَّأْتَ بِمَاءٍ سَخِينٍ أَكُنْتَ تَتَوَضَّأُ مِنْهُ فَسَكَتَ وَإِنَّمَا رَدَّهُ بِالْقِيَاسِ إِذْ لَوْ كَانَ عِنْدَهُ خَبَرٌ لَرَوَاهُ وَعَلَى هَذَا تَرَكَ أَصْحَابُنَا رَوَايَةَ أَبِي هُرَيْرَةَ فِي مَسْئَلَةِ الْمَصْرَاءِ بِالْقِيَاسِ.

## ترجمہ

اور راویوں کی قسم ثانی (یعنی دوسری قسم کے راوی) وہ حضرات ہیں کہ جو حفظ (حافظہ کا اچھا ہونا) اور عدالت میں معروف ہوں نہ کہ اجتہاد و فتویٰ میں جیسے حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت انس بن مالکؓ پس جب ان دونوں حضرات جیسوں کی روایت تیرے پاس پہنچے تو اگر خبر، قیاس کے موافق ہو تو اس پر عمل کے لازم ہونے میں کوئی خفاء نہیں ہے (یعنی حدیث پر عمل کرنا واجب ہے) اور اگر وہ خبر، قیاس کے خلاف ہو تو (اس صورت میں) قیاس پر عمل کرنا اولیٰ ہے اس خبر کی مثال جو قیاس کے مخالف ہو وہ حدیث ہے جس کو حضرت ابو ہریرہؓ نے روایت کیا ہے کہ اس چیز (کے استعمال کرنے) سے وضو (واجب) ہے جس کو آنچ لگی ہو (یعنی جو چیز آگ پر پکائی گئی ہو جیسے روٹی، چائے وغیرہ) تو حضرت ابو ہریرہؓ سے حضرت ابن عباسؓ نے کہا کہ آپ یہ بتائیے کہ اگر آپ گرم پانی سے وضو کریں تو کیا آپ اس گرم پانی (کے استعمال) کی وجہ سے وضو بدید کریں گے پس حضرت ابو ہریرہؓ خاموش ہو گئے اور حضرت ابن عباسؓ نے حدیث ابو ہریرہؓ کو قیاس سے رد کیا ہے، اس لئے کہ اگر حضرت ابن عباسؓ کے پاس کوئی خبر ہوتی تو حضرت ابن عباسؓ اس خبر کو ضرور روایت کرتے و علیٰ هذا



الخ اور اسی اصل (کہ اگر راوی فقہ واجتہاد میں معروف نہ ہو تو اس کی روایت کو قیاس کی وجہ سے ترک کر دیا جاتا ہے) کی بناء پر ہمارے اصحاب احناف نے مصراۃ کے مسئلہ میں حدیث حضرت ابو ہریرہؓ کو قیاس کی وجہ سے ترک کر دیا ہے۔

**تشریح:** مصنف نے اس سے قبل راوی کی دو قسمیں بیان کی تھیں، معروف اور مجہول، پھر معروف کی دو قسمیں ہیں جن میں سے قسم اول کا بیان تو گذر چکا ہے، اب یہاں سے مصنف قسم ثانی کا بیان شروع کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ اگر راوی حافظہ اور عدالت میں تو معروف ہو مگر فقہ واجتہاد میں معروف نہ ہو، جیسے حضرت ابو ہریرہؓ اور انس بن مالکؓ وغیرہ تو ان جیسے حضرات کی روایت جب تجھ کو پہنچے تو دو حال سے خالی نہیں ہوگی یا تو وہ روایت قیاس کے موافق ہوگی یا قیاس کے مخالف، اگر قیاس کے موافق ہے تو اس پر عمل کے لازم ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے یعنی اس حدیث پر عمل کیا جائے گا اور اگر قیاس کے مخالف ہے تو اس صورت میں بجائے حدیث کے قیاس پر عمل کرنا بہتر ہوگا اس لئے کہ راوی کے غیر فقیہ ہونے کی صورت میں یہ احتمال ہے کہ اس نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد نہ سمجھا ہو اور روایت بالمعنی کر دی ہو جیسا کہ صحابہؓ کے درمیان روایت بالمعنی کرنے کا رواج تھا، لہذا راوی کے غیر فقیہ ہونے کی صورت میں بھی اگر قیاس پر عمل نہ کیا جائے تو پھر قیاس کا دروازہ بالکل ہی بند ہو جائے گا حالانکہ قیاس کا ثبوت قرآن سے ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ اَعْقِلُوا لَعَلَّكُمْ تَعْتَبِرُونَ** یعنی دوسری چیزوں پر قیاس کر کے نصیحت حاصل کرو **فَاعْتَبِرُوا بِمَعْنَى قَيْنُوا** ہے نیز دوسری جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے **فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ** نیز حدیث معاذؓ میں جس اجتہاد کا ذکر ہے اس سے مراد بھی قیاس ہی ہے۔

**نوٹ:** متن میں لفظ **صَحَّحْتُ** سے مراد مطلقاً بلوغ ہے نہ یہ کہ وہ روایت نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے صحت کے ساتھ ثابت ہے، اب آپ حضرات غیر فقیہ راوی کی روایت کردہ حدیث کا ملاحظہ فرمائیں جو قیاس کے مخالف ہے اور اس کے راوی حضرت ابو ہریرہؓ ہیں اور حدیث یہ ہے **الْوَضُوءُ مِمَّا مَسَّتْهُ النَّارُ** اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اس چیز کے کھانے سے وضو واجب ہے جس کو آگ نے چھوا ہو یعنی جو آگ پر پکائی گئی ہو، لہذا اس حدیث کی رو سے اگر کوئی با وضو شخص روٹی تناول کر لے یا چائے پی لے یا اس کے علاوہ کوئی اور چیز کھالے جو آگ پر پکائی گئی ہو تو اس کو دوبارہ وضو کرنا ہوگا، جیسا کہ صحابہ کرامؓ کے ابتدائی دور میں بعض صحابہ جیسے حضرت عبداللہ ابن عمرؓ حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت انس بن مالکؓ اور حضرت عائشہؓ وغیرہ اسی کے قائل تھے مگر صحابہ کرامؓ کے آخری دور سے آج تک اس بات پر اجماع ہے کہ آگ سے پکی ہوئی چیز کے کھانے سے وضو نہیں ٹوٹتا، بالآخر یہ تفصیل تو ضمناً آگئی تھی مجھے تو یہ عرض کرنا ہے کہ یہ حدیث قیاس کے خلاف ہے چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ نے جب یہ حدیث بیان فرمائی تو حضرت ابن عباسؓ نے کہا کہ آپ یہ بتائیے کہ اگر آپ گرم پانی سے وضو کریں جس کو آگ پر گرم کیا گیا ہو تو کیا اس گرم پانی سے وضو کرنے کی وجہ سے آپ دوبارہ ٹھنڈے پانی سے وضو مجید کریں گے، اس پر حضرت ابو ہریرہؓ خاموش ہو گئے اور کوئی جواب نہ دے سکے، دیکھئے اس حدیث کو جو خلاف قیاس ہے اور راوی اس کے بقول مصنف غیر فقیہ ہیں حضرت ابن عباسؓ نے قیاس کے ذریعہ رد کر دیا اور کوئی حدیث ذکر

نہیں فرمائی کیونکہ ان کے پاس اس کے رد میں علاوہ قیاس کے کوئی حدیث تھی ہی نہیں، اگر ہوتی تو ابن عباس ضرور ذکر فرماتے، کیونکہ حدیث کو حدیث کے ذریعہ رد کرنا زیادہ قوی بات ہے تو ابن عباسؓ کے قیاس کے ذریعہ حدیث ابو ہریرہؓ کو رد کر دینے سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اگر غیر فقیہ راوی کی روایت خلاف قیاس ہو تو اس پر عمل کرنے کے بجائے قیاس پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہوگا جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ نے اسی کو اختیار کیا، اور اب احناف کا یہی مسلک ہے کہ آگ سے پکی ہوئی چیز کے کھانے سے وضو نہیں ٹوٹتا اور اس قسم کی روایات کہ جن سے وضو مِمَّا مَسْتَنُ النَّارِ کا حکم ثابت ہوتا ہے ان کے مختلف جوابات دئے گئے ہیں، مَن جُمْلَہ ان کے ایک جواب یہ ہے کہ وضو مِمَّا مَسْتَنُ النَّارِ کا حکم منسوخ ہو گیا ہے یا پھر حدیث میں وضو سے وضو لغوی مراد ہے یعنی ہاتھ منہ دھونا، یا وضو کا حکم استحباباً ہے نہ کہ برائے وجوب نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آگ پر پکی ہوئی چیز کے کھانے کے بعد وضو نہ کرنا بھی ثابت ہے۔

و علیٰ هذا الخ اور اسی ضابطہ کی بناء پر کہ غیر فقیہ راوی کی روایت کردہ حدیث اگر خلاف قیاس ہو تو قیاس پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے علمائے احناف نے حضرت ابو ہریرہؓ سے مصراۃ کے مسئلہ میں روایت کردہ حدیث کو خلاف قیاس ہونے کی وجہ سے ترک کر دیا ہے، حدیث مصراۃ یہ ہے: لَا تُصِرُّوا الْإِبِلَ وَالْغَنَمَ فَمَنْ اتَّبَعَهَا بَعْدَ ذَلِكَ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَعْدَ أَنْ يَحْلِبَهَا إِنَّ رَضِيهَا أَمْسَكَهَا وَإِنْ سَخَطَهَا رَدَّهَا وَصَاعًا مِنْ تَمَرٍ (ترجمہ) تم لوگ اونٹنی اور بکری کے تھنوں میں دودھ نہ روکا کرو پس جو شخص اس عمل کے بعد (یعنی دودھ روکے جانے کے بعد) اس اونٹ یا بکری کو خرید لے تو وہ دونظروں میں سے ایک کے اختیار کے ساتھ ہے ۱۔ دودھ دوہنے کے بعد اگر وہ پسند آئے اور وہ اس پر راضی ہو تو اس کو اپنے لئے روک لے، (یہ ایک نظر ہوئی) ۲۔ اور اگر وہ اس کو ناپسند سمجھے تو اس کو بائع کے پاس لوٹا دے اور ایک صاع کھجور بھی دے (یعنی بائع کو دودھ کے بدلہ میں کھجور دے اور یہ دوسری نظر ہے) دیکھئے اس حدیث کے اندر تصریہ سے منع کیا گیا ہے اور تصریہ باب تفعیل کا مصدر ہے جس کے لغوی معنی ہیں حبسُ البہائم عَنْ حَلْبِ اللَّبَنِ أَيَّامًا وَفَتْ ارَادَةُ الْبَيْعِ یعنی اونٹنی یا بکری کو فروخت کرنے کے ارادہ کے وقت ان کے تھنوں میں چند دن دودھ چھوڑے رکھنا تا کہ اس کے بعد جب مشتری دودھ نکالے تو کثرت لبین کی وجہ سے وہ دھوکہ میں پھنس کر اس جانور کو زیادہ قیمت پر خرید لے، حالانکہ دو چار دن کے بعد وہ جانور اپنی اصل حالت اور عادت کے مطابق ہی دودھ دے گا نہ کہ زیادہ، ظاہر ہے کہ بائع نے اپنے اس عمل سے مشتری کو دھوکہ دیا ہے، اسی لئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تصریہ سے منع فرمایا ہے اور مصراۃ سے مراد وہ اونٹنی یا بکری ہے جن کے تھنوں میں مالک نے خریدار کو دھوکہ دینے کے لئے چند وقتوں کا دودھ روک دیا ہو لہذا اس طرح کی دھوکہ بازی سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے لیکن اگر کوئی بائع اس طرح کا عمل کر کے اپنے جانور کو فروخت کر ڈالے تو حدیث بالا میں خریدار کو اس کے دودھ دوہنے کے بعد دو اختیار دئے گئے ہیں، اگر چاہے تو اس جانور کو طے شدہ قیمت پر رکھ لے اور اگر چاہے تو اس جانور کو واپس کر دے اور ساتھ ساتھ اس دودھ کے بدلہ میں جو اس نے استعمال کیا ہے ایک صاع کھجور بھی ادا کرے مگر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مشتری کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اس جانور کو

واپس کرے کیونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک تصریہ عیب نہیں ہے اس لئے کہ بیع، بیع کی سلامتی کو چاہتی ہے اور قلت لبن سے سلامتی کا وصف فوت نہیں ہوتا کیونکہ لبن اصل بیع نہیں ہے بلکہ اصل بیع جانور ہے اور دودھ شرمہ بیع ہے تو امام صاحبؒ کا مسلک یہ ہے کہ مشتری کو بیع کی واپسی کا کوئی حق نہیں ہے ہاں البتہ اس کو قلت لبن کی وجہ سے جانور میں جو کمی محسوس ہوئی ہے اس کی کے عوض میں بائع سے اپنے ادا کردہ ثمن میں سے حسب نقصان کچھ رقم واپس لے لے اور رہی یہ بات کہ امام صاحبؒ کا مسلک حدیث کے خلاف ہے کیونکہ حدیث کے اندر تو مشتری کو بیع واپس کرنے کا اختیار دیا ہے اور بیع کے ساتھ ساتھ بائع کی جانب استعمال کئے ہوئے دودھ کے عوض میں ایک صاع کھجور دینے کا حکم ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث قیاس کے خلاف ہے کیونکہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ ہلاک شدہ چیز اگر ذوات الامثال میں سے ہو تو اس کا مثل واجب ہوتا ہے جس کو مثل صوری کہتے ہیں اور اگر وہ ہلاک شدہ چیز ذوات القیم میں سے ہو تو اس کے ہلاک کرنے سے مثل معنوی یعنی شئی کی قیمت واجب ہوتی ہے حالانکہ حدیث کے اندر دودھ کے عوض میں جو ایک صاع کھجور واجب کی گئی ہے، وہ نہ دودھ کا مثل صوری ہے جیسا کہ ظاہر ہے کہ دودھ اور کھجور صورتاً مثل نہیں ہیں اور نہ ایک صاع کھجور کو استعمال شدہ دودھ کی قیمت کہا جاسکتا ہے کیونکہ قیمت اپنے مقابل یعنی بیع کی کمی و زیادتی سے کم اور زیادہ ہوتی رہتی ہے، حالانکہ حدیث مذکور میں دودھ کے عوض میں متعین طریقے سے ایک صاع کھجور کو بیان کیا گیا ہے خواہ مشتری نے دودھ کم استعمال کیا ہو یا زیادہ لہذا یہ حدیث قیاس کے خلاف ہے اور مصنفؒ نے ضابطہ یہ بیان کیا تھا کہ جب حدیث قیاس کے خلاف ہو اور اس کا راوی غیر فقیہ ہو تو حدیث کے مقابلہ میں قیاس پر عمل کرنا اولیٰ ہے لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک تصریہ عیب ہے لہذا اس عیب کی وجہ سے مشتری کو حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے بیع کو واپس کرنے اور ساتھ ساتھ ایک صاع کھجور دینے کا اختیار ہے، اور یہ بھی اختیار ہے کہ وہ اس کو اپنے پاس روک لے، اب بات صرف اتنی رہ جاتی ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کو جن سے یہ حدیث مروی ہے یعنی حدیث مصراۃ اور اس سے پہلی حدیث یعنی الوضوء مما مسته النار، غیر فقیہ کہنا کس حد تک صحیح ہے لہذا اس کو اختیاری مطالعہ کے تحت دیکھا جاسکتا ہے جو فائدہ سے خالی نہیں ہے۔

### اختیاری مطالعہ

حضرت ابو ہریرہؓ کو غیر فقیہ کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ ابن الہمام نے ان کے فقیہ ہونے کی صراحت کی ہے اور کیسے نہ ان کو فقیہ کہا جائے جبکہ وہ عہد صحابہ میں فتویٰ دیا کرتے تھے اور اجلہ صحابہ سے مناظرہ کیا کرتے تھے مثلاً حضرت ابن عباسؓ نے حاملہ متوفی عنہا زوجہا کی عدت البعد الاجلین قرار دی یعنی دونوں عدتوں وضع حمل اور چار ماہ دس دن میں جو عدت لمبی ہو، مگر حضرت ابو ہریرہؓ نے اس کو رد فرمایا اور عدت وضع حمل قرار دی۔ (نور الانوار حاشیہ) معلوم ہوا کہ حضرت ابو ہریرہؓ فقیہ ہیں اب رہی یہ بات کہ پھر ان کی روایت کردہ حدیث مصراۃ کو قیاس کے ذریعہ کیوں رد کر دیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث مصراۃ کو اس لئے رد نہیں کیا کہ اس کے راوی حضرت ابو ہریرہؓ فقیہ نہیں بلکہ اس کو رد کرنے کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ وہ حدیث مضطرب ہے یعنی اس کے متن میں اختلاف بیانی سے کام لیا گیا ہے، چنانچہ بعض جگہ صاع من تمر کا لفظ ہے اور بعض جگہ صاعاً من طعام لاسمراء کا لفظ ہے یعنی گندم کے علاوہ اناج کا ایک صاع اور بعض جگہ صاعاً من تمر کا ہے، لفظ صاع کے نصب کے

ساتھ نیز اس حدیث مصراۃ کے رد کرنے کی دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ یہ حدیث قرآن اور سنت مشہورہ اور اجماع تینوں کے خلاف ہے، قرآن کے خلاف تو اس طرح ہے کہ قرآن کے اندر اس زیادتی کا بدلہ جس کا مثل ممکن ہو مثل کے ذریعہ بیان کیا گیا ہے یعنی مثل صوری نیز آیت سے یہ مفہوم بھی نکلتا ہے کہ زیادتی کا ضمان اسی کے تناسب سے ہونا چاہیے نہ کہ اس سے زیادہ قال اللہ تعالیٰ فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدی علیکم حالانکہ حدیث مصراۃ میں ایک صاع کھجور مشتری کے استعمال کئے ہوئے دودھ کا مثل نہیں ہے اور نہ ہی دونوں میں کوئی تناسب ہے کیونکہ مشتری نے دودھ خواہ زیادہ استعمال کیا ہو یا کم دونوں صورتوں میں کھجور کی مقدار ایک ہی صاع رہے گی اور حدیث مصراۃ سنت مشہورہ کے بھی خلاف ہے کیونکہ سنت سے یہ بات ثابت ہے کہ جس جگہ مثل ممکن نہ ہو یعنی مثل صوری تو وہاں قیمت متعین کی جاتی ہے حالانکہ ایک صاع کھجور کو اس دودھ کی قیمت بھی نہیں کہا جاسکتا کما تر تفصیل سنت مشہورہ یہ ہے مَنْ اعْتَقَ شَقِصًا لَهُ مِنْ عَبْدٍ قَوْمٌ عَلَيْهِ نَصِيبٌ شَرِيكِهِ اِنْ كَانَ مُوسِرًا الْحَدِيثُ اس حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ اگر کسی غلام میں دو شریک ہوں اور ایک شریک اپنا حصہ آزاد کر دے تو آزاد کرنے والے پر اگر وہ مالدار ہے اپنے شریک کے حصہ کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ اپنا حصہ آزاد کرنے کی وجہ سے دوسرے شریک کے حصہ میں فتور آ گیا کہ اب وہ اس کو فروخت نہیں کر سکتا لہذا اس کے اس عمل سے دوسرے شریک کا نقصان ہوا کہ وہ اپنا حصہ آزاد نہیں کرنا چاہتا تھا اور اس کی بغیر مرضی کے وہ آزاد ہو گیا، تو اس حدیث میں آزاد کرنے والے پر دوسرے شریک کے حصہ کی قیمت کو واجب ٹھہرایا ہے اور قیمت مثل معنوی ہے لہذا مثل معنوی کا ثبوت حدیث سے ہو گیا لہذا حدیث مصراۃ اس حدیث کے خلاف ہے کیونکہ ایک صاع کھجور اس دودھ کی قیمت نہیں ہے اور حدیث مصراۃ اجماع کے بھی خلاف ہے کیونکہ اجماع اس بات پر ہے کہ ذوات الامثال کا ضمان مثل صوری کے ذریعہ ادا ہوتا ہے اور ذوات القیم کا قیمت کے ذریعہ حالانکہ ایک صاع کھجور دودھ کا نہ مثل صوری ہے اور نہ اس کی قیمت اور حضرت ابو ہریرہؓ کی دوسری روایت الوضوء مما مسته النار کو اس لئے رد نہیں کیا گیا کہ اس کے راوی ابو ہریرہؓ نہیں بلکہ اس کے رد ہونے کی مختلف وجوہات ہیں جن کو احقر نے ذکر کر دیا ہے۔

**فائدہ:** پہلے یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ اگر راوی معروف بالعلم والا اجتہاد ہے تو اس کی روایت کردہ حدیث کو قیاس پر مقدم کیا جائے گا مگر یہ ملحوظ رہے کہ راوی کے فقیہ ہونے کی شرط علماء احناف میں سے عیسیٰ بن ابان کا قول ہے اور اسی کو متأخرین میں سے قاضی ابویزید وغیرہ نے اختیار کیا ہے مگر امام کرخؒ اور ان کے متبعین کے نزدیک حدیث کو قیاس پر مقدم کرنے کے لئے راوی کا فقیہ ہونا شرط نہیں ہے بلکہ راوی کا عادل و ضابط ہونا کافی ہے، بشرطیکہ وہ حدیث کتاب اور سنت مشہورہ کے خلاف نہ ہو، امام ابو حنیفہؒ کا مسلک بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک راوی کے فقیہ ہونے کی شرط نہیں ہے۔

وَبِاعْتِبَارِ اخْتِلَافِ اَحْوَالِ الرُّوَاةِ قُلْنَا شَرَطُ الْعَمَلِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ اَنْ لَا يَكُوْنَ مُخَالَفًا لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمَشْهُورَةِ وَاَنْ لَا يَكُوْنَ مُخَالَفًا لِلظَّاهِرِ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَكْثُرُ لَكُمْ الْاَحَادِيثُ بَعْدِي فَاِذَا رَوَى لَكُمْ عَنِّي حَدِيثٌ فَاَعْرِضُوْهُ عَلٰى كِتَابِ اللّٰهِ فَمَا وَاَفَقَ فَاَقْبَلُوْهُ وَمَا خَالَفَ فَرُدُّوْهُ.

### ترجمہ

اور راویوں کی حالتیں مختلف ہونے کے اعتبار سے ہم نے کہا کہ خبر واحد پر عمل کرنے کی شرط یہ ہے کہ وہ خبر واحد

کتاب اللہ کے اور سنت مشہورہ کے مخالف نہ ہو اور وہ ظاہر کے بھی مخالف نہ ہو، نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ میرے بعد تمہارے لئے احادیث کثیر ہو جائیں گی پس جب تمہارے سامنے میری جانب منسوب کر کے کوئی حدیث روایت کی جائے تو تم اس حدیث کو کتاب اللہ پر پیش کرو پس جو حدیث کتاب اللہ کے موافق ہو تو اس کو قبول کر لو اور جو مخالف ہو اس کو رد کرو۔

**تشریح:** اس سے قبل آپ حضرات نے پڑھا ہے کہ بعض راوی فقہ ہوتے ہیں، اور بعض غیر فقہ اور مصنف نے چار پانچ لائن کے بعد اسی سلسلہ میں و تحقیق ذلك الخ سے حضرت علی کا قول بھی بیان کیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں تین طرح کے راوی ہوتے تھے جیسا کہ اس کی تفصیل عنقریب بیان کی جائے گی لہذا یہ بات معلوم ہو گئی کہ راویوں کے حالات مختلف ہوتے ہیں، اسی وجہ سے مصنف فرماتے ہیں کہ خبر واحد پر عمل کرنے کی شرط یہ ہے کہ وہ خبر واحد کتاب اللہ کے مخالف نہ ہو کیونکہ کتاب اللہ متیقن باصلہ ہے جبکہ خبر واحد میں شبہ رہتا ہے اور جس میں شبہ ہو اس کو ترک کرنا اولیٰ ہے، اور خبر واحد سنت مشہورہ کے بھی مخالف نہ ہو کیونکہ سنت مشہورہ (خواہ خبر متواتر ہو یا خبر مشہور دونوں) خبر واحد سے زیادہ قویٰ ہیں اور ان پر عمل کرنا لازم ہے، لہذا خبر واحد پر اسی وقت عمل کیا جائے گا جب وہ سنت مشہورہ کے بھی مخالف نہ ہو۔

**نوٹ:** مصنف نے سنت مشہورہ کا تو ذکر کیا مگر سنت متواترہ اور اجماع کا ذکر نہیں کیا تو جواب یہ ہے کہ سنت متواترہ اور اجماع قلیل الوجود ہیں اس لئے ان کا ذکر نہیں کیا یا پھر دلالت یہ بات معلوم ہو گئی کہ خبر واحد ان دونوں کے بھی مخالف نہ ہونی چاہیے اور خبر واحد ظاہر کے بھی خلاف نہ ہو اور ظاہر کے خلاف ہونے کی ایک صورت مصنف نے چند لائنوں کے بعد و مِنْ صُورٍ مُخَالَفَةِ الظَّاهِرِ سے بیان کی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس خبر واحد کا تعلق کسی ایسے مسئلہ سے نہ ہو جس سے عوام و خواص سب کو واسطہ پڑتا ہو جس کو عوام بلوی کہتے ہیں، کیونکہ عام واقعہ سے اس خبر واحد کا تعلق ہونے کے باوجود اس کا صحابہ و تابعین کے زمانہ میں مشہور نہ ہونا اور محض خبر واحد رہ جانا، اس کے ضعیف ہونے کی علامت ہے اور خلاف ظاہر ہونے کی دوسری صورت یہ ہے کہ وہ خبر واحد ایسی بھی نہ ہو کہ جس سے صحابہ نے بوقت ضرورت بھی استدلال نہ فرمایا ہو، کیونکہ بوقت ضرورت اس حدیث سے استدلال نہ کرنا اس کے غیر مقبول ہونے کی علامت ہے، جیسا کہ اس کی تفصیلی مثال احقر نے اصول الشاشی کے صفحہ ۷۷ کی عبارت و مِنْ صُورٍ مُخَالَفَةِ الظَّاهِرِ عدم اشتہارہ کے تحت ذکر کی ہے، لہذا اگر کوئی خبر واحد قرآن یا سنت مشہورہ یا ظاہر کے خلاف ہوگی تو اس پر عمل نہیں کیا جائے گا (راوی فقہ ہو یا غیر فقہ) بلکہ اس کو رد کر دیا جائے گا جیسا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ میرے بعد تمہارے پاس میری جانب منسوب کر کے بہت سی احادیث پہنچیں گی پس جب کوئی حدیث میری طرف منسوب کر کے تمہارے سامنے روایت کی جائے تو تم اس کو کتاب اللہ پر پیش کرنا، اگر وہ حدیث کتاب اللہ کے موافق ہو تو تم اس کو قبول کر لو اور اگر وہ کتاب اللہ کے مخالف ہو تو تم اس کو رد کرو، لہذا اس حدیث سے یہ بات صاف ظاہر ہو گئی کہ خبر واحد

کی ایک شرط یہ ہے کہ وہ کتاب اللہ کے مخالف نہ ہو اور سنت مشہورہ اور ظاہر کے مخالف ہونے کی اگرچہ اس حدیث میں صراحت نہیں ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ خبر واحد کی یہ شرط کہ کتاب اللہ کے مخالف نہ ہو اس کو تو اس حدیث میں صراحتاً بیان کر دیا گیا ہے اور دوسری شرط کہ سنت مشہورہ اور ظاہر کے مخالف نہ ہو یہ شرط اسی حدیث سے دلالت سمجھ میں آتی ہے کیونکہ سنت مشہورہ پر عمل کرنا لازم ہے، لہذا جو حدیث اس کے خلاف ہوگی، تو ظاہر ہے کہ اس کو رد کیا جائے گا، اور وہ ہرگز قابل عمل نہ ہوگی، لہذا یہ بات ظاہر ہوگئی کہ جس طرح خبر واحد پر عمل کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ کتاب اللہ کے مخالف نہ ہو اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ وہ سنت مشہورہ کے بھی مخالف نہ ہو اور اسی طرح کسی حدیث کا ظاہر کے خلاف ہونا اور اس کا قرن صحابہ و تابعین میں مشہور نہ ہونا خود اس کے ضعیف ہونے کی علامت ہے، لہذا اس حدیث سے دلالت یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ وہ خبر واحد ظاہر کے بھی خلاف نہ ہو بالفاظ دیگر یوں کہے کہ جو علت خبر واحد کے کتاب اللہ کے مخالف نہ ہونے کی ہے وہی علت خبر واحد کے سنت مشہورہ وغیرہ کے مخالف نہ ہونے کی بھی ہے، اب خلاصہ کلام یہ نکلا کہ جس خبر واحد میں شرائط مذکورہ نہیں پائی جائیں گی، وہ قابل حجت اور قابل عمل نہیں ہوگی بلکہ وہ رد کر دی جائے گی۔

وَتَحْقِيقُ ذَلِكَ فِيمَا رَوَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ أَنَّهُ قَالَ كَانَتْ الرُّوَاةُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ مُؤْمِنٌ مُخْلِصٌ صَحِبَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَرَفَ مَعْنَى كَلَامِهِ وَإِعْرَابِي جَاءَ مِنْ قَبِيلَةٍ فَسَمِعَ بَعْضُ مَا سَمِعَ وَلَمْ يَعْرِفْ حَقِيقَةَ كَلَامِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرَجَعَ إِلَى قَبِيلَتِهِ فَرَوَى بِغَيْرِ لَفْظِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَتَغَيَّرَ الْمَعْنَى وَهُوَ يَظُنُّ أَنَّ الْمَعْنَى لَا يَتَفَاوَتْ وَمُنَافِقٌ لَمْ يَعْرِفْ نِفَاقَهُ فَرَوَى مَا لَمْ يَسْمَعْ وَافْتَرَى فَسَمِعَ مِنْهُ أَنْاسٌ فَظَنُّوهُ مُؤْمِنًا مُخْلِصًا فَرَوَوْا ذَلِكَ وَاشْتَهَرَ بَيْنَ النَّاسِ فَلِهَذَا الْمَعْنَى وَجَبَ عَرْضُ الْخَبَرِ عَلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمَشْهُورَةِ.

### ترجمہ

اور اختلافِ رواۃ کی تحقیق اس قول میں ہے جو حضرت علی بن ابی طالب سے نقل کیا گیا ہے، انہوں نے فرمایا کہ راوی تین قسم پر ہیں ۱۔ مومن مخلص جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت حاصل کی ہو اور اس نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کے معنی و مراد کو سمجھا ہو ۲۔ اور وہ اعرابی جو کسی قبیلہ سے آیا اور اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کے کلام کا بعض حصہ جو سن سکا (یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس نے کچھ سنا اور کچھ نہ سنا) اور اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کی حقیقی مراد کو نہ سمجھا اور اپنے قبیلہ کی طرف لوٹ گیا اور وہاں جا کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے (استعمال کردہ) لفظ کے علاوہ سے روایت کر دی (یعنی اپنے الفاظ میں) پس معنی متغیر ہو گئے اور وہ یہ خیال کر رہا ہے کہ معنی نہیں بدلے ۳۔ اور منافق کہ جس کا نفاق لوگوں کے سامنے مشہور نہ ہو پس اس نے وہ بات روایت کر دی جو اس

نے نہیں سنی اور اپنی طرف سے جھوٹ کہہ دیا پس لوگوں نے اس منافق راوی سے وہ بات سنی، اور اس کو مومن مخلص خیال کیا پھر اس قول منافق کو دوسروں سے روایت کر دیا اور وہ قول (روایت منافق) لوگوں کے درمیان مشہور ہو گیا، لہذا اسی وجہ (احوال رواۃ کا اختلاف) سے خبر کو کتاب اللہ پر اور سنت مشہورہ پر پیش کرنا واجب ہے۔

**تشریح:** قبل ازیں مصنف نے بیان کیا تھا کہ راویوں کے احوال میں اختلاف ہے، اسی وجہ سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خبر واحد کو کتاب اللہ پر پیش کرنے کا حکم دیا تھا، تو اب مصنف اختلاف احوال رواۃ کی تحقیق پیش کر رہے ہیں، کہتے ہیں کہ حضرت علی ابن ابی طالبؓ سے تین تین میں منقول ہیں ۱۔ راوی مومن اور مخلص ہو جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت میں رہا ہو اور اس نے آپ کے کلام کی مراد کو کا حق سمجھا ہو ۲۔ دیہاتی مومن جو کسی قبیلہ سے آپ کے پاس آیا اور آپ کے کلام کا کچھ حصہ سنا اور آپ کے کلام کی حقیقت اور اس کی مراد کو نہ سمجھ سکا پھر وہ اپنے قبیلہ کی طرف لوٹ گیا اور حدیث کو اپنے الفاظ میں بیان کیا جس سے حدیث کے معنی مراد ی متغیر ہو گئے اور وہ یہی خیال کرتا رہا کہ حدیث کے معنی میں کوئی تفاوت اور بگاڑ پیدا نہیں ہوا ۳۔ ایسا منافق کہ جس کا نفاق لوگوں پر ظاہر نہ ہو اور اس نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سنے بغیر اپنے کفر کو مخفی رکھ کر اپنی طرف سے کوئی بات بیان کر دی اور اس کو جھوٹ نبی کی طرف منسوب کر دیا، چنانچہ بعض لوگوں نے اس کی بات سنی اور اس کو مومن مخلص سمجھ کر اس کی بات کو دوسروں کے سامنے روایت کر دیا اور وہ بات لوگوں میں مشہور ہو گئی حالانکہ وہ اس منافق کی خود ساختہ حدیث تھی نہ کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہوئی، پس اسی اختلاف رواۃ کی وجہ سے خبر واحد کو کتاب اللہ پر اور سنت رسول پر پیش کرنا ضروری ہے کیونکہ ممکن ہے کہ راوی حدیث غیر فقیہ اعرابی ہو یا منافق ہو چنانچہ جو خبر واحد کتاب اللہ و سنت مشہورہ کے موافق ہوگی وہ قابلِ حجت اور لائقِ عمل ہوگی اور جو مخالف ہوگی وہ رد کر دی جائے گی۔

وَنَظِيرُ الْعَرَضِ عَلَى الْكِتَابِ فِي حَدِيثِ مَسِّ الذَّكْرِ فِيمَا يُرْوَى عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ مَسِّ ذَكَرِهِ فَلْيَتَوَضَّأْ فَعَرْضَاهُ عَلَى الْكِتَابِ فَخَرَجَ مُخَالِفًا لِقَوْلِهِ تَعَالَى فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا فَإِنَّهُمْ كَانَُوا يَسْتَنْجُونَ بِالْأَحْجَارِ ثُمَّ يَغْسِلُونَ بِالْمَاءِ وَلَوْ كَانَ مَسُّ الذَّكْرِ حَدَثًا لَكَانَ هَذَا تَنْجِيسًا لَا تَطْهِيرًا عَلَى الْإِطْلَاقِ وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلَيْتَهَا فَنِكَاحُهَا بِاطِلٍ بِاطِلٍ خَرَجَ مُخَالِفًا لِقَوْلِهِ تَعَالَى فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ فَإِنَّ الْكِتَابَ يُوجِبُ تَحْقِيقَ النِّكَاحِ مِنْهُنَّ.

### ترجمہ

اور خبر واحد کے کتاب اللہ پر پیش کرنے کی نظیر مس ذکر والی حدیث میں ہے یعنی اس حدیث میں جو نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے مروی ہے کہ جو شخص اپنا عضو متاثر چھوئے تو چاہیے کہ وہ وضو کرے، پس ہم نے اس حدیث کو کتاب اللہ پر

پیش کیا تو وہ اللہ تعالیٰ کے قول فیہ رجال یحبون ان یتطہروا کے مخالف نکلی (مسجد قباء میں کچھ لوگ ایسے ہیں کہ جو خوب پاک ہونے کو پسند کرتے ہیں) اس لئے کہ یہ لوگ (اہل مسجد قباء) ڈھیلوں سے استنجاء کرتے تھے پھر پانی سے دھویا کرتے تھے، تو اگر مَسِّ ذکر حدیث ہوتا تو یہ یعنی استنجاء بالماء نجس ہوتا (بدن کو نجاستِ حکمیہ سے طوٹ کرنا) نہ کہ مطلقاً تطہیر اور اسی طرح (حدیث سابق کی طرح) نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا قول اَیْمَا امْرَاةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا الْخ (جو عورت اپنے ولی کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح از خود کر لے تو اس کا نکاح باطل ہے باطل ہے) اللہ تعالیٰ کے قول فَلَا تَغْضُلُوْهُنَّ اَنْ یُّنْكِحُنَّ اَزْوَاجَهُنَّ (اولیاء کو خطاب ہے کہ تم ان عورتوں کو اس بات سے نہ روکو کہ وہ اپنے شوہروں سے نکاح کر لیں) کے مخالف نکلا، اس لئے کہ کتاب اللہ عورتوں کی جانب سے ثبوتِ نکاح کو ثابت کر رہا ہے۔

**تشریح:** خبر واحد کو کتاب اللہ پر پیش کرنے کی مثال یہ ہے کہ خبر واحد مَنْ مَسَّ ذَکْرَهُ فَلَیْتَوَضَّا سے عضو تناسل کو چھونے کے بعد وضو کرنا ثابت ہو رہا ہے، گویا حدیث سے یہ بات مفہوم ہو رہی ہے کہ ذکر کو چھونا (باطن کف سے) حدیث یعنی ناقض وضوء ہے، کیونکہ اگر مَسِّ ذکر کو حدیث یعنی ناقض وضوء مانا جائے تو پھر وضو کا حکم بلا فائدہ ہے، لہذا یہ حدیث قرآن کی اس آیت کے مخالف ہے فیہ رجال یحبون ان یتطہروا واللہ یحب المُنْتَظَرِینَ (فیہ ای فی مسجد قبا اور قبا مدینہ کے قریب ایک گاؤں کا نام ہے) اس آیت کے اندر اللہ تعالیٰ نے مسجد قبا والوں کی تعریف بیان کی ہے اور تعریف کی وجہ یہ ہے کہ یہ حضرات خوب پاک صاف رہنے کو پسند کرتے ہیں یعنی یہ حضرات ڈھیلا استعمال کرنے کے بعد پانی سے استنجاء کیا کرتے ہیں اور ظاہر ہے کہ پانی سے استنجاء کرتے وقت مَسِّ ذکر ضرور ہوگا تو اگر مَسِّ ذکر حدیث ہوتا تو پانی سے استنجاء کرنا جو مَسِّ ذکر کو لازم ہے مطلق تطہیر اور پاکی نہ ہوتا اور نہ ہی اللہ تعالیٰ اس پر اہل قبا کی تعریف کرتے بلکہ استنجاء بالماء کا عمل جس میں مَسِّ ذکر ضروری ہے بدن کو نجاستِ حکمیہ سے طوٹ کرنا ہوتا، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں اس عمل کو مطلق تطہیر فرمایا ہے، لہذا مَسِّ ذکر والی حدیث قرآن کے مخالف ہے اس لئے احناف نے اس کو ترک کر دیا ہے جبکہ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک مَسِّ ذکر ناقض وضوء ہے بشرطیکہ باطن کف سے ہو یعنی بلا حائل کے ہو اور امام احمدؒ کے نزدیک بہر صورت مَسِّ ذکر ناقض وضوء ہے نیز امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ مَسِّ ذکر والی حدیث کتاب اللہ کے مخالف ہونے کے ساتھ ساتھ دوسری ایک حدیث کے بھی مخالف ہے جو حضرت طلحہؓ بن علیؓ سے مروی ہے اور وہ یہ ہے عَنِ النَّبِیِّ ﷺ قَالَ هَلْ هُوَ اِلَّا مُضْغَةٌ مِنْهُ اَوْ بَضْعَةٌ مِنْهُ یعنی ذکر بدن کا ایک حصہ ہی تو ہے تو اس کو چھونے میں وضو ٹوٹنے کی کون سی بات ہے نیز مَسِّ ذکر والی حدیث کی یہ تاویل بھی کی جاتی ہے کہ مَسِّ ذکر ذکر سے کچھ نجاست نکلنے سے کنایہ ہے یا مَسِّ ذکر سے مراد مَسِّ الذکر بفرج المرأة ہے یعنی وطی کرنا، یا مراد مَسِّ الذکر عند الاستنجاء ہے، لہذا اب ناقض وضوء، استنجاء یعنی خروج نجاست من احد السبیلین سے ہو انہ کہ محض مَسِّ ذکر سے یا پھر حدیث میں وضوء سے وضو لغوی مراد ہے یعنی ہاتھ دھونا، دوسری مثال خبر واحد کو کتاب اللہ پر پیش کرنے کی یہ ہے کہ خبر واحد اَیْمَا امْرَاةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ اِذْنٍ وَلِیِّهَا فَنَكَاحُهَا بِاطِلٍ بِاطِلٍ سے یہ بات ثابت ہو رہی ہے کہ عورت اپنا نکاح از خود بغیر ولی کی مرضی کے نہیں



کر سکتی اور قرآن شریف کی آیت فَلَا تَفْضُلُوْهُنَّ اِنْ يَنْكِحَنَّ اَزْوَاجَهُنَّ سے یہ بات ثابت ہو رہی ہے کہ عورت اپنا نکاح از خود کر سکتی ہے چنانچہ ولیوں کو حکم ہے کہ تم لوگ عورتوں کو نہ روکو کہ وہ اپنا نکاح اپنے سابق شوہروں سے کر لیں اس آیت میں يَنْكِحَنَّ صیغہ جمع مؤنث غائب کی نسبت عورتوں کی طرف ہے جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ نکاح کا تحقق اور اس کا ثبوت عورتوں کی جانب سے ہو سکتا ہے، اسی طرح قرآن کی دوسری آیات حتیٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ اور اِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا میں بھی نکاح کی نسبت عورت کی طرف کی گئی ہے، لہذا خبر واحد چونکہ کتاب اللہ کے مخالف ہے اس لئے اس کو ترک کر دیا جائے گا اور بالغہ لڑکی کا نکاح بغیر اجازت ولی کے تحقق ہو جائے گا، اس کا تفصیلی بیان احناف و شوافع کے اختلاف کے ساتھ ماقبل میں بھی گذر چکا ہے۔

**اللفظ:** مَسَّ مصدر نصر و ضرب، چھونا، عَرَضْنَا (ض) پیش کرنا۔

وَمِثَالُ الْعَرَضِ عَلَى الْخَبَرِ الْمَشْهُورِ رَوَايَةُ الْقَضَاءِ بِشَاهِدٍ وَيَمِينٍ فَإِنَّهُ خَرَجَ مُخَالَفًا لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِيِ وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ.

### ترجمہ

اخبار واحد کو خبر مشہور پر پیش کرنے کی نظیر ایک گواہ اور ایک قسم سے فیصلہ کرنے کی روایت ہے پس یہ روایت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث مشہور الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِيِ وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ کے مخالف ہے (ترجمہ) بینہ مدعی پر ہے اور قسم منکر پر۔

**تشریح:** خبر واحد کو خبر مشہور پر پیش کرنے کی مثال یہ حدیث ہے عن ابن عباسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضَى بَيَمِينٍ وَشَاهِدٍ اس خبر واحد کا مفہوم یہ ہے کہ نبیؐ نے ایک قسم اور ایک گواہ کے ساتھ فیصلہ کیا ہے جس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اگر کسی مدعی کے پاس دو گواہ نہ ہوں بلکہ ایک گواہ ہو تو دوسرے گواہ کے بدلہ میں وہ خود قسم کھا سکتا ہے جس سے نصاب شہادت پورا ہو جائے گا حالانکہ یہ خبر واحد اس حدیث مشہور کے خلاف ہے جس میں گواہ پیش کرنا صرف مدعی کے ذمہ ثابت کیا ہے (نہ کہ مدعی علیہ پر) اور قسم کو صرف مدعی (منکر) کے ذمہ ثابت کیا ہے (نہ کہ مدعی کے ذمہ) اور وہ حدیث مشہور یہ ہے الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِيِ وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ لہذا جب یہ خبر واحد خبر مشہور کے مخالف ہے تو حسب ضابطہ خبر واحد کو ترک کر دیا جائے گا، اور قسم میں شرکت صحیح نہیں ہوگی کہ قسم مدعی علیہ پر بھی ہو اور ایک گواہ کے بعض مدعی پر بھی ہو بلکہ گواہ صرف مدعی کے ذمہ پیش کرنے ضروری ہوں گے اور قسم صرف مدعی علیہ پر ہوگی نیز یہ خبر واحد قرآن کے بھی مخالف ہے قرآن میں ہے وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ اس آیت کا مقصود یہ ہے کہ شاہد یعنی گواہ دو ہونے چاہئیں ایسا نہ ہو کہ ایک گواہ ہو اور دوسرے گواہ کے بدلہ میں مدعی قسم کھا بیٹھے جیسا کہ امام شافعی کا مسلک ہے۔

**الملفۃ:** القضاء مصدر ضرب، فیصلہ کرنا، الیمین قسم جمع اَیْمُنُ وَ اَیْمَانُ الْبَیِّنَةُ الْبَیِّنُ کا مؤنث بمعنی دلیل و حجت جمع بَیِّنَات .

وَبَاغِتِبَارِ هَذَا الْمَعْنَى قُلْنَا خَبَرَ الرَّاحِدِ إِذَا خَرَجَ مُخَالِفًا لِلظَّاهِرِ لَا يُعْمَلُ بِهِ وَمِنْ صُورِ مُخَالَفَةِ الظَّاهِرِ عَدَمُ اِسْتِثَارِ الْخَبَرِ فِيمَا يَعُمُّ بِهِ الْبَلْوَى فِي الصَّدْرِ الْأَوَّلِ وَالثَّانِي لَا يَتَّبِعُونَ بِالْقَصْرِ فِي مُتَابَعَةِ السُّنَّةِ فَإِذَا لَمْ يَشْتَهَرِ الْخَبَرُ مَعَ شِدَّةِ الْحَاجَةِ وَعُمُومِ الْبَلْوَى كَانَ ذَلِكَ عَلَامَةً عَدَمِ صِحَّتِهِ .

### ترجمہ

اور اسی وجہ (یعنی راویوں کے احوال کا مختلف ہونا) کا اعتبار کرتے ہوئے ہم نے کہا کہ خبر واحد جب ظاہر کے مخالف نکلے تو اس پر عمل نہیں کیا جائے گا اور ظاہر کے مخالف ہونے کی صورتوں میں سے (ایک صورت) خبر کا اس چیز میں مشہور نہ ہونا ہے جس کے ساتھ قرن اول اور قرن ثانی (صحابہ اور تابعین کا زمانہ) میں ابتلاء عام ہوا اس لئے کہ ان حضرات (صحابہ و تابعین) کو اتباع سنت کے اندر کوتاہی کرنے کے ساتھ متہم قرار نہیں دیا جاسکتا، لہذا جب وہ حدیث باوجود اس کی طرف شدت حاجت اور عموم بلوی کے مشہور نہیں ہوئی تو یہ (مشہور نہ ہونا) اس حدیث کے صحیح نہ ہونے کی علامت ہے۔

**تشریح:** راویوں کے احوال مختلف ہونے کی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر خبر واحد ظاہر کے مخالف ہو تو اس پر عمل نہیں کیا جائے گا اور ظاہر کے خلاف ہونے کی مختلف صورتوں میں سے ایک صورت یہ ہے کہ اس حدیث کا تعلق عموم بلوی یعنی اس چیز سے ہو جس کا عام طور سے لوگوں کو سابقہ پڑتا ہو اور پھر بھی وہ خبر واحد عہد صحابہ و تابعین میں مشہور نہ ہو پائی ہو، حالانکہ صحابہ و تابعین نبی ﷺ کی پیروی اور اسلامی امور میں کسی طرح کی کوتاہی نہیں کرتے تھے، لہذا اس خبر واحد کا باوجود عموم بلوی سے متعلق ہونا اور اس کی طرف شدت ضرورت اور حاجت کے اس کا مشہور نہ ہونا اس کے ضعیف اور غیر صحیح ہونے کی علامت ہے مثلاً حضرت ابو ہریرہ کی حدیث ہے كَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَجْهَرُ بِبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ فِي الصَّلَاةِ کہ نبی ﷺ (قبل الفاتحہ) نماز میں زور سے بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھتے تھے اب آپ حضرات غور فرمائیں کہ نماز ایک ایسی چیز ہے جس کا واسطہ صحابہ کرام کو ہر روز پانچ مرتبہ پڑتا تھا اور صحابہ متابعت رسول ﷺ میں تقصیر اور کوتاہی بھی نہیں کرتے تھے تو اگر نبی نماز میں بسم اللہ کو زور سے پڑھتے تو صحابہ اس پر ضرور عمل پیرا ہوتے حالانکہ حضرت انس کی روایت میں ہے کہ میں نے حضور ﷺ اور حضرت ابو بکر صدیقؓ اور حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے پیچھے نماز پڑھی مگر میں نے ان میں سے کسی کو زور سے بسم اللہ پڑھتے ہوئے نہیں سنا، لہذا جبراً بسم اللہ والی حدیث جس کو حضرت ابو ہریرہؓ نے روایت کیا ہے خلاف ظاہر ہونے کی وجہ سے ترک کر دی جائے گی، چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک

ہر نماز میں سراً بسم اللہ پڑھنا مسنون قرار دیا گیا ہے، جبکہ امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ بسم اللہ جہری نماز میں جہر کے ساتھ اور ستر نماز میں سہر کے ساتھ مسنون ہے اور خبر واحد کے ظاہر کے خلاف ہونے کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ راوی حدیث کا عمل اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف ہو جیسا کہ آپ حضرات نے ماقبل میں پڑھ لیا کہ اَيْمًا امْرَاةٌ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ اِذْنٍ وَلِيَّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ کی راویہ حضرت عائشہؓ ہیں اور ان کا عمل خود اس حدیث کے خلاف ہے کہ جب حضرت عبدالرحمنؓ شام تشریف لے گئے تو حضرت عائشہؓ نے ان کی بیٹی یعنی اپنی بیٹی حضرت حفصہ کا نکاح ان کے والد کی غیر موجودگی میں بغیر ان کی مرضی کے کر دیا لہذا اس خبر واحد کو ترک کر دیا جائے گا جیسا کہ اس کا بیان مع اختلاف ائمہ ماقبل میں گذر چکا ہے اور خلاف ظاہر ہونے کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ مثلاً صحابہؓ کا کسی مسئلہ میں اختلاف ہے اور خبر واحد ایک فریق کے موافق ہے اور اس فریق کو استدلال میں پیش کرنے کے لئے حدیث کی ضرورت بھی ہے مگر باوجود ضرورت کے صحابہؓ نے اس خبر واحد سے استدلال نہیں کیا جیسے زید ابن ثابتؓ سے مروی ہے الطلاق بالرجال یعنی طلاق میں مردوں کا اعتبار ہے یعنی اگر شوہر آزاد ہے تو اس کو تین طلاق دینے کا استحقاق ہے اور اگر غلام ہے تو دو طلاق کا استحقاق ہے، اس مسئلہ میں صحابہؓ کا اختلاف تھا، بعض صحابہؓ زید ابن ثابتؓ ثابت بن عثمانؓ غنی وغیرہ کا یہی خیال تھا اور امام شافعیؒ کا بھی یہی مسلک ہے جیسا کہ مفصلاً گذر چکا ہے اور حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ اور حضرت علیؓ کا خیال یہ تھا کہ طلاق میں عورت کا اعتبار ہے یعنی عورت اگر آزاد ہے تو اس کا شوہر تین طلاقیں کا مستحق ہے اور اگر عورت باندی ہے تو اس کا شوہر دو طلاقیں کا مستحق ہے جیسا کہ دوسری حدیث طلاق الامۃ ثنتان وعدۃھا حیضتان سے ظاہر ہے اور امام ابوحنیفہؒ کا یہی مسلک ہے، اب کہنے کا مقصد یہ ہے کہ الطلاق بالرجال والی حدیث ظاہر کے خلاف ہے کیونکہ صحابہؓ نے اس سے ضرورت کے باوجود بھی استدلال نہیں کیا، یا پھر الطلاق بالرجال کا مطلب یہ ہے کہ طلاق دینے کا استحقاق صرف مردوں کو ہے نہ کہ عورتوں کو۔

الطَّلَاقُ: البَلْوَى (اسم) مصیبت، آزمائش جمع بلایا

وَمِثَالُهُ فِي الْحُكْمِيَّاتِ إِذَا أُخْبِرَ وَاحِدٌ أَنَّ امْرَأَتَهُ حَرَمَتْ عَلَيْهِ بِالرِّضَاعِ الطَّارِئِ جَزَاءً أَنْ يُعْتَمِدَ عَلَى خَبَرِهِ وَيَتَزَوَّجَ أُخْتَهَا وَلَوْ أُخْبِرَهُ أَنَّ الْعَقْدَ كَانَ بَاطِلًا بِحُكْمِ الرِّضَاعِ لَا يُقْبَلُ خَبَرُهُ وَكَذَلِكَ إِذَا أُخْبِرَتِ الْمَرْأَةُ بِمَوْتِ زَوْجِهَا أَوْ طَلَاقِهِ إِيَّاهَا وَهِيَ غَائِبَةٌ جَزَاءً أَنْ تُعْتَمِدَ عَلَى خَبَرِهِ وَتَتَزَوَّجَ بِغَيْرِهِ وَلَوْ اشْتَبَهَتْ عَلَيْهِ الْقِبْلَةُ فَأُخْبِرَهُ وَاحِدٌ عَنْهَا وَجَبَ الْعَمَلُ بِهِ وَلَوْ وَجَدَ مَاءً لَا يَعْلَمُ حَالَهُ فَأُخْبِرَهُ وَاحِدٌ عَنِ النَّجَاسَةِ لَا يَتَوَضَّأُ بَلْ يَتِيمَمُ.

### ترجمہ

اور خبر واحد کے ظاہر کے مخالف ہونے کی مثال احکام شرع میں (عنقریب آرہی ہے، پہلے ایک جزوی مسئلہ سنئے

کہ) جب کسی آدمی کو یہ خبر دی جائے کہ اس کی بیوی اس پر رضاعت طاریہ کی وجہ سے حرام ہوگئی ہے تو یہ جائز ہے کہ وہ عورت اس کی خبر پر اعتماد کرے اور اس کی (یعنی اپنی بیوی کی) بہن سے شادی کر لے اور اگر اس شخص کو کسی نے یہ خبر دی کہ رضاعت کے حکم کی وجہ سے اس کا عقد نکاح باطل تھا تو اس کی یہ خبر قبول نہیں کی جائے گی (کیونکہ یہ خبر ظاہر کے خلاف ہے اور یہی وہ مثال ہے جس کے بارے میں مصنفؒ نے ومثاله فی الحکمیات فرمایا تھا) اور ایسے ہی (یعنی رضاعت کی خبر دینے کی طرح) جب کسی عورت کو اس کے شوہر کے مرنے کی یا شوہر کے اس عورت کو طلاق دینے کی خبر دی گئی اور شوہر غائب ہے تو یہ جائز ہے کہ وہ عورت اس کی خبر پر اعتماد کرے اور اپنا نکاح اس شوہر کے علاوہ کسی اور سے کر لے، اور اگر کسی پر قبلہ مشتبہ ہو جائے پھر اس کو کوئی آدمی قبلہ کے بارے میں خبر دے تو اس خبر پر عمل کرنا واجب ہے اور اگر کوئی شخص ایسا پانی پائے کہ وہ اس کا حال نہیں جانتا کہ پاک ہے یا ناپاک پھر اس کو کسی آدمی نے پانی کے نجس ہونے کی خبر دی تو وہ شخص اس پانی سے وضو نہ کرے بلکہ تیمم کرے۔

**تشریح:** مصنفؒ اس عبارت میں خبر واحد کے ظاہر کے خلاف ہونے کی مثال احکام شرعیہ سے دے رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی شیر خوار بچی سے نکاح کر لے یعنی جس کا ابھی رضاعت کا زمانہ چل رہا ہے پھر ایک ثقہ آدمی خبر دے کہ تمہارے اوپر یہ شیر خوار بیوی حرام ہوگئی کیونکہ اس نے تمہاری والدہ کا دودھ پی لیا ہے، جس بنا پر یہ تمہاری رضاعتی بہن بن گئی ہے اور رضاعتی بہن سے نکاح حرام ہے، لہذا شیر خوار بچی کے شوہر کو یہ بات جائز ہے کہ اس آدمی کی خبر پر اعتماد کر لے کیونکہ اس مخبر کی یہ خبر ظاہر کے خلاف نہیں ہے بلکہ ایسا ممکن ہے کہ چھوٹا بچہ اپنی والدہ کے علاوہ کسی اور کا بھی دودھ پی لے، لہذا شوہر کو چاہیے کہ اس بچی کو اپنے نکاح سے جدا کر دے اور جی چاہے تو اس کی بہن سے شادی کر لے اور اس کی بہن سے شادی اس لئے جائز ہے کہ اب دو بہنوں کو ایک نکاح میں جمع کرنا لازم نہیں آئے گا، مصنفؒ کی عبارت بالرضاع الطاری کا یہی مطلب ہے کہ بیوی کے دودھ پینے کا واقعہ نکاح کے بعد پیش آیا ہو الطاری بمعنی عارض ای عَوَضَ اَمْرُ شَرِبِ اللَّبَنِ بَعْدَ النِّكَاحِ بِرُخْلَافِ اس واقعہ کے کہ اگر کوئی خبر رساں کسی شوہر کو یہ خبر دے کہ تمہاری بیوی تمہارے اوپر حرام ہے کیونکہ تمہاری بیوی نے نکاح سے پہلے تمہاری والدہ کا دودھ پیا ہے اور یہ تمہاری رضاعتی بہن ہے لہذا اس سے تمہارا نکاح ہوا ہی نہیں تو اس مخبر کی یہ خبر چونکہ ظاہر کے خلاف ہے، اس لئے اس کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا اور شوہر و بیوی کے درمیان نکاح علی حالہ باقی رہے گا اور مخبر کی یہ خبر ظاہر کے خلاف اس لئے ہے کہ اگر یہ خبر صادق ہوتی اور واقعہ بیوی نے شوہر کی ماں کا دودھ پیا ہوتا تو نکاح ہوتے وقت جبکہ شوہر بیوی کے رشتہ دار، اولیاء، دوست و احباب، گواہ اور وکیل سب جمع ہوتے ہیں کوئی نہ کوئی تو ضرور یہ بات بتلاتا کہ اس آدمی کا نکاح اس لڑکی سے صحیح نہیں کیونکہ اس لڑکی نے اس شخص کی والدہ کا دودھ پیا ہے جس بنا پر یہ اس کی رضاعتی بہن ہے لہذا کسی شخص کا اس بات کو ظاہر نہ کرنا اس بات کی علامت ہے کہ اس نے اس کی والدہ کا دودھ نہیں پیا بلکہ وہ مخبر کا ذب ہے اور اس کی خبر ظاہر کے خلاف ہے لہذا اس کی خبر پر اعتماد نہیں کیا جائے گا اور اس کو رد کر دیا جائے گا۔

**نوٹ:** مصنف کا مقصد و مثالہ فی الحکمیات کا عنوان قائم کر کے اس خبر کا بیان کرنا تھا جو ظاہر کے خلاف ہو حالانکہ رضاع طاری کا حکم ظاہر کے مخالف نہیں ہے تو جواب یہ ہے کہ اصلاً مصنف کا مقصد دوسری مثال کو پیش کرنا ہے جو ظاہر کے مخالف ہے، جس کو مصنف نے ولو أخبرہ أن العقد كان باطلاً سے بیان کیا ہے اور رہا مثال اول یعنی رضاع طاری کی مثال کو بیان کرنا تو وہ محض مسئلہ ثانی کی وضاحت کے لئے ہے جو اصل مقصود ہے اور ظاہر کے مخالف ہے پھر محض توضیح کے لئے مصنف نے چند مثالیں اور پیش کی ہیں جو ظاہر کے مخالف نہیں ہیں۔

و كذلك الخ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی ایسی عورت کو جس کا شوہر اس کے پاس موجود نہ ہو بلکہ غائب ہو یہ خبر دے کہ تیرے شوہر کا انتقال ہو گیا ہے یا یہ خبر دے کہ تیرے شوہر نے تجھے طلاق دیدی ہے تو مخبر کی یہ خبر ظاہر کے خلاف نہیں ہے، لہذا اس عورت کو اس آدمی کی خبر پر اعتماد کرنا جائز ہے اور بعد عدت دوسرے آدمی سے نکاح کرنا جائز ہے، اسی طرح اگر کسی شخص پر قبلہ مشتبہ ہو گیا اور اس کو تحقیق کے ساتھ قبلہ رخ معلوم نہیں ہے اور اس کو کسی آدمی نے قبلہ کے رخ کی خبر دی تو چونکہ اس کی یہ خبر ظاہر کے خلاف نہیں ہے، لہذا اس شخص کو اس کی خبر پر اعتماد کر کے اس کے بتلائے ہوئے رخ اور سمت کے مطابق نماز پڑھنا واجب ہے، اسی طرح اگر کسی شخص کو پانی ملا مگر اس شخص کو اس پانی کے پاک یا ناپاک ہونے کا حال معلوم نہیں ہے پھر اس کو کسی عادل آدمی نے اس پانی کے ناپاک ہونے کی خبر دی تو اس شخص کو چاہیے کہ اس کی خبر پر اعتماد کرے کیونکہ اس کی یہ خبر ظاہر کے خلاف نہیں ہے، لہذا اب وہ شخص اس پانی سے وضو نہ کرے بلکہ بجائے وضو کے تیمم کرے۔ واضح رہے کہ مذکورہ ان مثالوں میں خبر واحد سے مراد حدیث نہیں ہے بلکہ مطلقاً اخبار آحاد مراد ہیں خواہ وہ خبریں رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی ہوں یا لوگوں کی۔

**فائدہ:** معاملات مثلاً بیع و شراء وغیرہ میں فاسق کی خبر بھی معتبر ہوتی ہے مگر دیانات مثلاً پانی کے پاک یا ناپاک ہونے کی خبر میں عادل ہی کی خبر معتبر ہوتی ہے لہذا اگر پانی کے نجس ہونے کی خبر دینے والے کے بارے میں آپ کا ظن غالب یہ ہے کہ یہ آدمی صادق ہے تو اس کی خبر پر اعتماد کرنا چاہیے اور تیمم کر کے نماز پڑھنی چاہیے اور وضو نہ کرنا چاہیے اور اگر وہ مخبر فاسق ہے تو پھر تحری کی جائے اور اگر ظن غالب اس کے کاذب ہونے کا ہے تو پھر وضو کر کے نماز پڑھی جائے، اور احتیاط اس میں ہے کہ وضو کے بعد تیمم بھی کر لے۔ (قدوری ص ۲۷۹، حاشیہ ۵)

**اللغة:** حُرْمَتُ حُرْمٍ حُرْمًا وَحُرْمَةً وَحَرَامًا (ک) الرضاع مصدر (ف، ض) ماں کا دودھ پینا الطاری (ف، طرء) النجاسة (ک) مصدر، ناپاک ہونا۔

**فصل:** خَبَرُ الْوَاحِدِ حُجَّةٌ فِي أَرْبَعَةِ مَوَاضِعَ خَالِصٌ حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى مَا لَيْسَ بِعَقُوبَةٍ وَخَالِصٌ حَقِّ الْعَبْدِ مَا فِيهِ الزَّامُ مَحْضٌ وَخَالِصٌ حَقِّهِ مَا لَيْسَ فِيهِ الزَّامُ وَخَالِصٌ حَقِّهِ مَا فِيهِ الزَّامُ مِنْ وَجْهِ الْأَوَّلِ فَيُقْبَلُ فِيهِ خَبَرُ الْوَاحِدِ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قِيلَ

شَهَادَةُ الْإِعْرَابِيِّ فِي هِلَالِ رَمَضَانَ وَأَمَّا الثَّانِي فَيَشْتَرِطُ فِيهِ الْعَدَدُ وَالْعَدَالَةُ وَنَظِيرُهُ  
الْمُنَازَعَاتُ وَأَمَّا الثَّلَاثُ فَيَقْبَلُ فِيهِ خَبَرُ الْوَاحِدِ عَدْلًا كَانَ أَوْ فَاسِقًا وَنَظِيرُهُ الْمُعَامَلَاتُ وَأَمَّا  
الرَّابِعُ فَيَشْتَرِطُ فِيهِ أَمَّا الْعَدَدُ أَوْ الْعَدَالَةُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَنَظِيرُهُ الْعَزْلُ وَالْحَجَرُ.

### ترجمہ

خبر واحد چار موقعوں میں حجت ہے ایک خالص حق اللہ جو عقوبت و سزا نہ ہو، اور دوسرے خالص حق العبد جس میں محض دوسرے پر کوئی حق لازم کرنا ہو، اور تیسرے خالص حق العبد جس میں دوسرے پر کچھ لازم کرنا نہ ہو، اور چوتھے خالص حق العبد جس میں دوسرے پر من وجہ لازم کرنا ہو اَمَّا الْأَوَّلُ الخ بہر حال پہلا موضع تو اس میں خبر واحد قبول کی جائے گی، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان شریف کے چاند کے سلسلہ میں ایک اعرابی کی شہادت قبول فرمائی، اور بہر حال دوسرا موضع، تو اس میں عدد اور عدالت دونوں شرط ہوں گی اور اس کی نظیر باہمی جھگڑے ہیں اور بہر حال تیسرا موضع تو اس میں ایک آدمی کی خبر قبول کی جائے گی خواہ وہ عادل ہو یا فاسق اور اس کی نظیر معاملات ہیں اور بہر حال چوتھا موضع تو اس میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عدد کی شرط ہوگی یا عدالت کی، اور اس کی نظیر عزل اور حجر ہے (یعنی وکیل کو وکالت سے معزول کرنا اور عبد ماذون فی التجارة کو تجارت سے روکنا)

**تشریح:** اس فصل میں مصنفؒ یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ خبر واحد چار مقامات میں حجت ہے یعنی چار موقعوں پر خبر واحد کو دلیل میں پیش کیا جاسکتا ہے، اور خبر واحد کی تعریف آپ حضرات نے ماقبل میں پڑھ لی ہے کہ جس کا راوی ایک ہو، یا دو، یا چند، مگر وہ خبر مشہور کے درجہ کو نہ پہنچی ہو، نیز واضح رہے کہ یہاں خبر واحد سے مراد صرف خبر رسول ہی نہیں بلکہ عام ہے خبر رسول ہو یعنی حدیث یا خبر ناس، یعنی آدمیوں کی خبر، خواہ ایک آدمی کی خبر ہو یا دو کی یا چار کی، جیسا کہ تفصیل سے واضح ہو جائے گا، وہ چار مقامات یہ ہیں ۱۔ خالص حقوق اللہ کے متعلق خبر جہاں حق العباد نہ ہو اور وہ حقوق اللہ حدود اور عقوبات (سزاؤں) کے قبیل سے بھی نہ ہوں، جیسے نماز، روزہ اور دیگر عبادات ۲۔ خالص حقوق العباد کے متعلق خبر جس میں دوسرے پر الزام ہو یعنی دوسرے پر کوئی حق ثابت کرنا ہو جیسے قرض کا اثبات اور دیگر منازعات یعنی بیع و غصب وغیرہ مثلاً زیادہ عمر کے بارے میں یہ خبر دے کہ اس نے میرے سو روپیہ غصب کر لئے ہیں (اس خبر میں عمر و پر سو روپیہ لازم اور ثابت کرنا ہے) ۳۔ خالص حقوق العباد کے متعلق خبر جس میں دوسرے پر الزام یعنی کوئی حق ثابت اور لازم کرنا نہ ہو، جیسے کسی آدمی کو کسی نے آ کر یہ خبر دی کہ تجھ کو فلاں نے اپنا وکیل یا مضارب یا کسی کام میں شریک بنایا ہے (لہذا اس کی مرضی ہے کہ وہ وکیل بنا، مضارب بنا اور شریک بنا منظور کرے یا نہ کرے، اس پر کوئی الزام اور زبردستی نہیں ہے) ۴۔ خالص حقوق العباد کے متعلق خبر جس میں من وجہ الزام و اثبات ہو اور من وجہ نہ ہو اس کی مثال عزل اور حجر ہے عزل کا مطلب ہے وکیل کو وکالت سے معزول یعنی برطرف کرنا اور حجر کا مطلب ہے مولیٰ کا عبد ماذون کو تجارت وغیرہ سے روک دینا، اس چوتھی قسم میں اس اعتبار سے تو الزام نہیں ہے کہ مؤکل نے وکیل کو برخاست اور برطرف کر کے اپنے

حق میں تصرف کیا ہے، اسی طرح مولیٰ نے عبدماً ذون کو تجارت وغیرہ کے تصرف سے منع کر کے اپنے حق میں تصرف کیا ہے یعنی جس طرح وکیل بنا موکل کی مرضی سے عمل میں آیا تھا تو اسی طرح اس کی برطرفی بھی موکل کی مرضی سے ہوئی ہے، چنانچہ وکیل پر اس اعتبار سے الزام و اثبات نہیں ہے، اسی طرح غلام کو تجارت وغیرہ کی اجازت ملنا مولیٰ کی مرضی سے تھا، لہذا اب تجارت وغیرہ سے روک دینا بھی مولیٰ کی مرضی سے عمل میں آیا ہے، لہذا اس میں کسی پر کوئی الزام و اثبات نہیں ہے، بلکہ موکل اور مولیٰ کا اپنے حق میں تصرف کرنا ہے، اور اس چوتھی قسم میں اس اعتبار سے الزام ہے کہ جب موکل نے وکیل کو وکالت سے برطرف کر دیا یا مولیٰ نے عبدماً ذون کو تجارت وغیرہ سے روک دیا تو اب اس وکیل اور عبدماً ذون نے اگر کوئی چیز خریدی تو اس کے خس وغیرہ کی ذمہ داری خود وکیل اور عبدماً ذون پر لازم ہوگی نہ کہ موکل اور مولیٰ پر، لہذا اس اعتبار سے اس قسم میں الزام و اثبات ہے کہ اب نفع و نقصان کی ذمہ داری خود وکیل اور عبدماً ذون پر لازم ہے، نہ کہ وکیل کے موکل اور عبدماً ذون کے مولیٰ پر۔

اما الاول الخ قسم اول میں خبر واحد معتبر ہے چنانچہ رمضان کے چاند میں نبیؐ نے ایک اعرابی (دیہاتی) کی خبر قبول فرمائی تھی لہذا اگر آسمان ابراؤد ہو تو ایک آدمی کی خبر معتبر ہو جائے گی۔

و اما الثانی الخ قسم ثانی میں عدد یعنی گواہوں کا دو مرد یا ایک مرد اور دو عورت ہونا نیز ان گواہوں کا عادل ہونا ضروری ہے جیسے منازعات یعنی مالی دعوے بیع و غصب وغیرہ میں گواہوں کا دو ہونا اور عادل ہونا ضروری ہے۔

و اما الثالث الخ قسم ثالث میں نہ عدد شرط ہے اور نہ عدالت لہذا اس قسم میں ایک آدمی کی گواہی بھی معتبر سمجھی جائے گی خواہ عادل ہو یا فاسق، کافر ہو یا مسلمان، بالغ ہو یا ہوشیار بچہ اور اس کی نظیر معاملات ہیں مثلاً وکالت (کسی کو اپنا وکیل بنانا) اور مضاربہ وغیرہ کی خبر جس میں دوسرے پر الزام حق نہیں ہوتا لہذا مطلق ایک آدمی کی خبر معتبر سمجھی جائیگی۔

و اما الرابع الخ قسم رابع میں چونکہ دو حیثیتیں ہوتی ہیں یعنی من وجہ الزام اور من وجہ غیر الزام، لہذا اس قسم میں شہادت کے دو جزوئے عدد و عدالت میں سے ایک کا پایا جانا کافی ہے، لہذا گواہ یا تو دو ہوں یا پھر ایک ہو مگر وہ عادل ہو، اس کی نظیر عزل اور حجر ہے اور اس کی تشریح ابھی بیان کر دی گئی ہے لہذا اگر کوئی مخبر کسی موکل کے وکیل کو یہ خبر دے کہ موکل صاحب نے تجھ کو وکالت سے برطرف کر دیا ہے یا کوئی مخبر عبدماً ذون فی التجارة کو یہ خبر دے کہ تیرے مولیٰ نے تجھ کو تجارت وغیرہ کے تصرف سے منع کر دیا ہے تو اب قابل غور بات یہ ہے کہ مخبر کے اندر عدد یا عدالت دونوں میں سے ایک چیز کا پایا جانا ضروری ہے، لہذا خبر دینے والے یا تو دو آدمی ہوں جن کا عادل ہونا معلوم نہ ہو یا پھر خبر دینے والا ایک آدمی ہو مگر وہ عادل ہونا چاہئے، لہذا اس کی خبر معتبر اور مقبول ہوگی، لہذا اب اس کی خبر کے بعد وکیل کو موکل کی طرف سے کسی طرح کے تصرف کی اجازت نہیں ہوگی اور نہ عبدماً ذون فی التجارة کو مولیٰ کی طرف سے تجارت کی اجازت ہوگی، اللہ کے فضل و کرم سے سنت کی بحث مکمل ہوگئی۔

اللفظ: الْمَخْضُصُ مصدر (ف) خالص جمع مَحْضُصٌ مصدر ہونے کی وجہ سے واحد، تشبیہ، جمع، مذکر و مؤنث

سب کے لئے آتا ہے، اور مؤث و جمع لانا بھی جائز ہے، اَلْعَزْلُ مصدر (ض) علیحدہ کرنا، معزول کرنا، اَلْحَجْرُ مصدر (ن) منع کرنا، معاملات کرنے سے روکنا۔

### الْبَحْثُ الثَّالِثُ فِي الْإِجْمَاعِ

فصل: إجماع هذه الأمة بعد ما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم في فروع الدين حجة موجبة للعمل بها شرعاً كرامة لهذه الأمة.

### ترجمہ

تیسری بحث اجماع کے بیان میں ہے، فصل: رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد دین کے فرعی یعنی عملی احکام میں اس امت (امت محمدیہ) کا اجماع ایسی حجت ہے جس پر اس امت کے اکرام میں شرعاً عمل کرنا واجب ہے۔

### تشریح: البحث الثالث في الإجماع:

اللہ کے فضل و کرم سے سنت کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب اجماع کا بیان شروع ہو رہا ہے اور آپ حضرات نے اصول الشاشی کے صفحہ اول پر پڑھا تھا کہ اصول فقہ چار ہیں، کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع اور قیاس، لہذا اصول اربعہ میں سے تیسری اصل اجماع ہے اور اجماع کے لغوی معنی دو ہیں ۱۔ پختہ ارادہ کرنا جیسے بولا جاتا ہے اَجْمَعَ فلانٌ علیٰ کذا ای عَزَمَ عَلَيْهِ یعنی فلاں آدمی نے فلاں کام کا پختہ ارادہ کر لیا ہے ۲۔ کسی چیز پر متفق ہونا جیسے اَجْمَعُوا علیٰ کذا اِنْفَقُوا عَلَيْهِ (انہوں نے فلاں امر پر اتفاق کر لیا ہے) اجماع کی اصطلاحی تعریف یہ ہے نبی کی وفات کے بعد امت محمدیہ کے تمام مجتہدین صالحین کا کسی بھی زمانہ میں کسی حکم شرعی پر اتفاق کر لینا، اتفاق خواہ قول سے ہو یا عمل سے یا اعتقاد سے۔

**فوائد قیود:** میں نے جو اجماع کی تعریف کی ہے تو اس میں ذکر کردہ قیودات کا فائدہ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کی قید سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات نکل گئی کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں اللہ تعالیٰ کی جانب سے وحی کا سلسلہ جاری تھا اور کسی بھی مسئلہ میں نبی کی طرف رجوع کیا جاسکتا تھا، اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے موجود ہوتے ہوئے اجماع کی ضرورت ہی نہ تھی اور امت محمدیہ کی قید سے شرائع سابقہ کے مجتہدین کا اجماع خارج ہو گیا، اور مجتہدین کی قید سے مقلدین اور عوام خارج ہو گئے اور مجتہدین بھی کل کے کل ہونے چاہئے، لہذا بعض کا اجماع معتبر نہ ہوگا اور صالحین کی قید سے فاسقین کا اجماع خارج ہو گیا اور کسی بھی زمانہ کی قید سے کسی مخصوص زمانہ یا مخصوص افراد کا اجماع خارج ہو گیا جیسا کہ بعض حضرات صرف عہد صحابہ کے اجماع کے قائل تھے اور حکم شرعی کی قید سے غیر حکم شرعی پر اجماع کر لینا نکل گیا مثلاً اطباء کا کسی چیز کے مضر یا مفید ہونے پر اتفاق کر لینا۔

**اجماع:** اولہ شرعیہ میں سے ایک مستقل دلیل شرعی ہے اور وہ جمہور اہل سنت کے نزدیک حجت شرعی اور مفید یقین ہے اگرچہ بعض اہل ہوئی اس کو حجت قطعی نہیں مانتے اور کہتے ہیں کہ ہر ایک فرد میں یہ احتمال ہے کہ وہ غلط ہو حالانکہ



اجماع کے حجت شرعی ہونے کا ثبوت قرآن، حدیث اور دلیل معقول تینوں سے ہے، قرآن کی آیت ہے کنتم خیر أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنکر اس آیت میں امت محمدیہ کو بہتر امت فرمایا گیا ہے، اور بہتر ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ جس امر پر اس امت کا اجماع اور اتفاق ہوگا وہ برحق ہے اور قرآن شریف کی دوسری آیت ہے وَمَنْ يَشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ (ترجمہ) اور جو کوئی مخالفت کرے رسول کی جب کہ کھل چکی اس پر سیدھی راہ اور چلے وہ سب مسلمانوں کے راستہ کے خلاف تو ہم حوالہ کریں گے اس کو وہی راہ جو اس نے اختیار کی اور ڈالیں گے اس کو جہنم میں۔

اس آیت کے اندر سبیل المؤمنین کا یقین کے ساتھ حق ہونا ثابت کیا گیا ہے اور جو غیر سبیل المؤمنین کی اتباع کرے گا اس کے لئے بڑی خطرناک وعید یعنی جہنم رسید ہونا بتلایا گیا ہے اور مفسرین کا اتفاق ہے کہ اس آیت میں مسلمانوں کے راستہ سے اجماع ہی مراد ہے (ابن کثیر) نیز مؤمنین کا لفظ ہر زمانہ کی امت کو شامل ہے اس سے جمہور کے قول کی تائید بھی ہوگئی کہ صحابہؓ کے بعد کے مجتہدین کا اجماع بھی معتبر ہے جبکہ فرق ظاہریہ کے نزدیک اجماع کی اہلیت صحابہؓ کے لئے مخصوص ہے اور حدیث سے بھی اجماع کا حجت شرعی ہونا ثابت ہے قال النبی صلی اللہ علیہ السلام لا تجتمع أمتی علی الضلالة (میری امت گمراہی پر متفق نہیں ہوگی) یعنی اس امت کا اجماع و اتفاق حق پر ہوگا نہ کہ ضلالت پر، ایک حدیث ہے ما راہ المسلمون حسنا فهو عند اللہ حسن (یعنی مسلمان جس امر کو اچھا سمجھیں وہ عند اللہ بھی اچھا ہے) ایک حدیث ہے عن أنس بن مالك قال قال رسول اللہ علیہ وسلم إن أمتی لا تجتمع علی ضلالة فاذا رأيتم الاختلاف فعليكم بالسواد الاعظم (ترجمہ) میری امت ضلالت و گمراہی پر متفق نہیں ہوگی پس اگر تم اختلاف دیکھو تو تم سواد اعظم یعنی اکثریت کو لازم پکڑو یعنی جس طرف اکثر لوگوں کا اتفاق و اجماع ہو تم بھی اسی جانب ہو جاؤ جیسے کسی نے کہا ہے

چلو تم ادھر کو، ہوا ہو جدھر کی

ایک حدیث میں ہے ید اللہ علی الجماعة اللہ کا ہاتھ جماعت پر ہے یعنی جماعت کے ساتھ اللہ کی نصرت ہوتی ہے اور جماعت سے ہٹ کر تباہی اور بربادی ہے (مشکوٰۃ) اور دلیل معقول سے بھی اجماع کے حجت شرعی ہونے کا ثبوت ہے مثلاً عقل میں یہ بات آتی ہے کہ جب ہمارے رسول حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم خاتم النبیین ہیں اور ان کی شریعت آخر زمانہ تک باقی رہے گی اور ان کی امت حق پر قائم و دائم رہے گی، یہاں تک کہ قیامت آجائے گی جیسا کہ حدیث ہے لا تزال طائفة من أمتی علی الحق ظاہرین حتی تقوم الساعة لهذا عقل میں یہ بات آتی ہے کہ امت سے وہی امت مراد ہے جو بدعت اور خواہش نفس سے تمسک نہ کرے کیونکہ اگر پوری جماعت کا خطا پر اتفاق جائز ہو جبکہ سلسلہ وحی منقطع ہو گیا تو ثبات علی الحق کا وعدہ باطل ہوگا لہذا عقل سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس امت کا اجماع یقین کے ساتھ درستگی اور حق پر ہوگا تا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا امت محمدیہ کے بارے میں حق پر ثابت ہونے کا قول صادق ہو جائے

اجماع اور قیاس میں فرق، قیاس انفرادی یا چند افراد کی رائے کا نام ہے اور اجماع ایک زمانہ کے تمام مجتہدین کی متفقہ رائے کا نام ہے اسی بناء پر اس کو قیاس پر فوقیت حاصل ہے، لہذا اجماع کے حجت شرعی ہونے کا ثبوت قرآن اور حدیث اور عقل تینوں سے ہو گیا، اب مصنف کی عبارت کی تشریح سماعت فرمائیے۔

**فصل: اجماع هذه الأمة الخ** اس عبارت میں مصنف نے چار باتوں کی طرف اشارہ فرمایا ہے، پہلی بات تو یہ ہے کہ اجماع اسی امت محمدیہ کا معتبر اور مقبول ہے نہ کہ شرائع سابقہ کے مجتہدین کا اور اجماع کے اس امت کے ساتھ مخصوص ہونے کی وجہ اس امت کے اعزاز و اکرام کا اظہار ہے۔

اور دوسری بات یہ بتلانا مقصود ہے کہ اجماع کا تعلق نبی کی وفات کے بعد ہے کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں وحی کا سلسلہ جاری تھا اس لئے ہر مسئلہ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کرنا ضروری تھا، چنانچہ اجماع کی ضرورت ہی نہ تھی۔

اور تیسری بات یہ بتلانا مقصود ہے کہ اجماع فروعی یعنی عملی غیر منصوص احکام میں ہو گا یا پھر ایسا اعتقادی امر ہو جس پر ایمان و کفر کا مدار نہ ہو البتہ اس کے خلاف کرنا بدعت ہو، جیسے تمام صحابہ کا حضرت ابو بکر صدیق کی افضلیت پر اتفاق کہ اس کے خلاف رائے بدعت ہے، لہذا مصنف کے فی فروع الدین کہنے سے اصول دین یعنی توحید اور صفات باری اور نبوت وغیرہ سے احتراز ہو گیا کیونکہ ان اصول دین کا ثبوت بجائے اجماع کے دلائل قطعیہ (عقلیہ و نقلیہ) سے ہے۔ اور چوتھی بات یہ بتلانا مقصود ہے کہ اجماع حجت شرعیہ ہے جس پر عمل کرنا واجب ہے اور رہا اجماع کے متعلق عقیدہ اور علم کا حال تو اس کا بیان اب شروع ہونے والا ہے۔

**اللفظة: تَوْفَى** باب تَفْعَل تَوْفَى فُلَانٌ (فلاں مرگیا) تَوْفَاهُ موت دینا کرامة کرم کرمًا و کرامة عزیز و نفیس ہونا حجة دلیل جمع حُجَج و حجاج.

ثُمَّ الْإِجْمَاعُ عَلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ: إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ عَلَى حُكْمِ الْحَادِثَةِ نَصًّا ثُمَّ إِجْمَاعُهُمْ بِنَصِّ الْبَعْضِ وَسُكُوتِ الْبَاقِينَ عَنِ الرَّدِّ ثُمَّ إِجْمَاعُ مَنْ بَعْدَهُمْ فِيمَا لَمْ يَوْجَدْ فِيهِ قَوْلُ السَّلَفِ ثُمَّ الْإِجْمَاعُ عَلَى أَحَدِ أَقْوَالِ السَّلَفِ أَمَّا الْأَوَّلُ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ آيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى ثُمَّ الْإِجْمَاعُ بِنَصِّ الْبَعْضِ وَسُكُوتِ الْبَاقِينَ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْمُتَوَاتِرِ ثُمَّ إِجْمَاعُ مَنْ بَعْدَهُمْ بِمَنْزِلَةِ الْمَشْهُورِ مِنَ الْأَخْبَارِ ثُمَّ إِجْمَاعُ الْمُتَأَخِّرِينَ عَلَى أَحَدِ أَقْوَالِ السَّلَفِ بِمَنْزِلَةِ الصَّحِيحِ مِنَ الْأَحَادِ.

### ترجمہ

پھر اجماع کی چار قسمیں ہیں، کسی واقعہ کے حکم پر صراحت کے ساتھ تمام حضرات صحابہ کرام کا اجماع پھر حضرات

صحابہ کا اجماع بعض صحابہ کے صراحت اور باقی حضرات کے انکار کرنے سے سکوت کے ساتھ، پھر ان کا اجماع جو صحابہ کے بعد ہیں (یعنی تابعین کا اجماع) اُس مسئلہ میں جس میں سلف یعنی صحابہ کا کوئی قول موجود نہ ہو، پھر سلف کے اقوال میں سے کسی ایک قول پر (متاخرین کا) اجماع، بہر حال اجماع کی پہلی قسم تو وہ کتاب اللہ کی آیت کے درجہ میں ہے، پھر بعض صحابہ کے صراحت اور باقی حضرات کے سکوت کے ساتھ اجماع تو وہ خبر متواتر کے درجہ میں ہے، پھر صحابہ کے بعد والوں کا اجماع اخبار میں سے خبر مشہور کے درجہ میں ہے، پھر سلف کے اقوال میں سے کسی قول پر متاخرین کا اجماع اخبار آحاد میں سے صحیح خبر واحد کے درجہ میں ہے۔

**تشریح:** اجماع کی اولاً دو قسمیں ہیں: ۱۔ اجماعِ سندى: اور وہ امت محمدیہ ﷺ کے تمام مجتہدین کا کسی حکم پر متفق ہونے کا نام ہے ۲۔ اجماعِ مذہبی: اور وہ بعض مجتہدین کا کسی حکم پر متفق ہونے کا نام ہے پھر اجماعِ سندى کی قوت اور ایجاب حکم کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں: ۱۔ تمام صحابہ کرام کا کسی حادثہ یعنی کسی واقعہ کے حکم پر صراحت کے ساتھ اجماع کرنا جیسے حضرت ابو بکر صدیقؓ کی خلافت پر اجماع ۲۔ صحابہ کرام کا اجماع اس طریقے سے کہ بعض حضرات تو صراحت کے ساتھ کسی مسئلہ کا حکم بیان کر دیں اور باقی حضرات اس حکم یا فعل سے واقفیت کے باوجود خاموش رہیں اور ان کو اس مسئلہ کے حکم پر غور و فکر کا موقعہ بھی ملے مگر کوئی اس حکم کو رد نہ کرے اس اجماع کو اجماع سکوتی کہتے ہیں، جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد قبیلہ غطفان اور بنی تمیم نے زکوٰۃ نہ دی تو حضرت ابو بکر صدیقؓ نے ان سے لڑنے کا ارادہ کیا تو اکثر صحابہؓ نے اس عمل پر اتفاق کیا اور بعض حضرات نے سکوت فرمایا مگر تمام صحابہؓ بوقت قتال صدیق اکبرؓ کے ساتھ قتال کے لئے نکلے، اسی طرح اَنْتِ طَالِقٌ ثَلَاثًا کہنے سے دفعۃً واحدۃً تین طلاق واقع ہونا، حضرت عمرؓ کا قول تھا مگر بقیہ حضرات نے اس کو رد نہیں کیا بلکہ سکوت اختیار کیا ۳۔ کسی ایسے مسئلہ میں صحابہؓ کے بعد کے مجتہدین کا اجماع جس میں سلف یعنی صحابہؓ سے کوئی قول منقول نہ ہو ۴۔ صحابہؓ کے مختلف فیہ اقوال میں سے کسی قول پر متاخرین کا اجماع جیسے اُم ولد کی بیع کے سلسلہ میں صحابہؓ کا اختلاف تھا پھر تابعین کے زمانہ میں اس کی بیع کے عدم جواز پر اجماع ہو گیا۔

**أما الأول الخ** یہاں سے مصنف چاروں قسموں کے اجماع کا حکم بیان فرماتے ہیں، کہتے ہیں کہ قسم اول کا اجماع اعتقاد اور عمل میں بمنزلہ آیت قرآن کے ہے یعنی اس کا یقین اور اس پر عمل ضروری ہے اور اس کا انکار کفر ہے، اور قسم ثانی کے اجماع کا حکم یہ ہے کہ وہ قطعیت یعنی مفید یقین ہونے اور وجوب عمل میں بمنزلہ خبر متواتر کے ہے مگر اس کا رتبہ قسم اول سے کچھ کم ہے اس لئے اس کا منکر کافر نہیں ہوگا، برخلاف خبر متواتر کے انکار کرنے کے کہ اس کا منکر کافر ہو جاتا ہے، لہذا خبر متواتر کے انکار اور اس اجماع کے انکار جو بمنزلہ خبر متواتر کے ہے دونوں میں فرق ہے اور اجماع کی یہ قسم یعنی اجماع سکوتی ہمارے نزدیک مقبول ہے نہ کہ امام شافعیؒ کے نزدیک، امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ بعض حضرات کا سکوت بوجہ غلبہ خوف کے ہو یا غور و فکر یا التباس امر کی وجہ سے ہو لہذا جس چیز میں احتمالات ہوں وہ قابل

حجت نہیں ہو سکتی مگر احناف یہ فرماتے ہیں کہ جب سکوت اختیار کرنے والے حضرات کو غور و فکر کا اتنا وقت مل گیا کہ اگر ان کا خیال اس اجماع کے خلاف ہوتا تو وہ ضرور اظہار کرتے کیونکہ حق بات کے اظہار سے خاموشی اختیار کرنے والے کو حدیث میں گونگا شیطان بتلایا ہے اور علماء امت سے یہ بات بعید تر ہے، لہذا ان کا سکوت اختیار کرنا اور رد نہ کرنا ان کے اس اجماع پر رضامندی کی علامت ہے اور قسم ثالث کا حکم یہ ہے کہ وہ خبر مشہور کے درجہ میں ہے لہذا اس پر بھی عمل کرنا ضروری ہے مگر اس سے یقین کا فائدہ نہیں ہوتا بلکہ طمانینت نفس کا فائدہ حاصل ہوتا ہے، اور قسم رابع صحیح خبر واحد کے درجہ میں ہے، لہذا عمل تو اس پر بھی ضروری ہے مگر اس سے علم ظنی حاصل ہوتا ہے اور یہ قیاس پر مقدم ہے۔

وَالْمُعْتَبَرُ فِي هَذَا الْبَابِ إِجْمَاعُ أَهْلِ الرَّأْيِ وَالْإِجْتِهَادِ فَلَا يُعْتَبَرُ بِقَوْلِ الْعَوَامِ وَالْمُتَكَلِّمِ  
وَالْمُحَدِّثِ الَّذِي لَا بَصِيرَةَ لَهُ فِي أَصُولِ الْفِقْهِ.

### ترجمہ

پھر اس باب (فقہ) میں اہل رائے اور اہل اجتہاد کا اجماع معتبر ہے لہذا عوام اور متکلم اور ایسے محدث کا اجماع معتبر نہ ہوگا جس کو اصول فقہ میں کوئی بصیرت نہ ہو۔

**تشریح:** مصنف فرماتے ہیں کہ اس باب میں یعنی فقہ میں اصحاب رائے اور مجتہدین کا اجماع معتبر ہے جو قرآن، حدیث اور قیاس سے اپنی پوری طاقت صرف کر کے مسائل کا استخراج اور استنباط کرتے ہیں، لہذا عوام کا اجماع معتبر نہ ہوگا جن کی معانی فقہیہ پر کوئی نظر نہیں ہوتی، اور نہ متکلمین کا اجماع معتبر ہوگا جن کا کام عقائد سے بحث کرنا ہے، اور نہ ان محدثین کا اجماع معتبر ہوگا جن کو اصول فقہ میں کوئی بصیرت حاصل نہ ہو بلکہ ان کا مشغلہ متن حدیث اور سند حدیث کا ضبط کرنا اور راویوں کے احوال سے گفتگو کرنا ہو کیونکہ جب تک طریق استدلال سے واقفیت نہ ہوگی تو محض ظاہری علم حدیث سے اس کو کفایت نہ ہوگی۔

ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ الْإِجْمَاعُ عَلَى نَوْعَيْنِ مُرْغَبٍ، وَغَيْرِ مُرْغَبٍ فَالْمُرْغَبُ مَا اجْتَمَعَ عَلَيْهِ الْأَرَاءُ عَلَى حُكْمِ الْحَادِثَةِ مَعَ وُجُودِ الْإِخْتِلَافِ فِي الْعِلَّةِ وَمِثَالُهُ الْإِجْمَاعُ عَلَى وُجُودِ الْإِنْتِقَاضِ عِنْدَ الْقَنِيِّ وَمَسْأَلَةُ الْمَرْأَةِ إِذَا عِنْدَنَا فَبِنَاءٌ عَلَى الْقَنِيِّ وَإِذَا عِنْدَهُ فَبِنَاءٌ عَلَى الْمَسِّ ثُمَّ هَذَا النَّوعُ مِنَ الْإِجْمَاعِ لَا يَبْقَى حُجَّةٌ بَعْدَ ظَهْوَرِ الْفَسَادِ فِي أَحَدِ الْمَأْخُذَيْنِ حَتَّى لَوْ ثَبَتَ أَنَّ الْقَنِيَّ غَيْرُ نَاقِضٍ قَابِوْ حَقِيقَةً لَا يَقُولُ بِالْإِنْتِقَاضِ فِيهِ وَلَوْ ثَبَتَ أَنَّ الْمَسَّ غَيْرُ نَاقِضٍ فَالْشَّافِعِيُّ لَا يَقُولُ بِالْإِنْتِقَاضِ فِيهِ لِفَسَادِ الْعِلَّةِ الَّتِي بُنِيَ عَلَيْهَا الْحُكْمُ.

### ترجمہ

پھر اس کے بعد (یعنی اجماع سندی کے بیان سے فراغت کے بعد) اجماع کی دو قسمیں ہیں ۱۔ اجماع مرکب

۲۔ اجماع غیر مرکب، پس اجماع مرکب وہ اجماع ہے جس میں کسی واقعہ کے حکم پر اس حکم کی علت میں اختلاف کے ساتھ بہت سی رائے جمع ہو جائیں، اور اس کی مثال قی اور مسِ مرأۃ کے وقت نقض وضو کے وجود پر اجماع ہے، بہر حال ہمارے نزدیک تو قی پر بناء کرتے ہوئے اور بہر حال امام شافعیؒ کے نزدیک تو مسِ مرأۃ پر بناء کرتے ہوئے پھر اجماع کی یہ قسم (اجماع مرکب) ماخذین میں یعنی دونوں علتوں میں سے کسی ایک علت میں ظہور فساد کے بعد حجت باقی نہیں رہے گی حتیٰ کہ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ قی غیر ناقض وضو ہے تو حضرت امام ابو حنیفہؒ قی کے سلسلہ میں نقض وضو کے قائل نہیں ہوں گے، اور اگر یہ ثابت ہو جائے کہ عورت کو چھونا وضو کو توڑنے والا نہیں ہے تو حضرت امام شافعیؒ مسِ مرأۃ میں نقض وضو کے قائل نہیں ہوں گے اس علت کے فاسد ہونے کی وجہ سے جس پر حکم کی بناء کی گئی تھی (یعنی جس علت پر حکم کا مدار اور بنیاد تھی)

**تشریح:** اجماعِ سندى (اجماعِ سندى کسی حکم پر تمام مجتہدین کے اتفاق کرنے کا نام ہے جیسا کہ گذر چکا ہے) کی تعریف اور اس کی اقسام اربعہ کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب مصنف اجماعِ مذہبی کی دو قسمیں بیان فرما رہے ہیں، اجماعِ مذہبی کی تعریف یہ ہے کہ بعض مجتہدین کسی مسئلہ کے حکم پر متفق ہو جائیں اور اجماعِ مذہبی کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ اجماعِ مرکب ۲۔ اجماعِ غیر مرکب۔

اجماعِ مرکب: وہ اجماع ہے جس میں بعض مجتہدین کی رائیں کسی حادثہ یعنی کسی مسئلہ کے حکم پر متفق ہو جائیں مگر اس حکم کی علت میں مجتہدین کا باہمی اختلاف ہو اس کی مثال یہ ہے کہ مجتہدین یعنی امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا اس شخص کے وضو ٹوٹ جانے پر اجماع اور اتفاق ہے، جس نے منہ بھرتی کی ہو اور اس نے کسی عورت کو چھوا ہو مگر اس اجماع میں نقض وضو کی علت میں اختلاف ہے امام اعظمؒ کے نزدیک نقض وضو کی علت اس کو قی ہونا ہے کیونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک مسِ مرأۃ یعنی عورت کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا، اور امام شافعیؒ کے نزدیک نقض وضو کی علت مسِ مرأۃ ہے کیونکہ قی سے ان کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا اس عبارت سے اتنی بات معلوم ہوگئی کہ حکم کا مدار علت پر ہے، لہذا اگر حکم کی علت میں فساد ظاہر ہو جائے یعنی علت ہی فوت ہو جائے تو اب وہ اجماع قابلِ حجت نہیں رہے گا کیونکہ علت کے فساد سے مجتہد کی رائے بدل جائے گی مثلاً مثال مذکور میں اگر یہ ثابت ہو جائے کہ قی ناقض وضو نہیں ہے تو اب امام صاحبؒ قی سے نقض وضو کا حکم بھی نہیں دیں گے، لہذا جس علت کی بناء پر امام صاحبؒ نے نقض وضو پر اجماع کر لیا تھا تو اب جبکہ امام صاحبؒ کو اس علت کا یعنی قی کا غیر ناقض وضو ہونا معلوم ہو گیا تو اب وہ اجماع بھی قابلِ حجت باقی نہیں رہا، اسی طرح اگر دلیل سے یہ ثابت ہو جائے کہ مسِ مرأۃ ناقض وضو نہیں ہے تو اب امام شافعیؒ مسِ مرأۃ سے نقض وضو کا حکم نہیں دیں گے، لہذا جس علت کی بناء پر امام شافعیؒ نے نقض وضو کا حکم دیا تھا تو اب جبکہ امام شافعیؒ کو اس علت کا یعنی مسِ مرأۃ کا غیر ناقض وضو ہونا معلوم ہو گیا تو اب نقض وضو پر اجماع بھی باطل ہو گیا لہذا اب یہ اجماع بوجہ ظہور فساد فی العلۃ قابلِ حجت نہیں رہے گا۔ **فائدہ:** مسِ مرأۃ سے نقض وضو کے متعلق امام شافعیؒ کے دو قول ہیں جن کی تشریح گذر چکی ہے۔

**فائدہ:** اجماع مرکب کی تعریف سے اجماع غیر مرکب کی تعریف خود بخود معلوم ہوگئی کیونکہ مشہور جملہ ہے  
 الأشياء تعرف باضدادها چیزیں اپنی ضدوں سے پہچانی جاتی ہیں، اسی لئے مصنفؒ نے اس کو ذکر نہیں فرمایا چنانچہ  
 اجماع غیر مرکب وہ اجماع کہلاتا ہے جس میں کسی حکم پر مجتہدین کا اتفاق ہو اور حکم کی علت میں بھی اتفاق ہو جیسے سمیلین  
 سے خروج نجاست کی وجہ سے امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ دونوں حضرات تقض وضو کا حکم دیتے ہیں اور دونوں کے نزدیک  
 اس حکم یعنی تقض وضو کی علت سمیلین سے خروج نجاست ہے۔

وَالْفَسَادُ مُتَوَهِّمٌ فِي الطَّرَفَيْنِ لِحَوَازِ أَنْ يَكُونَ أَبُو حَنِيفَةَ مُصِيبًا فِي مَسْئَلَةِ الْمَسِّ مُخْطِئًا فِي  
 مَسْئَلَةِ الْقَبْرِ وَالشَّافِعِيُّ مُصِيبًا فِي مَسْئَلَةِ الْقَبْرِ مُخْطِئًا فِي مَسْئَلَةِ الْمَسِّ فَلَا يُؤَدِّي هَذَا إِلَى  
 بِنَاءِ وُجُودِ الْإِجْمَاعِ عَلَى الْبَاطِلِ بِخِلَافِ مَا تَقَدَّمَ مِنَ الْإِجْمَاعِ فَالْحَاصِلُ أَنَّهُ جَازٍ إِرْتِفَاعُ  
 هَذَا الْإِجْمَاعِ لظُهُورِ الْفَسَادِ فِيمَا بَنِيَ هُوَ عَلَيْهِ .

### ترجمہ

اور فساد دونوں طرفوں (مذہب ابو حنیفہؒ و مذہب شافعیؒ) میں متوہم ہے متیقن نہیں ہے اس بات کے ممکن ہونے کی  
 وجہ سے کہ امام ابو حنیفہؒ مسؒ مرآۃ کے مسئلہ میں (کہ اس سے وضو نہیں ٹوٹتا) حق بجانب ہوں (اور) قی کے مسئلہ میں  
 (کہ اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے) خطا کرنے والے ہوں اور (ممکن ہے کہ) امام شافعیؒ قی کے مسئلہ میں (کہ اس سے  
 وضو نہیں ٹوٹتا) حق بجانب ہوں (اور) مسؒ مرآۃ کے مسئلہ میں (کہ اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے) خطا کرنے والے ہوں  
 پس یہ تو ہم فی الطرفین اجماع مرکب کے وجود کے باطل پر مبنی ہونے کو ثابت نہیں کرے گا برخلاف اس اجماع کے جو  
 پہلے گذر چکا (یعنی اجماع غیر مرکب، کہ اس میں احتمال فساد نہیں ہوتا) پس حاصل کلام یہ ہے کہ اس اجماع (اجماع  
 مرکب) کا مرتفع اور زائل ہونا اُس علت میں ظہور فساد کی وجہ سے ممکن ہے کہ اجماع کی جس علت پر بنیاد رکھی گئی ہے۔

**تشریح:** یہاں سے مصنفؒ ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ اجماع مرکب فساد  
 کو متضمن ہے، جیسا کہ اس کی طرف مصنفؒ کا قول ثم هذا النوع من الإجماع لا يبقى حجة بعد ظهور  
 الفساد فی الماخذین مشیر ہے کیونکہ اجماع مرکب کے اندر علت میں اختلاف ہوتا ہے ایک امام جس چیز کو جائز  
 کہتا ہے تو دوسرا امام اسی چیز کو ناجائز کہتا ہے، اور حق پر ایک ہی ہے کیونکہ حق میں تعدد نہیں ہوتا مثلاً ایک امام قی کو ناقض  
 وضو کہتا ہے تو دوسرا امام قی کو غیر ناقض وضو کہتا ہے، لہذا جب حق میں تعدد نہیں ہوتا تو ظاہر ہے کہ حق ایک طرف ہے اور  
 دوسری طرف باطل ہے اور جب اس میں ایک طرف کا باطل ہونا ثابت ہو گیا تو یہ اجماع فاسد اور باطل ہونا چاہئے، اس  
 اعتراض کا جواب یہ ہے کہ بے شک اجماع مرکب میں فساد ہے مگر فساد کا کسی ایک جانب ہونا یقین کے ساتھ متعین نہیں  
 ہے بلکہ دونوں جانبوں میں اس کا صرف احتمال اور توہم ہے اور احتمال بایں طور ہے کہ ہو سکتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ مسؒ مرآۃ

یعنی عورت کو چھونے سے نفقہ وضو نہ ہونے کے حکم میں مُصِیْب یعنی حق پر ہوں اور قی کے مسئلہ میں یعنی قی کو با نقض وضو کہنے کے مسئلہ میں خطاء پر ہوں، اسی طرح یہ بھی احتمال ہے کہ امام شافعی قی کے مسئلہ میں یعنی قی کے غیر با نقض وضو ہونے کے مسئلہ میں حق اور صواب پر ہوں اور مسِ مرأة سے نفقہ وضو کے حکم میں خطاء پر ہوں، لہذا دونوں جانبوں میں خطاء اور فساد کا محض احتمال ہے، کوئی ایک جانب خطاء اور فساد کے ساتھ متعین نہیں ہے کہ جس بناء پر اجماع مرکب کو فاسد کہہ دیا جائے، لہذا فساد کے احتمال اور وہم کی وجہ سے اجماع مرکب کو باطل اور فاسد نہیں کہا جاسکتا، اسی بات کو مصنف نے اپنی عبارت فلا یؤدی هذا الخ سے بیان کیا ہے کہ اجماع مرکب میں محض توہم اور احتمال فساد کا ہونا اس اجماع کے باطل پر مبنی ہونے کو ثابت نہیں کرتا۔

بخلاف ما تقدم الخ اس عبارت کا تعلق مصنف کی عبارت ثم هذا النوع من الإجماع لا يبقى حجة بعد ظهور الفساد سے ہے، اور مصنف کہنا یہ چاہتے ہیں کہ اجماع مرکب تو علت میں فساد ظاہر ہونے کے بعد فاسد ہو جائے گا اور قابلِ حجت نہیں رہے گا لیکن وہ اجماع جس کا بیان ماقبل میں گذر گیا یعنی جس کے اندر مجتہدین کرام کا حکم کے اندر اتفاق اور اجماع ہونے کے ساتھ ساتھ علت کے اندر بھی اتفاق ہوتا ہے اور اس کو اجماع غیر مرکب کہتے ہیں تو چونکہ اس کے اندر علت میں اتفاق ہونے کی وجہ سے احتمال فساد نہیں ہوتا، لہذا اس میں یہ احتمال ہے ہی نہیں کہ وہ علت میں فساد ظاہر ہونے کے بعد فاسد ہو اور قابلِ حجت نہ رہے، خلاصہ کلام یہ ہے کہ اجماع مرکب کے اندر تو بوجہ اختلاف فی العلة کے احتمال فساد موجود ہے مگر اجماع غیر مرکب میں بوجہ عدم اختلاف فی العلة کے احتمال فساد نہیں ہے، لہذا جب اجماع غیر مرکب میں احتمال فساد ہے ہی نہیں تو اس میں اس بات کا بھی وہم نہیں ہو سکتا کہ وہ ظہور فساد کے بعد قابلِ حجت نہ رہے کیونکہ جب اس میں فساد ہے ہی نہیں تو فساد ظاہر ہی کہاں سے ہوگا۔

فالحاصل الخ حاصل کلام یہ ہے کہ اجماع مرکب کا جس علت پر مدار تھا اس علت میں فساد ظاہر ہونے کے بعد وہ اجماع بھی مرتفع ہو جائے گا اور قابلِ حجت نہیں رہے گا۔

فائدہ: مصنف کی عبارت بخلاف ما تقدم کا تعلق اس سے متصل عبارت فلا یؤدی هذا الخ بناء وجود الإجماع علی الباطل سے نہیں ہے کیونکہ ماقبل میں ایسا کوئی اجماع نہیں گذرا جو مؤدی الی الباطل ہو۔

وَلِهَذَا إِذَا قَضَى الْقَاضِي فِي حَادِثَةٍ ثُمَّ ظَهَرَ رِقُّ الشُّهُودِ أَوْ كَذِبُهُمْ بِالرُّجُوعِ بَطْلَ قَضَاءِهِ وَإِنْ لَمْ يَظْهَرْ ذَلِكَ فِي حَقِّ الْمُدَّعَى وَبِاعْتِبَارِ هَذَا الْمَعْنَى سَقَطَتِ الْمُؤَلَّفَةُ قُلُوبُهُمْ عَنِ الْأَصْنَافِ الثَّمَانِيَةِ لِانْقِطَاعِ الْعِلَّةِ وَسَقَطَ سَهْمُ ذَوِي الْقُرْبَى لِانْقِطَاعِ عَلَيْهِ وَعَلَى هَذَا إِذَا غَسَلَ الثُّوبَ النَّجَسَ بِالْحَلِّ فَرَأَتْ النَّجَاسَةُ يُحَكِّمُ بِطَهَارَةِ الْمَحَلِّ لِانْقِطَاعِ عَلَيْهَا وَبِهَذَا ثَبَتَ الْفَرْقُ بَيْنَ الْحَدِّثِ وَالْخَبَرِ فَإِنَّ الْحَلَّ يُزِيلُ النَّجَاسَةَ عَنِ الْمَحَلِّ فَأَمَّا الْحُلُّ لَا يُفِيدُ طَهَارَةَ الْمَحَلِّ

وَأِنَّمَا يُفِيدُهَا الْمُطْهَرُ وَهُوَ الْمَاءُ .

### ترجمہ

اور اسی وجہ سے (یعنی علت میں ظہورِ فساد کے بعد حکم کے مرتفع اور زائل ہونے کی وجہ سے) جب قاضی کسی واقعہ میں فیصلہ کر چکے پھر گواہوں کا غلام ہونا ظاہر ہو جائے، یا شہادت سے رجوع کر لینے کی وجہ سے گواہوں کا کذب ظاہر ہو جائے، تو قاضی کا کیا ہوا فیصلہ باطل ہو جائے گا اگرچہ یہ بطلان قضاء مدعی کے حق میں ظاہر نہ ہوگا (بلکہ مدعی علیہ اور گواہوں کے حق میں ظاہر ہوگا) اور اسی معنی (کہ حکم اپنی علت کے مرتفع ہونے سے مرتفع ہو جاتا ہے) کا اعتبار کرنے کی وجہ سے موکفۃ القلوب (کے حصے) مصارفِ زکوٰۃ کی آٹھ قسموں سے علت کے منقطع ہونے کی وجہ سے ساقط ہو گئے اور علتِ سہم منقطع ہونے کی وجہ سے ذوی القربیٰ یعنی اقا رب رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ ساقط ہو گیا، وعلیٰ هذا الخ اور اسی اصل (کہ حکم اپنی علت کے زائل اور مرتفع ہونے کی وجہ سے مرتفع ہو جاتا ہے) کی بناء پر جب کوئی شخص نجاست زدہ کپڑے کو سرکہ سے دھوئے، اور نجاست زائل ہو جائے تو نجاست کی علت (وہو وجود النجاسة فی الثوب) منقطع ہو جانے کی وجہ سے محل یعنی کپڑے کی طہارت کا حکم دیا جائے گا وبهذا الخ اور اسی سے (کہ علت طہارۃ زوال نجاست ہے) حدیث (نجاست حکمیہ) اور نبی (نجاست حقیقیہ ظاہرہ) کے درمیان فرق واضح ہو گیا پس سرکہ محل سے نجاست حقیقیہ کو زائل کر دیتا ہے لیکن سرکہ محل کی طہارت کا فائدہ نہیں دیتا (یعنی نجاست حکمیہ ہے) اور جزایں نیست کہ طہارت محل (محل وضو محل غسل) کا فائدہ (نجاست حکمیہ سے) مطہر دیتا ہے اور مطہر پانی ہے۔

**تشریح:** ابھی ماقبل کی عبارت فیما بُنیٰ ہو علیہ ہے یہ ظاہر ہو گیا تھا کہ حکم کا مدار چونکہ علت پر ہوتا ہے اس لئے علت کے باطل ہونے اور فاسد ہونے سے حکم بھی باطل و فاسد ہو جاتا ہے چنانچہ اس کی چند مثالیں سپرد قرطاس کی جا رہی ہیں ۱۔ اگر قاضی نے کسی متنازع فیہ واقعہ کا گواہوں کے موجود ہونے کی بناء پر مدعی کے حق میں اور مدعی علیہ کے خلاف فیصلہ کر دیا اور پھر فیصلہ ہو جانے کے بعد مدعی کے گواہوں کا غلام ہونا یا ان کا اپنے اقرار سے رجوع کر لینے کی بناء پر ان کا جھوٹا ہونا ظاہر ہو گیا تو قاضی کا کیا ہوا فیصلہ باطل ہو جائے گا، اور وجہ اس فیصلہ کے باطل ہونے کی یہ ہے کہ فیصلہ کا مدار اور اس کی علت گواہوں کی گواہی تھی، لہذا جب گواہوں کا آزاد ہونے کے بجائے غلام ہونا اور صادق ہونے کے بجائے ان کا کاذب ہونا ظاہر ہو گیا تو ان کی گواہی بھی باطل ہو گئی اور جب علت باطل ہو گئی تو حکم یعنی قاضی کا کیا ہوا فیصلہ بھی باطل ہو جائے گا۔

وإن لم یظہر الخ اس عبارت سے مصنف ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ جب قاضی کا کیا ہوا فیصلہ باطل ہو گیا تو اگر مال کا فیصلہ تھا اور قاضی نے مدعی علیہ سے مال لیکر مدعی کو دلویا تھا تو اب جبکہ فیصلہ باطل ہو گیا تو مدعی سے مال واپس لیکر مدعی علیہ کو دیدینا چاہیے حالانکہ مدعی سے مال واپس نہیں لیا جاتا تو مصنف فرماتے ہیں کہ قضائے قاضی کا بطلان مدعی کے حق میں ظاہر نہیں ہوگا بلکہ مدعی علیہ اور گواہوں کے حق میں ظاہر ہوگا اور مدعی کے



حق میں قاضی کے فیصلہ کے باطل ہونے کا اثر اس لئے ظاہر نہ ہوگا کیونکہ قاضی نے جس وقت مدعی کے حق میں فیصلہ کیا تھا اس وقت قاضی کے سامنے حجت شرعیہ یعنی گولہ موجود تھے، لہذا قاضی کا فیصلہ حجت شرعیہ کی بناء پر نافذ ہو گیا تھا، اور جب قاضی کا فیصلہ نافذ ہو گیا تو اب اگر اس کو مدعی کے حق میں بھی باطل کر دیا جائے اور اس سے وہ مال واپس لے لیا جائے تو حجت شرعیہ کا مطلق باطل کرنا لازم آئے گا حالانکہ شرعی حجتیں نافذ ہونے کے بعد باطل نہیں ہوا کرتیں، لہذا مدعی سے مال واپس نہیں لیا جائے گا اور مدعی علیہ اور گواہوں کے بارے میں قاضی صاحب کے فیصلہ کے باطل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ گواہوں نے چونکہ اپنی باطل گواہی کے ذریعہ سے مدعی علیہ کا مال تلف کیا ہے اس لئے گواہوں سے ضمان لیکر مدعی علیہ کو دیدیا جائے گا، تاکہ اس بے چارے مدعی علیہ سے ضرر ختم ہو جائے اور گواہوں کو اپنی حرکت اور نادانی پر زجر و تنبیہ اور عبرت ہو جائے تاکہ آئندہ وہ اس طرح کی حرکتیں نہ کیا کریں یعنی جھوٹی گواہی نہ دیا کریں۔

۲۔ وباعتبار هذا المعنى الخ اسی معنی کا اعتبار کرنے کی وجہ سے یعنی علت کے ساقط ہونے سے چونکہ حکم بھی ساقط ہو جاتا ہے، اس لئے موکفۃ القلوب کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد زکوٰۃ دینا ساقط ہو گیا یعنی زکوٰۃ کے آٹھ مصارف میں سے (جن کو قرآن شریف کے دسویں پارے میں انما الصدقات للفقراء الخ کے تحت بیان کیا گیا ہے) ایک قسم موکفۃ القلوب بھی ہے اور موکفۃ القلوب وہ رؤسائے عرب ہیں جو صاحب شوکت و قوت تھے اور کثیر لوگ ان کے متبعین تھے جیسے ابوسفیان بن حرب، صفوان ابن امیہ، اقرع بن حابس، عیینہ بن حصن الفزاری، عباس بن مرزاس السلمی، مالک بن عوف اور حکیم بن حزام وغیرہ ان میں سے بعض تو حقیقۃً ہی اسلام لے آئے تھے اور بعض ظاہری طریقہ سے اسلام لائے تھے اور حقیقت میں وہ منافقین میں سے تھے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم ان حضرات کو اس غرض اور علت سے زکوٰۃ دیا کرتے تھے تاکہ ان میں سے جو مسلمان ہو گئے وہ اسلام پر ثابت قدم رہیں اور زکوٰۃ کا مال دینے سے ان کی دلجوئی ہو اور ان کو دیکھ کر ان کے متبعین بھی اسلام میں داخل ہو جائیں اور جو حضرات ان میں سے ابھی مسلمان نہیں ہوئے تھے ان کو زکوٰۃ دینے کی علت یہ تھی کہ وہ بھی اس حسن برتاؤ کی وجہ سے دائرۃ اسلام میں داخل ہو جائیں یا ان کے شر سے حفاظت رہے مگر جب اللہ تعالیٰ نے اسلام اور مسلمین کو عزت اور غلبہ عطا کر دیا اور مسلمان قوت و شوکت اور کثرت میں ہو گئے تو گویا زکوٰۃ دینے کی جو علت تھی وہ ساقط اور مرتفع ہو گئی اور چونکہ علت کے ساقط ہونے سے حکم بھی ساقط ہو جاتا ہے اس لئے موکفۃ القلوب کا حصہ ان آٹھ مصارف زکوٰۃ میں سے ساقط ہو گیا اور نبی کی وفات کے بعد صحابہ کے وقت میں ان لوگوں کو زکوٰۃ نہ دینے پر اجماع ہو گیا۔

۳۔ وسقط سهم الخ مال غنیمت کے نفس میں سے ایک تہائی حصہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت داروں کو دیا جاتا تھا جیسا کہ پارہ ۱ کے شروع میں اس کا تذکرہ ہے اور اس کی علت یہ تھی کہ وہ قرابت دار اشاعت اسلام میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی مدد کرتے تھے مگر جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہو گئی اور اسلام کو اللہ نے عروج اور غلبہ دیدیا تو اب وہ علت ساقط ہو گئی لہذا اس کا حکم بھی ساقط ہو جائے گا، اور ان کو مال غنیمت سے یہ حصہ نہیں دیا جائے گا نیز نبی صلی اللہ علیہ

وسلم کا ارشاد مبارک ہے سَهْمٌ ذُوِي الْقُرْبَىٰ فِي حَالِ حَيَاتِي وَلَيْسَ لَهُمْ بَعْدَ مَعَاتِي (ترجمہ) ذوی القربیٰ کا حصہ میری زندگی میں ہے نہ کہ میری وفات کے بعد، مگر یہ بات ملحوظ خاطر رہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ایسے قرابت دار جو یتیم و مسکین یا مسافر ہوں تو ان حضرات کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد بھی حصہ دیا جائے گا مگر قرابت داری کی حیثیت سے نہیں بلکہ مطلق یتیم، مسکین اور مسافر ہونے کی وجہ سے کما قال اللہ تعالیٰ فی القرآن وأعلموا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ .

۲۔ وعلى هذا المح اسی قاعدہ مذکورہ یعنی علت کے ساقط ہونے سے حکم بھی ساقط ہو جاتا ہے کی بناء پر یہ مسئلہ بھی ہے کہ جب ناپاک کپڑے کو جس پر نجاست حقیقی و ظاہری لگی ہوئی تھی سرکہ یا کسی اور بہنے والی چیز سے دھو دیا اور نجاست کو زائل کر دیا تو محل یعنی وہ کپڑا وغیرہ جس پر نجاست لگی تھی پاک ہو جائے گا کیونکہ اس کپڑے کے ناپاک ہونے کی علت اس پر نجاست کا موجود ہونا تھا چنانچہ جب نجاست یعنی کپڑے کے ناپاک ہونے کی علت مرتفع ہو گئی تو کپڑے کے ناپاک ہونے کا حکم بھی مرتفع اور ساقط ہو جائے گا اور کپڑا پاک مانا جائے گا مگر یہ بات ذہن نشین رہے کہ صورت مذکورہ میں طہارت کی علت چونکہ زوال نجاست ہے تو اس سے حدث یعنی نجاست حکمیہ (بے وضو اور بے غسل ہونا) اور خبث یعنی نجاست حقیقیہ (پیشاب پاخانہ وغیرہ) کے درمیان فرق بھی معلوم ہو گیا اور وہ یہ ہے کہ سرکہ یا دیگر بہنے والی چیز نجاست حقیقیہ کو تو زائل کر سکتی ہے جس بناء پر اس چیز کے پاک ہونے کا حکم ثابت ہو جاتا ہے لیکن سرکہ وغیرہ حدث کو یعنی نجاست حکمیہ کو دفع نہیں کر سکتا کہ محل یعنی محل وضو یا محل غسل کے پاک ہونے کا حکم ثابت کر دیا جائے کیونکہ نجاست حکمیہ میں کوئی ظاہری نجاست نہیں ہوتی، جس کو زائل کیا جائے بلکہ نجاست حکمیہ میں محل پر مطہر یعنی پانی کے استعمال سے محل کا پاک ہو جانا شرعاً معلوم ہوا ہے، لہذا نجاست حکمیہ کے اندر مطہر کا استعمال ضروری ہے اور مطہر صرف پانی ہے، خلاصہ کلام یہ ہے کہ نجاست حقیقیہ تو کسی بھی بہنے والی چیز مثلاً سرکہ وغیرہ سے زائل ہو سکتی ہے، مگر نجاست حکمیہ کا ازالہ یعنی وضوء اور غسل صرف پانی سے ہو سکتا ہے نہ کہ سرکہ وغیرہ سے لہذا نجاست حقیقیہ اور حکمیہ کا فرق بالکل واضح ہو گیا، واللہ الموفق والمعين۔

اللغة: الحَدَثُ پانچانہ جمع اَحْدَاثِ النَجَسِ مصدر (کرم) خُبْنًا وَخَبَانَةً ناپاک ہونا اَلْخُلُّ سرکہ جمع خِلَالٍ وَاخْلُ الْمَحَلَّ اترنے کی جگہ جمع محال۔

ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ نَوْعٌ مِنَ الْإِجْمَاعِ وَهُوَ عَدَمُ الْقَائِلِ بِالْفَضْلِ وَذَلِكَ نَوْعَانِ أَحَدُهُمَا مَا إِذَا كَانَ مَنَشَأُ الْخِلَافِ فِي الْفَضْلَيْنِ وَاحِدًا وَالثَّانِي مَا إِذَا كَانَ الْمَنَشَأُ مُخْتَلِفًا وَالْأَوَّلُ حُجَّةٌ وَالثَّانِي لَيْسَ بِحُجَّةٍ مَثَلُ الْأَوَّلِ فِيمَا خَرَجَ الْعُلَمَاءُ مِنَ الْمَسَائِلِ الْفِقْهِيَّةِ عَلَى أَصْلِ وَاحِدٍ وَنَظِيرُهُ إِذَا اثْبَتْنَا أَنَّ النَّهْيَ عَنِ التَّصَرُّفَاتِ الشَّرْعِيَّةِ يُوجِبُ تَقْوِيرَهَا قُلْنَا يَصِحُّ النَّذْرُ بِصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ وَالتَّبَيْعُ الْقَاسِدُ يُفِيدُ الْمِلْكَ لِعَدَمِ الْقَائِلِ بِالْفَضْلِ وَلَوْ قُلْنَا إِنَّ التَّعْلِيْقَ سَبَبٌ عِنْدَ وُجُودِ الشَّرْطِ

## قُلْنَا تَغْلِقُ الطَّلَاقَ وَالْعِتَاقَ بِالْمِلْكِ أَوْ سَبَبِ الْمِلْكِ صَحِيحٌ .

### ترجمہ

پھر اس کے بعد (یعنی اجماع کی تفسیر اور اس کی شرط اور اس کی اقسام میں سے ہر ایک کے تحقق ہونے کے بعد) اجماع کی ایک (انوکھی) قسم ہے اور وہ عدم القائل بالفصل ہے (دو یا چند مسئلوں میں فصل کا قائل نہ ہونا) اور اس کی دو قسمیں ہیں ان دونوں میں سے ایک قسم وہ ہے کہ جب دونوں مسئلوں میں اختلاف کا منشاء ایک ہو اور دوسری قسم وہ ہے کہ جب دونوں مسئلوں میں منشاء اختلاف مختلف ہو اور قسم اول حجت ہے، اور قسم ثانی حجت نہیں ہے، قسم اول کی مثال ان فقہی مسائل میں ہے جن کی علماء نے ایک اصل پر تفریع و تخریج کی ہے اور اس کی نظیر (ای نظیر تخریج العلماء علی اصل واحد) یہ ہے کہ جب ہم یہ ثابت کر دیں کہ افعال شرعیہ سے نہی ان افعال کی مشروعیت باقی رہنے کو ثابت کرتی ہے تو ہم کہیں گے کہ بقرعید کے دن کے روزہ کی نذر صحیح ہے، اور بیع فاسد مشتری کے لئے ملکیت کا فائدہ دیتی ہے، فصل کا قائل نہ ہونے کی وجہ سے (یعنی دونوں مسئلوں میں فرق کا کوئی قائل نہیں ہے) ولو قلنا الخ اور اگر ہم کہیں کہ بیشک تعلیق بالشرط وجود شرط کے وقت سبب ہے تو ہم کہیں گے کہ طلاق اور عتاق کو ملک اور سبب ملک پر معلق کرنا صحیح ہے۔

### تشریح: ثم بعد ذلك نوع من الإجماع الخ اجماع کی تفسیر اور اس کی شرائط اور اس کے اقسام

سے فارغ ہو کر اب مصنف فرماتے ہیں کہ اجماع مرکب کی ایک عجیب قسم عدم القائل بالفصل ہے، اور اس کا مطلب یہ ہے کہ دو مسئلے اس انداز کے ہوں کہ ان میں اختلاف ائمہ ہو اور ایک امام ان دونوں مسئلوں میں سے اگر ایک کو ثابت ماننا ہو تو دوسرا مسئلہ خود بخود ثابت ہو جائے کیونکہ دونوں مسئلوں میں کوئی امام فصل اور فرق کا قائل نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہوگا کہ کوئی امام ان دو مسئلوں میں سے ایک کو تو ثابت مان لے اور دوسرے کو ثابت نہ مانے بلکہ یا تو دونوں کو ساتھ ساتھ ثابت ماننا ہوگا یا دونوں کا ساتھ ساتھ انکار کرنا ہوگا اسی کو عدم القائل بالفصل کہتے ہیں پھر عدم القائل بالفصل کی دو قسمیں ہیں ایک قسم تو یہ ہے کہ دونوں مسئلوں کا منشاء اختلاف یعنی وجہ اختلاف ایک ہو اور دوسری قسم یہ ہے کہ دونوں مسئلوں کا منشاء اور وجہ ایک نہ ہو بلکہ علیحدہ علیحدہ ہوں ان دونوں قسموں میں سے پہلی قسم تو شرعاً حجت ہے مگر دوسری قسم شرعاً حجت نہیں ہے۔

مثال الأول الخ قسم اول کی مثال ان فقہی مسائل میں ہے جن کو علماء نے ایک ہی اصل اور ضابطہ پر تخریج اور تفریع کیا ہے اور مصنف نے اس کی چند مثالیں پیش فرمائی ہیں، الغرض قسم اول کے اندر چونکہ دونوں مسئلوں کا منشاء اختلاف اور ضابطہ ایک ہوتا ہے، لہذا پہلے آپ حضرات ایک ضابطہ سن لیجئے اور پھر اسی ضابطہ پر دونوں مسئلے متفرع ہوں گے، مثلاً ضابطہ یہ ہے کہ جب احناف نے یہ ثابت کر دیا کہ افعال شرعیہ پر نہی وارد ہونا ان افعال کی مشروعیت کو باقی رکھتا ہے اور اس کا تفصیلی بیان ما قبل کے اندر نہی کے بیان میں گزر چکا ہے جس کو احقر نے سہل انداز میں تحریر کر دیا ہے کہ افعال شرعیہ باوجود نہی عنہ ہونے کے احناف کے نزدیک مشروع رہتے ہیں، لہذا اس ضابطہ کے تحت ایک مسئلہ تو یہ ہے کہ چونکہ یوم الآخر کا روزہ رکھنے پر نہی وارد ہوئی ہے، جیسا کہ حدیث میں ہے الآ لَا تَصُومُوا فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ فَأَنْهَا

ایامِ اَکْثَلٍ وَشُرْبٍ وَیَعَالٍ کہ ان دنوں میں یعنی ایامِ منہیہ (ذی الحجہ کی دسویں، گیارہویں، بارہویں اور تیرہویں تاریخ اور عید الفطر) میں روزہ نہ رکھو کیونکہ وہ کھانے، پینے، اور جماع کے دن ہیں، لہذا یومِ النحر کا روزہ ایک فعلِ شرعی ہے، جس پر نہی وارد ہوئی ہے اور افعالِ شرعیہ چونکہ منہی عنہ ہونے کے بعد بھی مشروع رہتے ہیں، لہذا اگر کوئی آدمی یومِ النحر کے روزہ کی نذر مان لے تو چونکہ اس نے ایک امر مشروع کی نذر مانی ہے اس لے اس کا نذر ماننا صحیح ہے، اسی طرح دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ بیعِ فاسد مفید ملک ہے، یعنی بیعِ فاسد سے شریعت میں منع کیا گیا ہے مگر چونکہ افعالِ شرعیہ منہی عنہ کے بعد بھی مشروع رہتے ہیں اس لئے اگر مشتری نے بیعِ فاسد کر کے بیع پر قبضہ کر لیا تو بیع پر مشتری کی ملکیت ثابت ہو جائے گی، دیکھئے ان دونوں مسئلوں کا منشاء اختلاف ایک ہی ضابطہ ہے کہ افعالِ شرعیہ منہی عنہ ہونے کے بعد مشروعیت کے باقی رہنے کا تقاضہ کرتے ہیں مگر امام شافعیؒ کے نزدیک افعالِ شرعیہ پر نہی وارد ہونا ان افعال کی مشروعیت کو باقی نہیں رکھتا، اب کہنے کا مقصد یہ ہے کہ دونوں اماموں یعنی امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ میں سے اگر ایک امام ان دو مسئلوں میں سے ایک کو ثابت مانتا ہے تو دوسرا مسئلہ خود بخود ثابت ہو جائے گا اسی طرح اگر ایک امام ان دونوں مسئلوں میں سے ایک کو منقہی مانتا ہے تو دوسرے کو بھی منقہی ماننا ہوگا کیونکہ دونوں مسئلوں میں فصل کا کوئی قائل نہیں ہے، جس کو عدم القائل بالفصل کہتے ہیں یعنی ایسا نہیں ہوگا کہ کوئی امام ان دونوں مسئلوں میں سے ایک کو ثابت مان لے اور دوسرے کو منقہی مانے بلکہ اگر ثابت ماننا ہے تو دونوں کو معاً ثابت ماننا پڑے گا اسی طرح اگر منقہی مانتا ہے تو منقہی بھی دونوں کو معاً ماننا ہوگا، لہذا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دونوں مسئلے ثابت ہیں یعنی یومِ النحر کے روزے کی نذر ماننا بھی صحیح ہے اور بیعِ فاسد مفید ملک بھی ہے مگر امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ افعالِ شرعیہ منہی عنہ کے بعد مشروع نہیں رہتے، لہذا ان کے نزدیک دونوں مسئلے منقہی ہیں یعنی نہ یومِ النحر کے روزے کی نذر صحیح ہے اور نہ ہی بیعِ فاسد مفید ملک ہے البتہ حضرت امام ابوحنیفہؒ تنازعہ و فرماتے ہیں کہ اگرچہ یومِ النحر کے روزے کی نذر ماننا صحیح ہے مگر چونکہ یومِ النحر میں روزہ رکھنے کے خوب گوشت کھائے اور سوکھائے بھی اور اس لازم آتا ہے، اس لئے یومِ النحر یعنی بقر عید کے دن بجائے روزہ رکھنے کے خوب گوشت کھائے اور سوکھائے بھی اور اس روزہ کی بعد میں قضاء کر لے، اسی طرح بیعِ فاسد کے اندر چونکہ شریعت کی مخالفت ہے اس لئے شریعت کا حکم یہ ہے کہ مشتری کو چاہیے کہ وہ بیع کو بائع کے پاس واپس کرے اور بائع کو چاہیے کہ مشتری کا شمن واپس کر دے اور اس بیع کو فسخ کر کے پھر اسے سرنو بیع منعقد کریں۔

ولو قلنا الخ یہاں سے مصنفؒ عدم القائل بالفصل کی قسم اول کی دوسری نظیر بیان کر رہے ہیں، قسم اول کے اندر چونکہ دو مختلف فیہ مسئلوں کا ضابطہ اور منشاء اختلاف ایک ہوتا ہے تو یہاں بھی حسب سابق پہلے آپ حضرات ایک ضابطہ یاد رکھ لیں اور پھر اسی ضابطہ پر دو مسئلوں کو متفرع کیا جائے گا اور ایک امام اگر ان دو مسئلوں میں سے ایک کو ثابت مانتا ہے تو دوسرا مسئلہ معاً خود بخود ثابت ہو جائے گا کیونکہ دونوں مسئلوں میں فصل کا کوئی قائل نہیں ہے، ضابطہ یہ ہے کہ تعلیق یعنی کلام معلق بالشرط وقوع حکم کا سبب ہوتا ہے مگر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ کلام (معلق بالشرط) وقوع حکم کا سبب وجود شرط کے

وقت ہوتا ہے نہ کہ فی الحال اور امام شافعیؒ کے نزدیک فی الحال سبب ہوتا ہے مثلاً اگر کوئی شخص اپنی زوجہ سے کہے انت طالق ان دخلت الدار تو یہ کلام معلق بالشرط ہے اور یہ کلام وقوع حکم یعنی وقوع طلاق کا سبب ہے اب امام ابو حنیفہؒ تو یہ کہتے ہیں کہ یہ کلام وقوع طلاق کا سبب شرط کے پائے جانے یعنی دخول دار کے وقت بنے گا گویا یہ کلام اس درجہ میں ہے کہ متکلم نے اس کا تکلم عورت کے دخول دار کے وقت ہی کیا ہے فی الحال اس کلام کی حیثیت کا عدم ہے، اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کلام معلق بالشرط وقوع حکم کا سبب فی الحال ہے اور عورت کو انت طالق ان دخلت الدار کہنے سے فی الحال ہی طلاق پڑ جاتی مگر شرط نے وقوع طلاق کو مؤخر کر دیا ہے جو کہ حکم ہے اور اس اختلاف کا ثمرہ یہ ہوگا کہ چونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک کلام معلق بالشرط وقوع حکم کا سبب فی الحال یعنی تکلم کے وقت ہی ہوتا ہے اس لئے تکلم کے وقت وہ عورت محل طلاق ہونی چاہیے یعنی تکلم کے وقت وہ عورت متکلم کے نکاح میں ہونی چاہیے اور اگر غلام کی آزادی کا مسئلہ ہے تو غلام بھی بوقت تکلم متکلم کی ملکیت میں ہونا چاہئے، لہذا امام شافعیؒ کے نزدیک کسی اجنبیہ عورت کی طلاق کو سبب ملک کی طرف معلق نہیں کیا جاسکتا مثلاً اجنبیہ کو انت طالق ان نکحتک نہیں کہا جاسکتا کیونکہ اس کلام کے تکلم کے وقت وہ عورت محل طلاق نہیں ہے، اسی طرح عبد غیر کی آزادی کو ملک یا سبب ملک کی طرف معلق نہیں کیا جاسکتا، مثلاً عبد غیر کو انت حر ان ملکک، یا انت حر ان اشتريتک نہیں کہا جاسکتا کیونکہ عبد غیر متکلم کے اس کلام کے تکلم کے وقت محل عتاق نہیں ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کلام معلق بالشرط چونکہ تکلم کے وقت وقوع حکم کا سبب نہیں ہوتا بلکہ وجود شرط کے وقت ہوتا ہے تو امام صاحبؒ کے نزدیک فی الحال عورت کا محل طلاق یا غلام کا محل عتاق ہونا ضروری نہیں ہے، لہذا اجنبیہ کی طلاق کو سبب ملک یعنی نکاح پر معلق کر کے یہ کہا جاسکتا ہے ان نکحتک فانت طالق اسی طرح عبد غیر کی آزادی کو ملک یا سبب ملک پر معلق کر کے یہ کہا جاسکتا ہے ان ملکک فانت حر یا ان اشتريتک فانت حر جب آپ حضرات کو یہ ضابطہ معلوم ہو گیا کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ کلام معلق بالشرط وقوع حکم کا سبب وجود شرط کے وقت ہوتا ہے تو اب اس پر دو مسئلے متفرع ہوں گے ایک مسئلہ تو طلاق کو سبب ملک کی طرف معلق کرنے کا ہے جیسے کوئی آدمی اجنبیہ عورت سے یہ کہے ان نکحتک فانت طالق (اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تجھ کو طلاق) اور دوسرا مسئلہ عتاق کو ملک یا سبب ملک کی طرف معلق کرنے کا ہے مثلاً کوئی آدمی کسی غیر کے غلام کی آزادی کو ملک پر معلق کر کے یہ کہے ان ملکک فانت حر یا سبب ملک پر معلق کر کے یہ کہے ان اشتريتک فانت حر تو امام ابو حنیفہؒ ان دونوں مسئلوں کو ثابت مانتے ہیں، ایسا نہیں ہو سکتا کہ ایک کو تو ثابت مان لیں اور دوسرے کو ثابت نہ مانیں، مثلاً سبب ملک پر تعلیق طلاق کو تو ثابت مان لیں مگر ملک یا سبب ملک پر تعلیق عتاق کو ثابت نہ مانیں یا اس کا برعکس ہو کہ ملک یا سبب ملک پر تعلیق عتاق کو تو ثابت مان لیں مگر سبب ملک پر تعلیق طلاق کو ثابت نہ مانیں، بلکہ اگر ثابت ماننا ہے تو دونوں کو ماننا ہوگا اور اگر منتهی ماننا ہے تب بھی دونوں کو معنا منتهی ماننا ہوگا کیونکہ فصل کا کوئی قائل نہیں ہے، اس کے برخلاف امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ تعلیق فی الحال وقوع حکم کا سبب ہوتی ہے اس لئے ان کے نزدیک دونوں مسئلے منتهی ہیں، لہذا امام شافعیؒ کے نزدیک نہ تو اجنبیہ کی طلاق کو سبب ملک

پر معلق کیا جاسکتا اور نہ ہی عبد غیر کے عتاق کو ملک یا سبب ملک پر معلق کیا جاسکتا، لہذا جو امام ایک مسئلہ کو ثابت مانتا ہے تو دوسرا خود بخود ثابت ہوگا اسی طرح جو امام ایک مسئلہ کو منقہی مانتا ہے تو دوسرا مسئلہ بھی منقہی ماننا ہوگا، کیونکہ دونوں مسئلوں میں فصل اور فرق کا کوئی قائل نہیں ہے، اور دونوں مسئلے ایک ہی ضابطہ پر متفرع ہیں، لہذا اگر کوئی شخص کسی اجتہاد عورت کو یہ کہہ دے اِنْ تَزَوَّجْتِکِ فَانْتِ طَالِقٌ تو امام شافعیؒ کے نزدیک یہ جملہ لغو ہوگا اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس اجتہاد کو اس منکلم سے نکاح کرنے کے بعد طلاق واقع ہو جائے گی، اسی طرح اگر کسی آدمی نے عبد غیر کو یہ کہہ دیا اِنْ مَلَکْتُکَ فَانْتِ حُرٌّ تو امام شافعیؒ کے نزدیک یہ جملہ لغو ہوگا اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ غلام اس شخص کی ملکیت میں آنے کے بعد آزاد ہو جائے گا، اور اس کا تفصیلی بیان ماقبل بیان تغیر کے ضمن میں گذر چکا ہے۔

**اللفظ:** الطلاق مصدر (ن) المرأة من زوجها عورت کا شوہر سے جدا ہونا العتاق مصدر (ض) آزاد

ہونا۔

وَكَذَا لَوْ اثْبَتْنَا أَنَّ تَرْتَبَ الْحُكْمِ عَلَى اسْمٍ مَوْصُوفٍ بِصِفَةٍ لَا يُوجِبُ تَغْلِيْقَ الْحُكْمِ بِهِ قُلْنَا طَوْلَ الْحُرَّةِ لَا يَمْنَعُ جَوَازَ نِكَاحِ الْأَمَةِ إِذْ صَحَّ بِنَقْلِ السَّلَفِ أَنَّ الشَّافِعِيَّ فَرَّعَ مَسْأَلَةَ طَوْلِ الْحُرَّةِ عَلَى هَذَا الْأَصْلِ وَلَوْ اثْبَتْنَا جَوَازَ نِكَاحِ الْأَمَةِ الْمُؤْمِنَةِ مَعَ الطَّوْلِ جَازَ نِكَاحِ الْأَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ بِهَذَا الْأَصْلِ وَعَلَى هَذَا مِثَالُهُ مِمَّا ذَكَرْنَا فِي مَا سَبَقَ.

### ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی مسئلہ سابقہ کی طرح گویا یہاں سے مصنفؒ عدم القائل بالفصل کی قسم اول کی تیسری نظیر بیان کرنا چاہتے ہیں) اگر ہم یہ ثابت کر دیں کہ حکم کا ایسے اسم پر مرتب ہونا جو کسی صفت کے ساتھ موصوف ہو حکم کے اس صفت پر معلق ہونے کو واجب نہیں کرتا ہے تو ہم کہیں گے کہ طول حرہ یعنی آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت، باندی کے ساتھ نکاح کے جائز ہونے کو نہیں روکتی ہے، کیونکہ سلف سے منقول ہونے سے یہ بات بطریق صحت ثابت ہے کہ امام شافعیؒ نے طول حرہ والے مسئلہ کو اسی اصل پر متفرع فرمایا ہے (یعنی اَنْ تَرْتَبَ الْحُكْمَ عَلَى اسْمٍ مَوْصُوفٍ بِصِفَةٍ يُوجِبُ تَغْلِيْقَ الْحُكْمِ بِهِ والے ضابطہ اور اصل پر) اور اگر ہم طول حرہ کے باوجود مومنہ باندی کے ساتھ نکاح کے جواز کو ثابت کر دیں، تو اسی اصل (یعنی انتفاء الشرط لا یوجب انتفاء الحكم، بالفاظ دیگر ان التعلیق بالشرط لا یوجب انتفاء الحكم عند عدم الشرط والی اصل) سے کتابیہ (یہودیہ و نصرانیہ) باندی کے ساتھ نکاح جائز ہو جائے گا و علیٰ هذا الخ اور اسی اصل (انتفاء شرط، انتفاء حکم کو واجب نہیں کرتا) پر اجماع عدم القائل بالفصل کی مثال اس مسئلہ میں بھی موجود ہے جس کو ہم نے ماقبل میں ذکر کیا ہے (یعنی بیان تغیر کے اندر اور وہ اِنْ كُنَّ اُولَاتٍ حَمِلْنَ عَلَیْهِ) (یعنی باندی کے ساتھ نکاح جائز ہو جائے گا و علیٰ هذا الخ اور اسی اصل (انتفاء شرط، انتفاء حکم کو واجب نہیں کرتا) پر اجماع عدم القائل بالفصل کی مثال اس مسئلہ میں بھی موجود ہے جس کو ہم نے ماقبل میں ذکر کیا ہے)

**تشریح:** یہاں سے مصنفؒ عدم القائل بالفصل کی قسم اول کی تیسری نظیر بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ دو

اختلافی مسئلے اس طرح کے ذکر کئے جائینگے کہ جن کا منشاء اختلاف اور ضابطہ قریب قریب ایک ہی ہے، پہلے آپ حضرات ضابطہ سماعت فرمائیے پھر اس پر دو مسئلوں کی تخریج اور تفریع کی جائے گی، ضابطہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک انتقاء شرط سے انتقاء حکم ہوتا ہے اور صفت بھی چونکہ بمنزلہ شرط کے ہوتی ہے، لہذا جب کوئی حکم ایسے اسم پر لگے جو کسی صفت کے ساتھ موصوف ہو تو صفت کے معدوم ہونے سے حکم بھی معدوم ہو جائے گا، لہذا یہ دونوں ضابطے قریب قریب ایک ہی جیسے ہیں مگر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک انتقاء شرط سے انتقاء حکم ہونا ضروری نہیں ہے، اسی طرح انتقاء صفت سے انتقاء حکم ہونا بھی ضروری نہیں ہے، مصنفؒ نے ان دونوں ضابطوں کو بمنزلہ ضابطہ واحدہ کے مانا ہے، کیونکہ جو آدمی اس ضابطہ کو مانتا ہے کہ اگر کوئی حکم شرط پر معلق ہو تو انتقاء شرط انتقاء حکم کو واجب نہیں کرتا تو وہ اس ضابطہ کو بھی تسلیم کرتا ہے کہ اگر کوئی حکم اسم موصوف بالصفہ پر مرتب ہو تو انتقاء صفت انتقاء حکم کو واجب نہیں کرتا، لہذا جب مذکورہ دونوں ضابطے ایک ہی درجہ میں ہیں تو اب اس ضابطہ پر دو مندرجہ ذیل مسئلے متفرع کئے جائیں گے، ایک مسئلہ تو یہ ہے کہ قرآن شریف کے اندر وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكَحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمَنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ کے اندر باندی سے نکاح کرنے کی شرط یہ بتلائی گئی ہے کہ آزاد عورت سے نکاح کی طاقت نہ ہو جس کو عدم طول حرہ کہتے ہیں یعنی آزاد عورت کا مہر زیادہ ہونے کی وجہ سے اگر اس سے نکاح کی طاقت نہ ہو تو پھر مومنہ باندی سے نکاح کیا جاسکتا ہے، لہذا اگر کسی آدمی کے اندر آزاد عورت سے نکاح کی طاقت ہے تو امام شافعیؒ کے نزدیک وہ آدمی باندی سے شادی نہیں کر سکتا، کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک انتقاء شرط سے انتقاء حکم ہو جاتا ہے، لہذا جب شرط معدوم ہوگی یعنی عدم طول حرہ تو حکم بھی معدوم ہو جائے گا (باندی سے نکاح کا جائز ہونا) اور جب باندی سے نکاح جائز نہ رہا تو اب یہ آدمی آزاد عورت سے تو نکاح کر سکتا ہے مگر باندی سے ہرگز نکاح نہیں کر سکتا، اور دوسرا مسئلہ جو اس مذکورہ ضابطہ پر متفرع ہے وہ بھی اسی آیت میں مذکور ہے اور وہ یہ ہے کہ جب آزاد عورت سے نکاح کی طاقت نہ ہونے کی وجہ سے باندی کے ساتھ نکاح کا جواز ہو جائے تو پھر قابل غور بات یہ ہے کہ چونکہ قرآن کے اندر مِنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ کے ضمن میں نکاح کے جواز کو اس باندی پر مرتب کیا ہے جو صفت ایمان سے متصف ہو یعنی وہ باندی مومنہ ہو اور صفت چونکہ بمنزلہ شرط کے ہوتی ہے، لہذا امام شافعیؒ کے نزدیک انتقاء شرط کی طرح انتقاء صفت بھی انتقاء حکم کو ثابت کرتا ہے لہذا اگر باندی مومنہ نہ ہو بلکہ کتابیہ یعنی یہودیہ و نصرانیہ ہو تو اس کے ساتھ (امام شافعیؒ کے نزدیک) نکاح جائز نہ ہوگا، امام شافعیؒ ذکر کردہ دونوں مسئلوں میں فصل اور فرق کے قائل نہیں ہیں بلکہ جس طرح پہلے مسئلہ میں یوں کہتے ہیں کہ طول حرہ کے ہوتے ہوئے باندی سے نکاح جائز نہیں ہے، اسی طرح دوسرے مسئلہ کے اندر بھی کہتے ہیں کہ (عدم طول حرہ کی صورت میں) صرف مومنہ باندی سے نکاح جائز ہے کتابیہ باندی سے نکاح جائز نہیں ہے، امام شافعیؒ کے مسلک کے برخلاف امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی حکم شرط کے ساتھ معلق ہو تو انتقاء شرط انتقاء حکم کو ثابت نہیں کرتا لہذا عدم طول حرہ کے بجائے اگر طول حرہ ہو تب بھی باندی سے نکاح جائز ہے اسی طرح دوسرے مسئلہ میں باندی کے نکاح کو باندی کے مومنہ ہونے کی

صفت پر مرتب کیا ہے مگر امام صاحب کے نزدیک چونکہ انتفاء صفت انتفاء حکم کو واجب نہیں کرتا، لہذا مؤمنہ و کتابیہ دونوں طرح کی باندیوں سے نکاح جائز ہے امام ابو حنیفہؒ دونوں مسئلوں میں فصل اور فرق کے قائل نہیں ہیں، اسی کو مصنف نے اپنے الفاظ میں بیان کیا ہے اور فرمایا ہے و کذا لو اثبتنا أنَّ ترتب الحكم الخ.

مگر ایک بات لکھنا مناسب سمجھتا ہوں اور وہ یہ ہے کہ اگر مصنف أَنَّ تَرْتَبَ الْحُكْمِ عَلَى اسْمٍ مَوْصُوفٍ بِصِفَةٍ لَا يَوْجِبُ تَعْلِيْقَ الْحُكْمِ بِهِ کے بجائے یہ کہتے أَنَّ التَّعْلِيْقَ بِالْشَّرْطِ لَا يَوْجِبُ إِنْتِفَاءَ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِ الشَّرْطِ تو زیادہ بہتر تھا، کیونکہ ہم احناف نے طولِ حرہ کے ہوتے ہوئے باندی کے ساتھ نکاح کے جواز والے مسئلہ کو اس ضابطہ سے ثابت کیا ہے کہ انتفاء شرط سے انتفاء حکم ضروری نہیں، نہ کہ اس ضابطے سے جس کو مصنف نے ذکر کیا ہے کہ أَنَّ تَرْتَبَ الْحُكْمِ الْخ یعنی اسم موصوف بالصفة بالصفة پر حکم کا مرتب ہونا تعلیق حکم کا فائدہ نہیں دیتا یعنی انتفاء صفت سے انتفاء حکم ضروری نہیں ہوتا اور إِذَا صَحَّ بِنَقْلِ السَّلَفِ أَنَّ الشَّافِعِيَّ سے مصنف ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں گویا مقترض یہ کہتا ہے کہ مصنف نے طولِ حرہ والے مسئلہ کو اس ضابطہ پر مفرغ کیا ہے کہ أَنَّ تَرْتَبَ الْحُكْمِ عَلَى اسْمٍ مَوْصُوفٍ بِصِفَةٍ يَوْجِبُ تَعْلِيْقَ الْحُكْمِ بِهِ یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک انتفاء صفت سے انتفاء حکم ہو جاتا ہے، حالانکہ طولِ حرہ والا مسئلہ امام شافعیؒ کے نزدیک دوسرے ضابطہ پر مفرغ ہے یعنی انتفاء الشرط یوجب انتفاء المشرط پر، اس اعتراض کے جواب میں مصنف فرماتے ہیں کہ سلف سے یہ بات منقول ہے کہ امام شافعیؒ نے طولِ حرہ والے مسئلہ کو أَنَّ تَرْتَبَ الْحُكْمِ عَلَى اسْمٍ مَوْصُوفٍ بِصِفَةٍ يَوْجِبُ تَعْلِيْقَ الْحُكْمِ بِهِ پر مفرغ کیا ہے، جس کو سہل لفظوں میں اس طرح بیان کیا جائے کہ امام شافعیؒ نے طولِ حرہ والے مسئلہ کو انتفاء صفت سے انتفاء حکم ہو جانے پر مفرغ کیا ہے اور دوسرا جواب یہ ہے چونکہ صفت ان کے نزدیک بمنزلہ شرط کے ہوتی ہے لہذا انتفاء صفت سے انتفاء حکم ہونا انتفاء شرط سے انتفاء حکم ہونے والے ضابطہ کے درجہ میں ہے یا پھر یہ کہتے ہیں کہ چونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک طولِ حرہ والا مسئلہ انتفاء الشرط یوجب انتفاء الحكم والے ضابطہ پر مفرغ ہے تو مصنف کی عبارت إِذَا صَحَّ بِنَقْلِ السَّلَفِ الْخ بے جوڑ ہے گویا اس کو ذکر کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔

آگے مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں و لو اثبتنا جوازَ نکاحِ الامۃ المومنة مع الطولِ جازَ نکاحِ الامۃ الكتابية بهذا الاصل مصنف کے کہنے کا مقصد یہ ہے کہ جب دو مسئلوں میں سے ایک کو ثابت مان لیا جائے تو دوسرا مسئلہ بھی ضرور ثابت ماننا ہوگا کیونکہ فصل کا کوئی قائل نہیں ہے، لہذا جب ہم احناف نے ایک مسئلہ یعنی طاقت کے باوجود باندی سے نکاح کا جائز ہونا انتفاء الشرط لا یوجب انتفاء الحكم والے ضابطہ سے ثابت کر دیا (یہ ضابطہ احناف کے نزدیک ہے) تو دوسرا مسئلہ یعنی کتابیہ باندی سے نکاح کا جائز ہونا بھی اسی اصل اور ضابطہ سے ثابت ہو جائے گا، لہذا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک طولِ حرہ کے باوجود باندی سے نکاح جائز ہے، باندی خواہ مؤمنہ ہو یا کتابیہ اور امام شافعیؒ کے نزدیک طولِ حرہ کے ہوتے ہوئے باندی سے نکاح جائز نہیں نہ مؤمنہ سے اور نہ ہی کتابیہ سے اور عدم طولِ حرہ کے وقت صرف مؤمنہ



باندی سے نکاح جائز ہے نہ کہ کتابیہ سے، الغرض دونوں اماموں کا اختلاف واضح ہو گیا مگر ایک بات قابل غور یہ ہے کہ مصنفؒ نے بھذا الاصل ارشاد فرمایا (یعنی جس اصل پر طول حرہ والا مسئلہ متفرع ہے) حالانکہ ہمارے نزدیک کتابیہ باندی سے نکاح کا جواز انتفاء الشرط لا یوجب انتفاء الحکم والے ضابطہ پر متفرع نہیں ہے بلکہ دوسرے ضابطہ پر متفرع ہے یعنی انتفاء صفت سے انتفاء حکم کے ضروری نہ ہونے کے ضابطہ پر تو مصنفؒ کے بھذا الاصل کہنے کی یہ تاویل کی جائے کہ چونکہ صفت بمنزلہ شرط کے ہوتی ہے اس لئے مصنفؒ نے کتابیہ باندی سے نکاح کے جواز والے مسئلہ کو اسی اصل اور ضابطہ کی طرف منسوب کر دیا جس کی طرف طول حرہ والے مسئلہ کو منسوب کیا ہے یعنی انتفاء شرط سے انتفاء حکم ضروری نہ ہونے والے ضابطہ پر اور یا پھر وجہ یہ ہے کہ جو آدمی انتفاء شرط سے انتفاء حکم ضروری نہ ہونے کے ضابطہ کو مانتا ہے وہ انتقاء صفت سے انتقاء حکم ضروری نہ ہونے والے ضابطہ کو بھی مانتا ہے، لہذا دونوں ضابطوں کا منشاء متحد ہونے کی وجہ سے دونوں مسئلوں کی نسبت ایک ہی ضابطہ کی طرف کردی گئی۔

وعلیٰ هذا مثاله الخ ابھی یہ ضابطہ بیان ہوا کہ احناف کے نزدیک انتقاء شرط سے انتقاء حکم ضروری نہیں ہوتا اور امام شافعیؒ کے نزدیک انتقاء شرط سے انتقاء حکم ضروری ہوتا ہے چنانچہ اسی ضابطہ پر اجماع عدم القائل بالفصل کی مثال اس مسئلہ میں بھی موجود ہے، جو ماقبل بیانِ تغیر کے اندر گزر چکا ہے، اور وہ یہ ہے کہ قرآن شریف کی اس آیت **وَإِنْ كُنْ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ** کے اندر شوہر پر معتدہ بانیہ کا نفقہ اس شرط کے ساتھ واجب کیا گیا ہے کہ وہ معتدہ بانیہ حاملہ ہو، اب امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ انتقاء شرط سے انتقاء حکم ہوتا ہے، لہذا اگر معتدہ بانیہ حاملہ نہ ہوگی تو اس کو نفقہ نہیں دیا جائے گا اس کے برخلاف چونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک انتقاء شرط انتقاء حکم کو مستلزم نہیں ہوتا، لہذا امام صاحبؒ کے نزدیک معتدہ بانیہ غیر حاملہ کو بھی نفقہ دیا جائے گا جس کا ثبوت دوسری آیات سے ہے جس کا تفصیلی بیان ماقبل بیانِ تغیر کے اندر دیکھا جاسکتا ہے۔

**اللفظ: الحرّة الحرّ کا مؤنث الحرّة کی جمع حرائر و حرات الطول (اسم) طاقت۔**

وَنَظِيرُ الثَّانِي إِذَا قُلْنَا إِنَّ الْقَيِّ نَاقِضٌ فَيَكُونُ الْبَيْعُ الْفَاسِدُ مُفِيدًا لِلْمَلِكِ لِعَدَمِ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ  
أَوْ يَكُونُ مَوْجِبَ الْعَمْدِ الْقَوْدَ لِعَدَمِ الْقَائِلِ بِالْفَصْلِ وَبِمِثْلِ هَذَا الْقَيِّ غَيْرُ نَاقِضٍ فَيَكُونُ  
الْمَسُّ نَاقِضًا وَهَذَا لَيْسَ بِحُجَّةٍ لِأَنَّ صِحَّةَ الْفُرْعِ وَإِنْ دَلَّتْ عَلَى صِحَّةِ أَصْلِهِ وَلَكِنَّهَا لَا  
تُوجِبُ صِحَّةَ أَصْلِ آخَرٍ حَتَّى تَفَرَّغَتْ عَلَيْهِ الْمَسْئَلَةُ الْآخَرَى.

### ترجمہ

اور ثانی کی نظیر یعنی اجماع عدم القائل بالفصل کی قسم ثانی کی نظیر (یہ ہے کہ) جب ہم نے کہا کہ قیٰ ناقض وضو ہے تو بیع فاسد مفید ملک ہوگی، فرق کا قائل نہ ہونے کی وجہ سے، یا قتلِ عمد کا موجب قصاص ہے، فرق کا قائل نہ ہونے کی وجہ

سے اور اسی طرح (یوں کہئے کہ) قتی غیر ناقض وضو ہے تو مسِ مرآة ناقض وضو ہوگا، اور یہ (قسم ثانی) حجت نہیں ہے اس لئے کہ ایک فرع کا صحیح ہونا اگرچہ اپنی اصل کے صحیح ہونے پر دلالت کرتا ہے لیکن وہ دوسری اصل کے صحیح ہونے کو ثابت نہیں کرتا کہ اس اصل آخر پر دوسرا مسئلہ متفرع ہو جائے۔

**تشریح:** اس عبارت سے مصنف اجماع عدم القائل بالفصل کی قسم ثانی کو بیان کرنا چاہتے ہیں اور قسم ثانی یہ ہے کہ دو مختلف مسکوں کا منشاء اختلاف اور ضابطہ ایک نہ ہو بلکہ علیحدہ علیحدہ ہو، مثال یہ ہے کہ کوئی شخص یہ کہے کہ جب قتی احتناف کے نزدیک ناقض وضو ہے تو بیچ فاسد مفید ملک بھی ہوگی کیونکہ جو مجتہد قتی کو ناقض وضو مانتا ہے تو وہ بیچ فاسد کو مفید ملک بھی مانتا ہے، دونوں مسکوں میں فصل کا کوئی قائل نہیں ہے اور جو مجتہد مثلاً امام شافعی قتی کو ناقض وضو نہیں مانتے تو وہ بیچ فاسد کو مفید ملک بھی نہیں مانتے۔

ظاہر ہے کہ ان دونوں مسکوں کا منشاء اختلاف یعنی وجہ اختلاف ایک نہیں ہے بلکہ الگ الگ ہے کیونکہ قتی کے ناقض وضو ہونے یا نہ ہونے کا حکم اس ضابطہ کی وجہ سے ہے کہ غیر سبیلین سے خارج ہونے والی نجاست ناقض وضو ہے یا نہیں، چنانچہ احتناف کے یہاں ناقض وضو ہے اور شوافع کے نزدیک ناقض وضو نہیں ہے بلکہ شوافع کے نزدیک ناقض وضو وہ ہے جو خارج من السبیلین ہو اور دوسرا مسئلہ یعنی بیچ فاسد مفید ملک ہے یا نہیں، اس کا منشاء اختلاف یعنی اس کا ضابطہ یہ ہے کہ افعال شرعیہ منہی عنہ ہونے کے بعد مشروع رہتے ہیں یا نہیں، چنانچہ ہمارے نزدیک مشروع رہتے ہیں اور امام شافعی کے نزدیک مشروع نہیں رہتے، لہذا دونوں مسکوں کا منشاء اختلاف جدا جدا ہے ایک نہیں ہے، اسی طرح یوں کہئے کہ جب قتی ناقض وضو ہے تو قتلِ عمد کا موجب یعنی اس کی سزا صرف قود یعنی قصاص ہے کیونکہ فصل کا کوئی قائل نہیں ہے یعنی جو مجتہد قتی کو ناقض وضو مانتا ہے وہ قتلِ عمد کا موجب صرف قصاص ہی مانتا ہے نہ کہ دیت جیسا کہ امام صاحب اور جو مجتہد قتی کو ناقض وضو نہیں مانتا تو وہ قتلِ عمد کا موجب، صرف قصاص ہی ہونہ کہ دیت، اس کو بھی نہیں مانتا جیسا کہ امام شافعی بلکہ امام شافعی قتلِ عمد کے سلسلہ میں یہ کہتے ہیں کہ اولیاءِ مقتول کو قاتل سے قصاص لینے اور دیت لینے دونوں کا اختیار ہے اور ان دونوں مسکوں کا منشاء اختلاف الگ الگ ہے یعنی قتی کے ناقض وضو ہونے یا نہ ہونے کا منشاء اختلاف تو ذکر کر دیا گیا ہے اور قتلِ عمد کا موجب صرف قصاص ہونے یا قصاص اور دیت میں اختیار ہونے کا منشاء اختلاف یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک قتلِ عمد کا موجب صرف قصاص ہے نہ کہ دیت یا پھر مقتول کے ورثاء اگر معاف کرنا چاہیں یا مال کی کسی قلیل یا کثیر مقدار پر صلح کر لیں تو یہ بھی درست ہے اور دلیل امام صاحب کی یہ ہے کہ قرآن شریف کی آیت کُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ میں قصاص لینے کو ثابت کیا گیا ہے اور اس آیت میں قتلِ عمد ہی مراد ہے کیونکہ قتلِ خطاء کے اندر تو دیت کا ثبوت موجود ہے جس کی صراحت اس آیت میں ہے وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهَا نِزْهُرٌ عَلَى مَنْ قَتَلَ كَمَا أَرَادَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کارشاد ہے (دارقطنی) یعنی قتلِ عمد میں قصاص ہے یا یہ حدیث حدیث مشہور ہے اور کُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ میں اگرچہ قتلِ عمد کی تخصیص نہیں ہے مگر یہ حدیث

اس کے لئے مخصوص ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک قتل عمد کا موجب قصاص لینے اور دیت لینے کے درمیان اختیار ملتا ہے اور امام شافعیؒ قیاس سے دلیل دیتے ہیں کہ بندہ کا حق جبر نقصان کے لئے مشروع ہوا ہے اور جبر نقصان قصاص اور دیت دونوں قسموں میں سے ہر ایک میں ہے مثلاً قصاص میں تو اس طرح جبر نقصان ہے کہ مقتول کے ورثاء اب قاتل کے شر سے محفوظ ہو جائیں گے اور دوسرے حضرات بھی قصاص کے خوف سے کسی کو قتل نہیں کریں گے اور دیت میں اس طرح جبر نقصان ہے کہ اس رقم کو مقتول کے قرضے، وصیت، کفن و دفن وغیرہ میں صرف کیا جائے گا، اور ہماری دلیل گذر چکی ہے اور ہم محض قیاس اور رائے کی وجہ سے اپنی دلیل سے عدول نہیں کریں گے تاکہ نص پر زیادتی لازم نہ آئے، وبممثل هذا الخ اسی طرح اس قسم ثانی کی مزید ایک مثال اور ملاحظہ فرمائیں اور وہ یہ ہے کہ جب قی غیر ناقض وضو ہے تو عورت کو چھونا ناقض وضو ہے کیونکہ جو مجتہد قی کو غیر ناقض وضو مانتا ہے جیسا کہ امام شافعیؒ تو وہ مس عورت کو ناقض وضو بھی مانتا ہے، فصل کا کوئی قائل نہیں ہے اور جو مجتہد قی کو غیر ناقض وضو نہیں مانتا بلکہ ناقض وضو مانتا ہے جیسا کہ امام صاحبؒ تو وہ دوسرے مسئلہ یعنی مس عورت کو بھی ناقض وضو نہیں مانتا عدم القائل بالفصل کی وجہ سے مگر ان دونوں مسئلوں کا منشاء اختلاف ایک نہیں ہے بلکہ جدا جدا ہے یعنی قی کے ناقض وضو ہونے یا نہ ہونے کا منشاء اختلاف تو وہ ہے جو ابھی چند سطر پہلے لکھا جا چکا ہے، اور مس مراۃ کے ناقض وضو ہونے یا نہ ہونے کا منشاء اختلاف یہ ہے کہ امام شافعیؒ قرآن کی آیت أَوْ لِمَسْتُمُ النِّسَاءَ سے مس بالید مراد لیتے ہیں اور امام صاحبؒ جماع، چنانچہ امام صاحبؒ کے نزدیک جب جماع مراد ہے تو محض عورت کو ہاتھ لگانے سے وضو نہیں ٹوٹے گا اور امام شافعیؒ کے نزدیک مس مراۃ سے وضو ٹوٹ جائے گا۔

ولهذا ليس بحجة الخ اور اجماع کی یہ قسم یعنی قسم ثانی شرعاً حجت نہیں ہے کیونکہ اس قسم ثانی کے اندر دونوں مسئلوں کی اصل ایک نہیں ہوتی بلکہ الگ الگ ہوتی ہے، لہذا ایک فرع اور جزئی کا صحیح ہونا اس بات پر تو دلالت کرتا ہے کہ اس کی اصل جس سے وہ فرع ثابت ہوئی ہے صحیح ہے لیکن اس فرع کا صحیح ہونا دوسری اصل کے صحیح ہونے پر دلالت نہیں کرتا کہ اس دوسری اصل اور ضابطہ پر کوئی دوسرا مسئلہ متفرع کر دیا جائے مثلاً قی کا ناقض وضو ہونا ایک فرع اور جزئی مسئلہ ہے اور یہ اگرچہ اس بات پر تو دلالت کرتا ہے کہ اس کی اپنی اصل تو صحیح ہے یعنی خروج نجاست من غیر السبیلین کا ناقض وضو ہونا صحیح ہے اور حدیث سے ثابت ہے مگر دوسری اصل جس پر بیع فاسد کے مفید ملک ہونے کا مسئلہ متفرع ہے اس کے صحیح ہونے پر دلالت نہیں کرتا اور وہ یہ ہے کہ افعال شرعیہ منہی عنہ ہونے کے بعد امام صاحبؒ کے نزدیک مشروع رہتے ہیں، لہذا جب ایک فرع اپنی اصل کے علاوہ کسی دوسری اصل کے صحیح ہونے پر دلالت نہیں کرتی تو پھر مثلاً قی کے ناقض وضو ہونے کے ساتھ بیع فاسد کے مفید ملک ہونے کو لازم کرنا کیسے صحیح ہوگا؟ چنانچہ ہم یہی کہیں گے کہ اجماع کی یہ قسم حجت نہیں ہے ورنہ ایک جزئی مسئلہ کے ذریعہ دو مختلف اصل کو ثابت کرنا لازم آئے گا جو بالکل غلط ہے علیٰ هذا القیاس ایک فرع مثلاً قی کا ناقض وضو ہونا اپنی اصل کے صحیح ہونے پر دلالت کرنے کے ساتھ ساتھ دوسری اصل (جس پر قتل عمد کا موجب صرف قصاص ہونے کا مسئلہ متفرع ہے) کے صحیح ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔

الْوَاجِبُ عَلَى الْمُجْتَهِدِ طَلَبُ حُكْمِ الْحَادِثَةِ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى ثُمَّ مِنْ سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بِصَرِيحِ النَّصِّ أَوْ دَلَالِيهِ عَلَى مَا مَرَّ ذِكْرُهُ فَإِنَّهُ لَا سَبِيلَ إِلَى الْعَمَلِ بِالرَّأْيِ مَعَ امْتِنَانِ الْعَمَلِ بِالنَّصِّ وَلِهَذَا إِذَا اشْتَبَهَتْ عَلَيْهِ الْقِبْلَةُ فَأَخْبَرَهُ وَاحِدٌ عَنْهَا لَا يَجُوزُ لَهُ التَّحَرِّيَ وَلَوْ وَجَدَ مَاءً فَأَخْبَرَهُ عَدْلٌ أَنَّهُ نَجَسٌ لَا يَجُوزُ لَهُ التَّوَضُّعُ بِهِ بَلْ يَتَيَمَّمُ .

### ترجمہ

مجتہد پر واجب ہے کہ حادثہ یعنی واقعہ کا حکم (اولاً) کتاب اللہ سے پھر سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے طلب کرے صریح نص سے ہو یا دلالت النص سے اس طریقہ کے مطابق کہ اس کا ذکر پہلے گذر چکا ہے (یعنی واقعہ کا حکم قرآن یا حدیث کی عبارتہ النص یا اشارۃ النص یا دلالت النص یا اقتضاء النص سے معلوم کرے اگر ان میں نہ ملے تو پھر قیاس پر عمل کرے) کیونکہ نص پر عمل کے ممکن ہونے کے ساتھ رائے پر عمل کرنے کی کوئی سبیل اور کوئی صورت نہیں ہے، اور اسی وجہ (ای لا سبیل الی العمل بالرأی مع امتنان العمل بالنص) سے جب کسی شخص پر قبلہ مشتبہ ہو جائے اور اس شخص کو کوئی آدمی قبلہ کے متعلق خبر دے تو اس شخص کے لئے تحری کرنا جائز نہیں ہے ولو وجد ماء الخ اور اگر کسی شخص نے پانی پایا پھر اس کو عادل آدمی نے خبر دی کہ یہ پانی ناپاک ہے تو اس کے لئے اس پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہے بلکہ وہ شخص یتیم کرے گا۔

**تشریح:** اس فصل کا اجماع کی بحث سے کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ یہ فصل بحث قیاس کے لئے بمنزلہ تمہید کے ہے اور اس فصل کا مقصود شرائط قیاس کا تذکرہ کرنا ہے کیونکہ قیاس اور اجتہاد کی بہت سی شرائط ہیں، جیسا کہ اس کا بیان قیاس کی بحث میں آنے والا ہے منجملہ ان شرائط کے ایک شرط یہ ہے کہ اگر مجتہد کسی حادثہ یعنی واقعہ اور مسئلہ کا شرعی حکم معلوم کرنا چاہے تو اس کے لئے ضروری ہے کہ اولاً کتاب اللہ میں حکم تلاش کرے کیونکہ کتاب اللہ سب سے قوی دلیل سے اور کتاب اللہ کے اندر احکام کی آیتیں ۵۰۰ ہیں بقیہ فقہ، مواعظ اور اخبار ہیں، اور اگر وہ حکم کتاب اللہ کے اندر نہ ملے تو سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اندر تلاش کرے حتیٰ کہ امام صاحب کا مقولہ ہے کہ حدیث ضعیف بھی قیاس اور رائے پر مقدم ہے جبکہ بعض بے وقوف غیر مقلدین اور متعصبین امام اعظمؒ کو اہل الرائے کہتے ہیں، حالانکہ امام صاحب نے اولاً کتاب اللہ پھر سنت رسول اللہ پھر اجماع اور پھر قیاس پر عمل کیا ہے اور جہاں امام صاحب نے خبر صحیح کو چھوڑ دیا ہے وہاں عمل بالکتاب ہے اور لوگوں نے اپنی غلطی اور کم علمی سے اس کو عمل بالقیاس سمجھ لیا، حالانکہ حقیقت ایسی نہیں ہے بلکہ ان لوگوں کی نظر اتنی گہری نہیں ہے جتنی گہری امام صاحب کی نظر ہے، الحاصل اگر مسئلہ کا شرعی حکم قرآن یا حدیث کی عبارتہ النص یا اشارۃ النص یا دلالت النص یا اقتضاء النص میں مل گیا تو اب قیاس کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ نص پر عمل ممکن ہوتے ہوئے رائے اور قیاس کی طرف رجوع کرنے کی اجازت نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کسی

آدمی پر قبلہ مشتبہ ہو جائے یعنی سمت قبلہ کے بارے میں شک اور شبہ ہو کہ ادھر ہے یا ادھر جیسا کہ عام طور پر ایشیائیوں پر اس طرح کا واقعہ پیش آ جاتا ہے تو اگر قبلہ کا رخ یقین کے ساتھ معلوم نہ ہو بلکہ مشتبہ ہو اور اس کو کوئی آدمی سمت قبلہ کے متعلق خبر دے تو اس آدمی کو اس مخبر کی خبر پر عمل کرنا واجب ہے، چنانچہ اس کو تحری اور غور و فکر کر کے سمت قبلہ متعین کر لینا جائز نہ ہوگا، کیونکہ خبر، قیاس اور رائے سے قوی ہوتی ہے، نیز مخبر کی خبر بمنزلہ نص کے ہے اور تحری بمنزلہ قیاس کے ہے اور نص کے ہوتے ہوئے قیاس پر عمل کرنا جائز نہیں ہوتا، اسی طرح اگر کسی آدمی کو ایسا پانی ملا جس کا حال اس کو معلوم نہیں کہ وہ پاک ہے یا ناپاک، پس اس کو کسی عادل آدمی نے اس پانی کے بارے میں یہ خبر دی کہ یہ پانی ناپاک ہے، لہذا اس مخبر کی خبر پر اعتماد کرنا ضروری ہے، اور اس کو وضو کے بجائے تیمم کرنا ضروری ہوگا اور اس کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ استحبابِ حال پر عمل کر کے اس پانی کو پاک سمجھ کر اس سے وضو کرے، کیونکہ استحبابِ حال (یعنی کسی چیز کے بارے میں یہ خیال رکھنا کہ زمانہ ماضی میں اس کی جو حالت تھی زمانہ محال میں بھی اس کی وہی حالت ہے مثلاً چیزوں میں اصل پاک ہونا ہے لہذا پانی جس طرح پہلے پاک رہا ہوگا اب بھی پاک ہی ہے) قیاس کی ایک قسم ہے اور خبر نص کے درجہ میں ہے اور نص کے ہوتے ہوئے قیاس پر عمل کرنا جائز نہیں ہے۔

**اعتراض و جواب:** معترض یہ اعتراض کر سکتا ہے کہ کسی مسئلہ کا حکم اولاً کتاب اللہ میں تلاش کیا جائے اگر نہ ملے تو پھر سنت رسول اللہ میں اور اگر سنت رسول اللہ کے اندر بھی نہ ملے تو پھر قیاس سے کام لیا جائے گا، تو اعتراض یہ ہے کہ مصنفؒ نے اجماع کا تذکرہ کیوں نہیں کیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اجماع کے مواقع محصور اور متعین ہیں، لہذا اجماع میں ہر حکم کو طلب کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی۔

**اللفظ:** عدل النصف، عادل، مثل جمع اعدال۔

وَعَلَىٰ إِبْتِثَارِ أَنَّ الْعَمَلَ بِالرَّأْيِ دُونَ الْعَمَلِ بِالنَّصِّ قُلْنَا إِنَّ الشُّبْهَةَ بِالْمَحَلِّ أَقْوَىٰ مِنَ الشُّبْهَةِ فِي الظَّنِّ حَتَّىٰ سَقَطَ إِبْتِثَارُ ظَنِّ الْعَبْدِ فِي الْفَصْلِ الْأَوَّلِ وَمِثَالُهُ فِيمَا إِذْ وَطِئَ جَارِيَةً ابْنَهُ لَا يُحَدُّ وَإِنْ قَالَ عَلِمْتُ أَنَّهَا عَلَىٰ حَرَامٍ وَيُثْبِتُ نَسْبَ الْوَلَدِ مِنْهُ لِأَنَّ شُبْهَةَ الْمَلِكِ لَهُ تُثْبِتُ بِالنَّصِّ فِي مَالِ الْإِبْنِ قَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أَنْتَ وَمَالُكَ لِابْنِكَ فَسَقَطَ إِبْتِثَارُ ظَنِّهِ فِي الْحِلِّ وَالْحُرْمَةِ فِي ذَلِكَ وَلَوْ وَطِئَ الْإِبْنُ جَارِيَةً ابْنَهُ يُعْتَبَرُ ظَنُّهُ فِي الْحِلِّ وَالْحُرْمَةِ حَتَّىٰ لَوْ قَالَ ظَنَنْتُ أَنَّهَا عَلَىٰ حَرَامٍ يَجِبُ الْحَدُّ وَلَوْ قَالَ ظَنَنْتُ أَنَّهَا عَلَىٰ حَلَالٍ لَا يَجِبُ الْحَدُّ لِأَنَّ شُبْهَةَ الْمَلِكِ فِي مَالِ الْآبِ لَمْ يُثْبِتْ لَهُ بِالنَّصِّ فَاعْتَبَرَ رَأْيُهُ وَلَا يُثْبِتُ نَسْبَ الْوَلَدِ وَإِنْ ادَّعَاهُ .

### ترجمہ

اور اس بات کا اعتبار کرنے کی بناء پر کہ رائے پر عمل کرنا نص پر عمل کرنے سے کمتر درجہ ہے، ہم نے کہا کہ شبہ فی

اَکْھَل شَبْہِ فِی الظَّنِّ سے زیادہ قوی ہے، یہاں تک کہ فصل اول یعنی شبہ فی اَکْھَل میں بندہ کے خیال کا اعتبار ساقط ہوگا و مثالۃ الخ اور شبہ فی اَکْھَل اور شبہ فی الظَّن میں سے ہر ایک کی مثال (ضمیر کا مرجع سقوط ظن العبد فی شبہۃ المحل وعدم سقوطہ فی شبہۃ الظن بھی ہو سکتا ہے) اس مسئلہ میں ہے کہ جب کوئی شخص اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کر لے تو اس کو حدِ زنا نہیں لگائی جائے گی اگرچہ وہ یہ کہے کہ مجھ کو معلوم تھا کہ یہ باندی مجھ پر حرام ہے اور زنا سے پیدا شدہ بچہ کا نسب اس واطی سے ثابت ہو جائے گا (مِنْهُ اَنْیَ مِنَ الْوَاطِی) اس لئے کہ بیٹے کے مال میں باپ کے لئے ملکیت کا شبہ نص سے ثابت ہو رہا ہے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا اَنْتَ وَمَالُکَ لَا یَبِیکَ (تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے) پس اس واطی کے حلال و حرام ہونے کے سلسلہ میں باپ کے ظن کا اعتبار ساقط ہو گیا و لو وطی الخ اور اگر بیٹا اپنے باپ کی باندی سے وطی کر لے تو حلت و حرمت میں (یعنی وطی کو حلال و حرام سمجھنے میں) بیٹے کے ظن کا اعتبار کیا جائے گا، حتیٰ کہ اگر بیٹے نے یہ کہا کہ میں نے گمان کیا تھا کہ یہ باندی مجھ پر حرام ہے تو بیٹے پر حد واجب ہوگی اور اگر بیٹے نے یہ کہا کہ میرا گمان یہ تھا کہ یہ باندی مجھ پر حلال ہے تو حد واجب نہ ہوگی اس لئے کہ باپ کے مال میں ملکیت کا شبہ بیٹے کے لئے نص سے ثابت نہیں ہوا، لہذا بیٹے کی رائے اور گمان کا اعتبار کیا جائے گا اور زنا سے پیدا شدہ بچہ کا نسب واطی سے ثابت نہ ہوگا اگرچہ واطی اس کا دعویٰ کرے۔

**تشریح:** اس عبارت کے اندر مصنفؒ یہ بیان فرما رہے ہیں کہ اس ضابطہ کا اعتبار کرتے ہوئے کہ رائے اور قیاس پر عمل کرنا نص پر عمل کرنے سے کم تر درجہ ہے، لہذا نص کے ہوتے ہوئے قیاس کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا، اسی قاعدہ کو مندرجہ ذیل عبارت کے اندر بھی استعمال کیا گیا ہے چنانچہ پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ شبہ کی دو قسمیں ہیں ۱۔ شبہ فی اَکْھَل ۲۔ شبہ فی الظَّن، شبہ فی اَکْھَل کا مطلب یہ ہے کہ ایسی کوئی دلیل پائی جائے مثلاً قرآن کی آیت یا کوئی حدیث کہ جس کے اندر کسی چیز کا حلال ہونا معلوم ہو یا حرام ہونا، مگر کسی مانع کی وجہ سے اس حلت و حرمت کا اثر ظاہر نہ ہو مگر چونکہ اس نص کے اندر یعنی قرآن یا حدیث کے اندر جس چیز کا حلال ہونا بتلایا گیا ہے تو اس نص سے اس چیز کے حلال ہونے کا ضرور شبہ ہوگا اگرچہ مانع موجود ہونے کی وجہ سے وہ حقیقت میں حلال نہیں ہے، اسی طرح اگر اس نص میں کسی چیز کا حرام ہونا بتلایا گیا ہے، جبکہ کسی مانع کی وجہ سے حقیقت میں وہ حرام نہیں ہے مگر نص سے اس کے حرام ہونے کا شبہ ضرور ہوگا، اسی کو شبہ فی المحل کہتے ہیں اور اسی کو شبہۃ الدلیل اور شبہ حکمیہ بھی کہا جاتا ہے، جس کی وجہ تسمیہ اختیاری مطالعہ کے ضمن میں دیکھی جاسکتی ہے، اور شبہ فی الظَّن کا مطلب یہ ہے کہ آدمی کسی ایسی چیز کو حلت و حرمت کی دلیل سمجھ لے جو واقعاً حلت و حرمت کی دلیل نہ ہو، لہذا شبہ فی اَکْھَل میں جو شبہ ہوتا ہے وہ نص سے پیدا ہوتا ہے اور شبہ فی الظَّن کے اندر جو شبہ ہوتا ہے وہ آدمی کی محض اپنی غلط فہمی کی وجہ سے ہوتا ہے، لہذا مصنفؒ فرماتے ہیں کہ شبہ فی اَکْھَل شبہ فی الظَّن سے قوی تر ہے، اسی وجہ سے فصل اول یعنی شبہ فی اَکْھَل میں حلت و حرمت کے سلسلہ میں بندے کے ظن اور گمان کا اعتبار نہ ہوگا، بلکہ شبہ فی اَکْھَل کا اعتبار ہوگا جو ناشی من الدلیل ہوتا ہے اور شبہ فی الظَّن کے اندر بندے کے ظن کا اعتبار ہوگا، شبہ فی اَکْھَل کی

مثال یہ ہے کہ مثلاً کسی آدمی کی نظر اس حدیث پر پڑ گئی اَنْتَ وَمَالُکَ لَا یَبِیکَ کہ تو اور تیرا مال تیرے باپ کی ملک ہے، اور چونکہ بیٹے کی ملک کو باندی بھی ایک مال ہے تو باپ نے یہ سمجھا کہ میرے بیٹے کی باندی بھی میری ملک ہے چنانچہ میں دوسری چیزوں کے استعمال کی طرح اس کو بھی استعمال کرنے کا مستحق ہوں تو اگرچہ اس حدیث مذکور سے بیٹے کی باندی میں باپ کی ملک ہونا اور باپ کے تصرفات کا حلال ہونا معلوم ہوتا ہے، مگر اس حلت کا اثر ایک مانع کی وجہ سے ظاہر نہ ہوگا، اور وہ مانع یہ ہے کہ اجماع سے یہ بات ثابت ہے کہ بیٹے کی باندی میں باپ کی حقیقی ملک نہیں ہوتی جس سے باپ کا اس سے وطی کرنا حلال ہو مگر چونکہ باپ کی نظروں کے سامنے حدیث ہے یعنی اَنْتَ وَمَالُکَ لَا یَبِیکَ جس بناء پر باپ کو اس باندی سے وطی کے حلال ہونے کا شبہ ہے لہذا اگر اس شبہ کی بناء پر اس نے اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کر لی تو اس پر حد زنا جاری نہیں ہوگی، اگرچہ باپ یہ بھی کہہ دے کہ مجھ کو تو معلوم تھا کہ اس باندی سے میرے لئے وطی کرنا حرام ہے، اور حد زنا ساقط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ باپ کا وطی کرنا ایک شبہ کی وجہ سے ہے جس کو شبہ فی المحل کہتے ہیں، اور وہ شبہ دلیل سے پیدا ہوا ہے نہ کہ بلا وجہ، اور شبہ سے حدود ساقط ہو جاتی ہیں، حدیث ہے الحدودُ تندروی بالشبهات لہذا اس شبہ فی المحل کا اعتبار ہوگا، اور باپ کا یہ کہنا علمتُ اَنْہا علی حرام محض باپ کا ایک خیال ہے اور شبہ فی المحل کے ہوتے ہوئے بندے کے گمان کا اعتبار نہیں ہوتا، لہذا اس وطی سے اگر بچہ پیدا ہو گیا تو اس کا نسب اس واطی سے ثابت ہو جائے گا کیونکہ یہاں بیٹے کی ملک کو باندی میں باپ کو اپنی ملکیت کا شبہ ہو گیا، اور شبہ بھی ایسا جو دلیل سے پیدا ہوا ہے، اور ضابطہ یہ ہے کہ نسب جس طرح حقیقہ ملکیت سے ثابت ہوتا ہے، اسی طرح شبہ ملکیت سے بھی ثابت ہو جاتا ہے مگر یہ بات ذہن نشین رکھئے کہ اب باپ کے ذمہ اس باندی کی صرف قیمت ادا کرنا ضروری ہے نہ کہ اس کا مہر اور نہ ہی اس پیدا شدہ بچہ کی قیمت، اور شبہ فی الظن کی مثال یہ ہے کہ اگر بیٹے نے اپنے باپ کی باندی سے وطی کر لی اور وطی کے حلال ہونے کی دلیل ایسی چیز کو سمجھ لیا جو واقعہ حلت کی دلیل نہیں ہے مثلاً اس نے یہ سمجھا کہ جس طرح میں اپنے باپ کا دیگر سامان استعمال کر لیتا ہوں مثلاً چادر، سائیکل، اسکوٹر وغیرہ تو اسی طرح باندی سے وطی بھی میرے لئے حلال ہوگی، لہذا بیٹے کا یہ ظن شبہ فی الظن کہلائے گا نہ کہ شبہ فی المحل کیونکہ بیٹے کے لئے وطی کا حلال ہونا کسی نص سے ثابت نہیں ہوا ہے، جس بناء پر اس کو شبہ فی المحل کہا جائے، لہذا جب بیٹے کا یہ شبہ شبہ فی الظن ہے اور شبہ فی الظن میں بندے کے خیال اور ظن کا اعتبار ہوتا ہے، لہذا اگر لڑکا یہ کہے کہ میں نے اپنے باپ کی باندی کو اپنے لئے حلال سمجھ کر وطی کی ہے تو چونکہ شبہ سے حدود ساقط ہو جاتی ہیں اس لئے بیٹے پر حد زنا جاری نہ ہوگی اور اگر وہ یہ کہے کہ میں نے حرام سمجھ کر وطی کی ہے تو اب اس پر حد زنا جاری ہوگی، کیونکہ اس صورت میں حد زنا جاری ہونے کے لئے کوئی مانع موجود نہیں ہے، برخلاف اس شکل کے کہ جب بیٹا یہ کہے کہ میں نے حلال سمجھ کر وطی کی ہے تو چونکہ اس شکل میں حلال ہونے کا شبہ ہے اور شبہ سے حدود ساقط ہو جاتی ہے، مگر اس شبہ کا ثبوت نسب میں اعتبار نہ ہوگا، لہذا اگر بیٹے کی وطی سے بچہ پیدا ہو گیا اور واطی اس بچہ کے نسب کا دعویٰ کرے تب بھی اس واطی سے بچہ کا نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ یہاں باپ کی باندی میں بیٹے کی نہ حقیقہ ملک ہے اور نہ شبہ، بلکہ

اس کا وطی کرنا خالص زنا ہے اور زنا میں نسب ثابت نہیں ہوتا بلکہ حدیث میں فرمایا الولد للفراش وللعاھر الحجب یعنی ولد (لڑکا ہو یا لڑکی) اس کا ہوگا، جو فراش بنی یعنی عورت کا، اور زانی کے لئے پتھر ہیں، اور رہا اس واطی سے حد زنا کا ساقط ہوتا تو وہ صرف شبہ کی وجہ سے ہے جبکہ وہ یہ کہے ظننتُ اُنھا علی حلال۔

### اختیاری مطالعہ

شبہ کی تعریف: الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت۔

**فائدہ:** شبہ فی المحل کو شبہ الدلیل اور شبہ حکمیہ بھی کہتے ہیں، شبہ الدلیل کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ دلیل سے پیدا ہوتا ہے اور شبہ حکمیہ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس سے حکم شرعی ثابت ہوتا ہے کیونکہ یہ شبہ بلا وجہ نہیں ہوتا بلکہ ناشی من الدلیل ہوتا ہے اور شبہ فی الظن کو شبہ الاشتباہ بھی کہتے ہیں، کیونکہ یہ شبہ اشتباہ سے پیدا ہوتا ہے اور شبہ فی الظن کو شبہ الفعل بھی کہتے ہیں اور فعل سے مراد ظن ہے۔ **فائدہ:** مصنف کی عبارت و مثاله فیما اذا وطئ جاریۃ الخ کے اندر مثالیہ کی ہضمیر یا تو علی سبیل البدلیت شبہ المحل و شبہ الظن کی طرف راجع ہے یا سقط فعل کے ضمن میں جو مصدر ہے اس کی طرف راجع ہے، عبارت یہ ہوگی مثالیہ سقوط ظنی العبد فی شبہ المحل وعدم سقوط ظنیہ فی شبہ الظن۔

**فائدہ:** اگر کسی شخص نے اپنی ماں کو غلطی سے بیوی سمجھ کر شہوت سے ہاتھ لگا دیا تو یہ ماں اس شخص کے باپ پر حرام ہو جائیگی۔

ثُمَّ إِذَا تَعَارَضَ الدَّلِيلَانِ عِنْدَ الْمُجْتَهِدِ فَإِنْ كَانَ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْإِثْنَيْنِ يَمِيلُ إِلَى السُّنَّةِ .

### ترجمہ

پھر جب مجتہد کے نزدیک دو دلیلیں باہم متعارض ہو جائیں پس اگر تعارض دو آیتوں کے درمیان ہو تو مجتہد سنت کی طرف مائل ہوگا۔

**تشریح:** تعارض کے لغوی معنی المخالفة علی سبیل المقابلة کے ہیں یعنی بطریق مقابلہ مخالفت کرنا اور اصطلاح اصولیین میں تعارض کی تعریف یہ ہے کہ دو متساوی حجتوں میں بائیں طور مقابل ہو کہ ان دونوں کو جمع کرنا ممکن نہ ہو گویا ایک حجت کسی چیز کے ثبوت کو چاہتی ہو اور دوسری حجت اس کے انتفاء کو۔

**فائدہ:** تعارض کے لئے دونوں حجتوں کا زمانہ اور محل جدا جدا نہ ہونا چاہئے ورنہ تعارض نہ مانا جائے گا جیسے شراب کی حلت ابتداء اسلام میں تھی اور پھر بعد والے زمانہ میں اس کو حرام کر دیا گیا دیکھئے یہاں حلت و حرمت کا زمانہ جدا جدا ہے اس لئے یہاں کوئی تعارض نہیں ہے، اور تعریف کے اندر متساوی اور برابری کی قید بائیں وجہ ذکر کی گئی ہے کیونکہ اگر دونوں حجتیں قوت اور ضعف میں متفاوت ہوں گی تو تعارض نہ مانا جائے گا بلکہ قوی کو ضعیف پر ترجیح دیدی جائے گی، لہذا خبر واحد اور خبر مشہور میں کوئی تعارض نہ ہو سکے گا کیونکہ خبر مشہور قوی ہے اور خبر واحد ضعیف لہذا خبر مشہور کو ترجیح دی جائے گی، اسی طرح خبر مشہور اور متواتر کے درمیان بھی تعارض نہ ہوگا، اب مصنف کی عبارت کا خلاصہ سماعت فرمائیے، مصنف فرما رہے ہیں کہ اگر مجتہد کو دو دلیلوں میں تعارض معلوم ہو تو اس کی ترتیب یہ ہے کہ اولاً ان کی تاریخ معلوم کی جائے گی مثلاً



اگر دو آیتوں میں تعارض ہو اور ان کی تاریخ بھی معلوم ہو تو بعد والی آیت کو ترجیح دیدی جائے گی اور پہلی آیت کو ترک کر دیا جائے گا، کیونکہ پہلی آیت منسوخ اور بعد والی آیت ناسخ سمجھی جائے گی، اور ناسخ پر ہی عمل کیا جاتا ہے نہ کہ منسوخ پر مثلاً قرآن کی آیت وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ مَوْخَر ہے، اور وَالَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا مقدم ہے، اور اس میں متوفی عنہا زوجہا کی عدت چار ماہ دس دن بتلائی گئی ہے جو اپنے عموم کی وجہ سے اس عورت کو بھی شامل ہے جو حمل سے ہو اور وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ الخ کے اندر اس کی عدت وضع حمل بیان کی گئی ہے، لہذا وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ الخ پر عمل کیا جائے گا اور حاملہ متوفی عنہا زوجہا کی عدت فقط وضع حمل ہوگی نہ کہ چار ماہ دس یوم، اور اگر دونوں آیتوں کی تاریخ نزول معلوم نہ ہو تو سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کیا جائے گا، جیسے قرآن کی آیت ہے فَاقْرَأْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ اور دوسری آیت ہے وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا ان دونوں آیتوں میں تعارض ہے کیونکہ پہلی آیت اپنے عموم اور اپنی عبارت کی وجہ سے امام، مقتدی اور منفرد سب کے اوپر قرأت کو واجب کرتی ہے کیونکہ مفسرین کا اتفاق ہے کہ یہ آیت نماز کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور دوسری آیت قرأت قرآن کے وقت انصات یعنی سکوت کے ساتھ قرآن سننے کو واجب کرتی ہے، جس سے یہ معلوم ہوا کہ جب امام قرأت کرے تو مقتدی حضرات بجائے قرأت کرنے کے امام کی قرأت کو خاموشی کے ساتھ سنیں خود قرأت نہ کریں، لہذا دونوں آیتوں میں تعارض ہے، پہلی آیت سے مقتدی کے حق میں وجوب قرأت معلوم ہوتا ہے اور دوسری آیت سے وجوب انصات یعنی عدم وجوب قرأت، اور ظاہر ہے کہ وجوب قرأت اور عدم وجوب قرأت میں تعارض ہے اور دونوں آیتوں کی تاریخ بھی معلوم نہیں ہے، لہذا اب حدیث کی طرف رجوع کیا جائے گا، حدیث ہے مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ فَقَرَأَهُ الْإِمَامُ قِرَاءَةً لَهُ يَعْنِي جَسَ كَ لَئِىَ إِمَامٍ هُوَ (یعنی نماز باجماعت پڑھی جا رہی ہو) تو امام کی قرأت مقتدی کی بھی قرأت ہے علیحدہ سے مقتدی کو قرأت کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ اس کو چاہئے کہ امام کی قرأت کی طرف متوجہ رہے لہذا اس حدیث سے معلوم ہوا کہ قرآن کی آیت فَاقْرَأْ مَا تَيَسَّرَ کے اندر قرأت کا حکم مقتدی کے لئے نہیں ہے بلکہ مقتدی حضرات قرآن کی دوسری آیت وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا پر عمل کرنے کے مکلف ہیں۔

وَإِنْ كَانَ بَيْنَ السُّنَّتَيْنِ يَمِيلُ إِلَى آثَارِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ وَالْقِيَاسِ الصَّحِيحِ ثُمَّ إِذَا تَعَارَضَ الْقِيَاسَانِ عِنْدَ الْمُجْتَهِدِ يَتَحَرَّى وَيَعْمَلُ بِأَحَدِهِمَا لِأَنَّهُ لَيْسَ دُونَ الْقِيَاسِ دَلِيلٌ شَرْعِيٌّ يُضَارُّ إِلَيْهِ.

### ترجمہ

اور اگر تعارض دو سنتوں کے درمیان ہو تو مجتہد صحابہؓ کے آثار اور قیاس صحیح کی طرف مائل ہوگا پھر جب مجتہد کے

نزدیک دو قیاس متعارض ہو جائیں تو مجتہد تحرری کرے گا اور ان دو قیاسوں میں سے ایک پر عمل کرے گا اس لئے کہ قیاس سے کمتر درجہ کی ایسی کوئی دلیل شرعی نہیں ہے جس کی طرف رجوع کیا جائے۔

**تشریح:** اس عبارت سے مصنف دو حدیثوں کے درمیان تعارض کی مثال پیش فرما رہے ہیں، کہ اگر دو حدیثوں کے درمیان تعارض واقع ہو اور کوئی وجہ ترجیح بھی معلوم نہ ہو تو آثار صحابہ اور قیاس صحیح کی طرف رجوع کیا جائے گا جیسے نعمان ابن بشیرؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی ﷺ نے صلوٰۃ کسوف یعنی سورج گہن کی دو رکعت نماز میں ہر رکعت کے اندر ایک رکوع اور دو سجدے کئے ہیں اور حضرت عائشہؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر رکعت میں دو رکوع اور دو سجدے کئے ہیں، لہذا ان دو حدیثوں کے درمیان تعارض کے وقت قیاس سے کام لیا جائے گا اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ چونکہ نماز وقتہ مثلاً ظہر، عصر وغیرہ میں ہر رکعت کے اندر ایک رکوع اور دو سجدے کئے جاتے ہیں، لہذا حضرت نعمان بن بشیرؓ کی روایت پر عمل کرتے ہوئے ہر رکعت میں ایک رکوع اور دو سجدے واجب قرار دئے جائیں گے، نہ کہ ہر رکعت میں دو رکوع، اور آثار اثر کی جمع ہے اور اثر عموماً صحابہ اور تابعین کے قول، فعل اور تقریر کو کہتے ہیں، نیز نبی ﷺ کی حدیث کو بھی اثر کہہ دیتے ہیں، جیسا کہ ادعیہ ماثورہ ان دعاؤں کو کہتے ہیں جو نبی ﷺ سے منقول ہیں اور جب دو قیاسوں کے درمیان تعارض ہو تو مجتہد تحرری یعنی غور و فکر کرے اور جس طرف اس کا دل گواہی دے اس پر عمل کرے کیونکہ مومن کے قلب میں ایسا نور ہوتا ہے جس سے وہ حق اور باطل میں امتیاز کر لیتا ہے، لہذا دو قیاسوں میں تعارض کے وقت چونکہ قیاس سے کم درجہ کی کوئی دلیل شرعی موجود نہیں ہے جس کی طرف رجوع کیا جائے لہذا اب تحرری اور غور و فکر کے علاوہ اور کوئی چارہ کار نہیں ہے۔ مثال اگلی عبارت میں آرہی ہے۔

وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا إِذَا كَانَ مَعَ الْمُسَافِرِ إِتَاءُ ابْنِ طَاهِرٍ وَنَجَسٌ لَا يَتَحَرَّى بَيْنَهُمَا بَلْ يَتِمُّ وَلَوْ كَانَ مَعَهُ ثَوْبَانِ طَاهِرٌ وَنَجَسٌ يَتَحَرَّى بَيْنَهُمَا لِأَنَّ لِلْمَاءِ بَدَلًا وَهُوَ التُّرَابُ وَلَيْسَ لِلثَّوْبِ بَدَلٌ يُصَارُ إِلَيْهِ فَتَبَتَ بِهِذَا أَنَّ الْعَمَلَ بِالرَّأْيِ إِنَّمَا يَكُونُ عِنْدَ انْقِصَادِ دَلِيلٍ سِوَاهُ شَرْعَائِهِمْ إِذَا تَحَرَّى وَتَأَكَّدَ تَحَرِّيَهُ بِالْعَمَلِ لَا يَنْتَقِضُ ذَلِكَ بِمَجْرَدِ التَّحَرِّيِ وَبَيَانُهُ فِيمَا إِذَا تَحَرَّى بَيْنَ الثَّوْبَيْنِ وَصَلَّى الظُّهْرَ بِأَحَدِهِمَا ثُمَّ وَقَعَ تَحَرِّيَهُ عِنْدَ الْعَصْرِ عَلَى الثَّوْبِ الْآخِرِ لَا يَحُوزُ لَهُ أَنْ يُصَلِّيَ الْعَصْرَ بِالْآخِرِ لِأَنَّ الْأَوَّلَ تَأَكَّدَ بِالْعَمَلِ فَلَا يَبْطُلُ بِمَجْرَدِ التَّحَرِّيِ وَهَذَا بِخِلَافِ مَا إِذَا تَحَرَّى فِي الْقِبْلَةِ ثُمَّ تَبَدَّلَ رَأْيُهُ وَقَعَ تَحَرِّيَهُ عَلَى جِهَةٍ أُخْرَى تَوَجَّهَ إِلَيْهِ لِأَنَّ الْقِبْلَةَ مِمَّا يَحْتَمِلُ الْإِنْتِقَالَ فَأَمَّا نَقْلُ الْحُكْمِ بِمَنْزِلَةِ نَسْخِ النَّصِّ وَعَلَىٰ هَذَا مَسَائِلُ الْجَامِعِ الْكَبِيرِ فِي تَكْثِيرَاتِ الْعِيدِ وَتَبَدُّلِ رَأْيِ الْعَبْدِ كَمَا عُرِفَ.

### ترجمہ

اور اسی بناء پر (کہ رائے اور شہادت قلب یعنی تحرری پر عمل کرنا اسی وقت صحیح ہوتا ہے جب اس کے علاوہ کوئی دلیل

شرعی موجود نہ ہو) ہم نے کہا کہ جب مسافر کے پاس دو برتن ہوں، ایک پاک اور ایک ناپاک، (یعنی ایک برتن کا پانی پاک اور دوسرے کا ناپاک ہو) تو وہ مسافر ان دونوں برتنوں میں تحری نہیں کرے گا، بلکہ تیمم کرے گا، اور اگر مسافر کے پاس دو کپڑے ہوں، پاک اور ناپاک تو وہ ان دونوں کپڑوں میں تحری کرے گا اس لئے کہ پانی کے لئے بدل موجود ہے اور وہ مٹی ہے اور کپڑے کے لئے کوئی بدل نہیں ہے، جس کی طرف رجوع کیا جائے پس اس سے (یعنی برتن اور کپڑوں کے متعلق مذکورہ تقریر سے کہ برتنوں میں تحری نہیں کرے گا اور کپڑوں میں تحری کرے گا) یہ ثابت ہو گیا کہ رائے پر عمل کرنا رائے کے علاوہ شرعی دلیل کے معدوم ہونے کے وقت (جائز) ہوگا، پھر جب کوئی شخص تحری کرے اور اس کی تحری عمل کے ساتھ مؤکد ہو جائے تو وہ مؤکد تحری، تحری محض سے نہیں ٹوٹے گی، وبیانہ الخ اور اس کا بیان (یعنی تحری محض کے ذریعہ تحری مؤکد بالعمیل کے نہ ٹوٹنے کا بیان) اس صورت میں ہے کہ جب کوئی شخص دو کپڑوں میں تحری کرے اور ان میں سے کسی ایک (کو پہننے) کے ساتھ (مثلاً) ظہر کی نماز پڑھ لے پھر عصر کے وقت اس کی تحری دوسرے کپڑے (کے پاک ہونے) پر واقع ہو جائے تو اس کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ عصر کی نماز دوسرے کپڑے (کو پہننے) کے ساتھ پڑھے اس لئے کہ پہلی تحری عمل (نماز ظہر پڑھنے) کے ساتھ مؤکد ہو گئی پس وہ تحری مؤکد، تحری محض (خالص تحری جس پر ابھی عمل نہ ہوا ہو) سے باطل نہیں ہوگی، وھذا بخلاف الخ اور یہ یعنی تحری فی الثوب کا مسئلہ اس صورت کے برخلاف ہے کہ جب کسی آدمی نے قبلہ (کی تعیین کے سلسلہ) میں تحری کی پھر اس کی رائے بدل گئی اور اس کی تحری دوسری جہت پر واقع ہو گئی تو وہ شخص اسی دوسری جہت کی طرف متوجہ ہو جائے کیونکہ قبلہ ان چیزوں میں سے ہے جو منتقل ہونے کا احتمال رکھتا ہے (یعنی اس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے کا حکم منتقل ہو سکتا ہے) پس تحری قبلہ کا حکم منتقل ہونا ممکن ہے بمنزلہ نص کو منسوخ کرنے کے، وعلیٰ هذا الخ اور اسی اصل (کہ جو چیز منتقل ہونے کا احتمال رکھتی ہے اس میں نقل حکم ممکن ہے) پر تکبیراتِ عیدین میں اور بسلسلہ تکبیر بندہ کی رائے بدل جانے میں جامع کبیر کے مسائل ہیں جیسا کہ مشہور ہے۔

**تشریح:** مصنف نے ابھی ماقبل میں یہ فرمایا تھا کہ قیاس سے نیچے اور کوئی دلیل شرعی نہیں ہوتی جس کی طرف رجوع کیا جائے، لہذا اب شہادتِ قلب اور رائے پر بھی عمل کیا جائے گا لہذا یہ بات مسلم ہے کہ رائے اور قلب کے رجحان پر اسی وقت عمل کرنا صحیح ہوگا جبکہ کوئی دلیل ایسی نہ ہو جس کی طرف رجوع کیا جائے چنانچہ اگر مسافر کے پاس دو برتن ہوں اور ان میں سے ایک کے اندر پاک پانی ہو اور دوسرے کے اندر ناپاک پانی ہو مگر اس کو یہ معلوم نہ ہو کہ کس برتن کا پانی پاک ہے، اور کس برتن کا ناپاک، تو اس کے لئے تحری اور غور و فکر کر کے کسی ایک برتن کے پانی کو پاک خیال کر کے وضو کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ تیمم کرے کیونکہ تحری کرنا بمنزلہ قیاس کے ہے اور قیاس پر عمل اسی وقت جائز ہے جبکہ اس کے علاوہ اور کوئی دلیل اور کوئی چارہ کار ہی نہ ہو حالانکہ یہاں وضو کے حق میں پانی کا بدل موجود ہے یعنی مٹی کما قال اللہ تعالیٰ فان لم تجدوا ماءً فتیمموا صعیداً طیباً لیکن پینے کے حق میں پانی کا اور کوئی بدل موجود نہیں ہے لہذا تحری کر کے کسی ایک پانی کو پاک سمجھ کر پی سکتا ہے۔

ولو كان معه الخ اور اگر مسافر کے پاس دو کپڑے ہوں ایک پاک اور دوسرا ناپاک اور اس کو یہ معلوم نہ ہو کہ ان میں سے کون سا کپڑا پاک اور کون سا ناپاک ہے تو وہ تحری کرے اور جس کپڑے کے پاک ہونے کی طرف اس کا رجحان قلبی ہو اسی کو پہن کر نماز پڑھے کیونکہ ستر عورت کا شرعاً کوئی بدل موجود نہیں ہے، اور نہ ہی برہنہ نماز پڑھنے کی اجازت ہے، لہذا جب کوئی اور چارہ نہیں ہے تو بس تحری اور غور و فکر کرے، لہذا یہ بات ثابت ہو گئی کہ رائے پر عمل اسی وقت جائز ہے جبکہ اس کے علاوہ کوئی اور دلیل شرعی موجود نہ ہو اور یہ بات بھی اہم اور قابل توجہ ہے کہ جب کسی آدمی نے تحری کر کے کوئی عمل کر لیا تو یہ تحری مؤکد بالعمیل ہو گئی اب اس سلسلہ میں دوسری تحری کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ یہ دوسری تحری محض تحری ہوگی جبکہ پہلی تحری تحری مؤکد ہے مثلاً کسی آدمی کے پاس دو کپڑے ہوں جن میں سے ایک کپڑا پاک اور دوسرا ناپاک ہو اور اس کو یہ بھی علم نہ ہو کہ ان میں سے کون سا پاک اور کونسا ناپاک ہے تو وہ تحری کرے چنانچہ اس نے تحری کر کے ان میں سے ایک کپڑے کو پاک سمجھ کر مثلاً ظہر کی نماز پڑھ لی پھر عصر کے وقت اس کی تحری دوسرے کپڑے کے پاک ہونے کی طرف واقع ہوئی تو اس کے لئے دوسری تحری پر عمل کر کے دوسرے کپڑے کو پہن کر عصر کی نماز پڑھنا جائز نہ ہوگا کیونکہ ایسا ممکن نہیں ہے کہ ظہر کی نماز کے وقت جس کپڑے میں نجاست تھی وہ اس کپڑے سے نکل کر دوسرے کپڑے میں داخل ہو گئی ہو لہذا جس کپڑے کو پہن کر ظہر کی نماز پڑھی ہے اسی کپڑے کو پہن کر عصر کی نماز پڑھے کیونکہ پہلی تحری عمل کے ذریعہ مؤکد اور ثابت ہو گئی ہے اور دوسری تحری محض تحری ہے جو مؤکد بالعمیل نہیں ہوئی، لہذا مؤکد تحری تحری محض سے باطل نہ ہوگی مگر یہ حکم اس تحری کے برخلاف ہے جو جہت قبلہ کے سلسلہ میں کی گئی ہو اس کی صورت یہ ہے کہ مثلاً کسی آدمی کو جہت قبلہ کی خبر نہیں ہے اور اس نے تحری کر کے نماز شروع کر دی، ظاہر ہے کہ یہ تحری مؤکد بالعمیل ہو گئی اور پھر نماز ہی کے اندر اس کی رائے بدل گئی اور اس کا رجحان قلبی دوسری طرف جہت قبلہ ہونے کے بارے میں ہو گیا تو مسئلہ یہ ہے کہ وہ نماز ہی کے اندر گھوم جائے اور جس طرف اس کا دوبارہ رجحان قلبی ہوا ہے اسی طرف رخ کر کے نماز پڑھے اب اعتراض یہ ہے کہ پہلی تحری جس کی وجہ سے اس نے ایک دور رکعت پڑھ لی تھی وہ مؤکد بالعمیل تحری ہے اور دوسری تحری جس پر اس نے ابھی عمل نہیں کیا وہ محض تحری ہے اور تحری مؤکد تحری محض سے باطل نہیں ہوتی تو یہاں کیونکر باطل ہو گئی؟ تو جواب یہ ہے کہ تحری فی الثوب اور تحری فی القبلة میں فرق ہے جس کی جانب مصنف نے اپنی عبارت و هذا بخلاف ما سے اشارہ فرمادیا اور وجہ فرق یہ ہے کہ کپڑے کے اندر تو نجاست ایک کپڑے سے منتقل ہو کر دوسری کپڑے میں داخل نہیں ہو سکتی، اس لئے بار بار تحری کرنا درست نہ ہوگا برخلاف جہت قبلہ کے متعلق تحری کرنے کے کہ قبلہ کی جہت میں منتقل ہونے کا احتمال ہے مثلاً پہلے خانہ کعبہ قبلہ تھا پھر بیت المقدس رہا پھر حکم منتقل ہو کر خانہ کعبہ کو قبلہ قرار دیا گیا تو جب قبلہ ان چیزوں میں سے ہے جو انتقال حکم کا احتمال رکھتی ہیں تو اس سلسلہ میں اس شخص کے لئے گنجائش ہے کہ وہ ایک تحری کے بعد دوسری تحری کرے اور وہ بمنزلہ اس بات کے ہے کہ ایک حکم منسوخ ہو کر دوسرا حکم ثابت ہو گیا ہو، اسی طرح جس شخص کو کعبہ نظر آئے اس کا قبلہ عین کعبہ ہے اور جس کو کعبہ نظر نہ آئے بلکہ کعبہ اس کی نظروں سے غائب ہو تو اس کا قبلہ جہت قبلہ ہے،

لہذا جہت قبلہ اور کپڑے کے متعلق تحری کے حکم میں فرق ہے، لہذا صورت مذکورہ میں جہت قبلہ کے متعلق اول تحری بمنزلہ نص کے منسوخ ہونے کے ہے اور دوسری تحری بمنزلہ ناخ کے ہے اور عمل ناخ پر کیا جاتا ہے نہ کہ منسوخ پر، لہذا نماز کے اندر جہت قبلہ کے سلسلہ میں دوسری تحری پر عمل کیا جائے گا، نہ کہ پہلی تحری پر۔

و علیٰ هذا الخ اور اسی ضابطہ پر (کہ جو چیزیں منتقل ہونے کا احتمال رکھتی ہیں ان کے اندر حکم بھی منتقل ہو سکتا ہے جیسا کہ ابھی قبلہ کے متعلق مثال گذری ہے) عیدین کی تکبیرات اور اس کے اندر بندے کی رائے بدلنے کے سلسلہ میں جامع کبیر کے کچھ مسائل ہیں، ایک مسئلہ یہ ہے کہ عیدین کی تکبیرات زوائد کے سلسلہ میں صحابہ کے درمیان اختلاف تھا حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ تکبیرات زوائد دس ہیں یعنی ہر رکعت میں پانچ پانچ، اور یہی امام شافعیؒ کا مذہب ہے اور حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ تکبیرات زوائد چھ ہیں یعنی ہر رکعت میں تین تین، اور امام ابو حنیفہؒ کا مذہب بھی یہی ہے، چنانچہ اگر کسی آدمی نے امام شافعیؒ کے مذہب کے مطابق یعنی حضرت ابن عباسؓ کی تکبیرات کے اعتقاد کے ساتھ نماز شروع کر دی اور ایک رکعت پڑھ لی پھر اس کی رائے بدل گئی اور اس کا رجحان قلبی امام صاحبؒ کے مذہب کے مطابق یعنی ابن مسعودؓ کی تکبیرات کے اعتقاد کے مطابق ہو گیا تو اب وہ شخص دوسری رکعت میں حضرت ابن مسعودؓ کے قول کے مطابق زائد تکبیریں صرف تین کہے گا، کیونکہ تکبیرات زوائد میں ایک تعداد سے دوسری تعداد کی جانب منتقل ہونے کا احتمال ہے جس کو بالفاظ دیگر اس طرح تعبیر کیا جاسکتا ہے کہ دوران نماز ایک مذہب اور ایک عقیدہ سے دوسرے مذہب اور دوسرے عقیدہ کی طرف آدمی کے منتقل ہونے کا احتمال ہے کہ ایک آدمی عید کی پہلی رکعت میں شافعی المسلك تھا اور دوسری رکعت میں حنفی المسلك بن گیا، چنانچہ اگر پہلی رکعت مسلک شافعیؒ کے مطابق ادا کی اور دوسری رکعت مسلک حنفیؒ کے مطابق، تو نماز عید صحیح ہو گئی اور پہلی رکعت کو لوٹانا نہیں پڑے گا، گویا اس کے نزدیک پہلی رائے منسوخ اور دوسری رائے ناخ کے درجہ میں ہے، اور عمل ناخ پر کیا جاتا ہے نہ کہ منسوخ پر۔ (اللہ کے فضل و کرم سے اجماع کی بحث مکمل ہو گئی)

## الْبَحْثُ الرَّابِعُ فِي الْقِيَاسِ

﴿چوتھی بحث قیاس کے بیان میں ہے﴾

**تشریح:** اولہ شرعیہ اربعہ میں سے تین دلیلوں کے ذکر سے فارغ ہو کر اب مصنفؒ دلیل رابع یعنی قیاس کا بیان شروع فرما رہے ہیں، اور قیاس کی بحث کو مؤخر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ قیاس کے اندر مجتہد اپنی عقل و فہم سے علت کا استنباط کرتا ہے اور اس میں غلطی کا بھی احتمال رہتا ہے، لہذا مناسب یہی تھا کہ اس کی بحث کو مؤخر رکھا جائے نیز قیاس، نصوص سے مستنبط ہوتا ہے اس لئے نصوص کے ذکر کو مقدم کرنا اور قیاس کے ذکر کو مؤخر کرنا ہی عقل اور قیاس کا تقاضہ ہے۔ قیاس کے لغوی معنی: تقدیر اور مساوات کے ہیں تقدیر کے معنی اندازہ کرنے اور ناپنے کے ہیں، جیسے بولا

جاتا ہے قِسِّ النَّعْلِ بِالنَّعْلِ ایک جوتے کا دوسرے جوتے کے ساتھ اندازہ کر یعنی اس کو ناپ، اور مساوات کے معنی برابری کرنے کے ہیں جیسے بولا جاتا ہے فُلَانٌ لَا يُقَاسُ بِفُلَانٍ فَلَاں فَلَاں کے مساوی اور برابر نہیں ہو سکتا، اور قیاس کی اصطلاحی تعریف مختلف الفاظ کے ساتھ بیان کی گئی ہے مثلاً الْقِيَاسُ تَرْتِبُ الْحَكْمِ فِي غَيْرِ الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ عَلَى مَعْنَى هُوَ عِلَّةٌ فِي الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ وَقَالَ بَعْضُهُمْ هُوَ ابَانَةُ مَثَلِ حَكْمِ أَحَدِ الْمَذْكُورِينَ بِمَثَلِ عَلْتِهِ فِي الْآخِرِ وَقَالَ بَعْضُهُمْ تَعْدِيَةُ الْحَكْمِ مِنَ الْأَصْلِ إِلَى الْفُرْعِ بَعْلَةً مُتَحِدَةٍ بَيْنَهُمَا مگر لغوی تعریف کے قریب قریب قیاس کی اصطلاحی تعریف یہ ہے تَقْدِيرُ الْفُرْعِ بِالْأَصْلِ فِي الْحَكْمِ وَالْعِلَّةُ يَعْنِي فَرْعٌ كَوَحْكُمِ أَوْ عَلَتْ فِيهِ أَصْلٌ كَبْرًا يَسْمَعُونَ أَنَّهُ لَيْسَ بِهَذَا قِيَاسٌ بَلْ هُوَ تَقْدِيرٌ لِغَيْرِ مَا يَتَّبِعُ مِنْهُ فَالْقِيَاسُ هُوَ إِذَا كَانَ الْفَرْعُ يَتَّبِعُ الْأَصْلَ وَكَانَ الْفَرْعُ يَتَّبِعُ الْأَصْلَ بِحُكْمٍ مُشْتَرِكٍ هُوَ الْقِيَاسُ وَلَا يَخْتَلِفُ إِلَّا بِإِجْمَاعٍ أَوْ بِوَضْعٍ شَرَفٍ أَوْ بِوَضْعٍ شَرَفٍ أَوْ بِوَضْعٍ شَرَفٍ

اصل یعنی مقیس علیہ میں کتاب و سنت یا اجماع سے ثابت شدہ ہو ۲ علت یعنی وہ وصف جو اصل و فرع کے درمیان مشترک ہو اور مقیس علیہ میں حکم کی بنیاد ہو اور اس وصف کی وجہ سے حکم کو مقیس علیہ سے مقیس کی جانب منتقل کیا جائے، اب قیاس کی اصطلاحی تعریف کی وضاحت سنئے اور وہ یہ ہے کہ اصل کے اندر جس علت کی بنیاد پر حکم ثابت کیا گیا ہو وہی علت فرع کے اندر بھی موجود ہو تو اصل سے فرع کی جانب حکم کو منتقل کرنے کا نام قیاس ہے مثلاً شراب پر حرام ہونے کا حکم ہے اور اس حکم کی علت اس کا نشہ آور ہونا ہے چنانچہ یہی علت بھنگ میں بھی موجود ہے لہذا شراب کی طرح حرام ہونے کا حکم بھنگ کے اوپر بھی لگا دیا جائے گا اور دونوں کا استعمال حرام قرار دیدیا جائے گا اسی طرح مثلاً گیہوں کو اگر گیہوں کے ساتھ فروخت کیا تو حکم یہ ہے کہ دونوں طرف برابر سرابر گیہوں ہو اور ہاتھ در ہاتھ، ہوا دھار نہ ہو، چنانچہ اسی پر چاول کو بھی قیاس کیا جائے گا اور چاول کو بھی برابر سرابر بیچنا ہوگا اور ادھار بھی جائز نہ ہوگا۔

علیہ وسلم نے معاذ ابن جبلؓ سے جس وقت ان کو یمن کی جانب بھیجا، فرمایا بِمَ تَقْضِیَ یا معاذ اے معاذ تم کس چیز سے فیصلہ کرو گے؟ معاذؓ نے جواب میں کہا ”کتاب اللہ سے“ حضرت ﷺ نے فرمایا پس اگر نہ پاؤ تو؟ (یعنی اگر حکم مطلوب آپ کتاب اللہ میں نہ پاسکو تو پھر؟) معاذؓ نے جواب میں کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے“ حضرت ﷺ نے فرمایا پس اگر سنت میں بھی نہ پاؤ تو؟ معاذؓ نے جواب میں کہا ”میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا“ (یعنی قیاس کروں گا) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ کو حق بجانب قرار دیا اور فرمایا تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جس نے رسول اللہ کے قاصد کو اس چیز کی توفیق دی جس کو وہ پسند کرتا ہے اور اس سے راضی ہوتا ہے۔

**تشریح:** مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قیاس شرعی حجتوں میں سے ایک حجت شرعی ہے اور اگر کسی واقعہ میں اس سے قوی دلیل نہ پائی جائے تو اس پر عمل کرنا واجب ہے اور قیاس کے حجت ہونے کا ثبوت قرآن، حدیث، آثار صحابہؓ اور دلیل معقول سے ہے چنانچہ قرآن میں ہے فاعْتَبِرُوا یا اولی الابصار اے عقل والو! عبرت حاصل کرو، اعتبار کے معنی رَدُّ الشَّيْءِ الِی نَظِیْرِهِ کے ہیں یعنی دوسری چیزوں پر قیاس کر کے نصیحت حاصل کرو، لِهَذَا اَعْتَبِرُوا بِمَعْنٰی قِیْسُوا ہے نیز قرآن کی دوسری آیت میں ہے فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِی شَیْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلٰی اللّٰهِ وَالرَّسُولِ اس کا مطلب یہ ہے کہ مختلف فیہ امر کو خدا اور رسول کے فرمودہ حکم کی طرف لوٹاؤ تاکہ تمہارے مختلف فیہ امر یعنی فرع اور اصل کے درمیان مماثلت معلوم ہو جائے اگر مماثلت و یکسانیت بین لأصل والفرع ثابت ہو جائے تو تمہارا بیان کردہ حکم صحیح ہے ورنہ صحیح نہیں، اور قیاس بھی اسی کو کہتے ہیں، نیز قرآن شریف کی دوسری آیت ہے اِنَّ فِیْ ذٰلِكَ لَاٰیٰتٍ لِّقَوْمٍ یَّتَفَكَّرُوْنَ اور حدیث کے ذریعہ قیاس کے حجت ہونے کا ثبوت خود مصنفؒ بیان فرما رہے ہیں اور عقل سے بھی قیاس کا حجت ہونا ثابت ہے مثلاً قرآن کریم کے اندر فاعْتَبِرُوا یا اولی الابصار کی وجہ سے اعتبار یعنی قیاس کرنا واجب معلوم ہوتا ہے ورنہ اللہ تعالیٰ کے قیاس کرنے کا حکم کرنا عبث اور مہمل ہونا لازم آئے گا حالانکہ اللہ تعالیٰ کسی کو عبث اور مہمل شئی کا حکم نہیں کرتے اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے قرآن شریف کے اندر پہلے لوگوں کے واقعات بیان فرمائے ہیں تاکہ ان پر غور و فکر کر کے بعد والے حضرات نصیحت حاصل کریں نیز عقلاً ساری دنیا کے نزدیک قیاس، ایک معتبر ذریعہ علم ہے، اب حدیث کے ذریعہ قیاس کا حجت ہونا ثابت کیا جا رہا ہے، ملاحظہ فرمائیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس وقت حضرت معاذؓ کو یمن کا والی بنا کر بھیجا تو دریافت فرمایا کہ اے معاذ تم لوگوں کے معاملات کا فیصلہ کس چیز سے کرو گے یعنی کس دلیل شرعی سے تم احکامات نافذ کرو گے حضرت معاذؓ نے جواب دیا ”کتاب اللہ سے“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پھر فرمایا کہ اے معاذ اگر تم وہ حکم کتاب اللہ میں نہ پاسکو تو پھر کس چیز سے فیصلہ کرو گے، جواب دیا سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پھر فرمایا کہ اگر وہ حکم سنت رسول اللہ کے اندر نہ مل سکے تو پھر کیا کرو گے، تو حضرت معاذؓ نے جواب دیا کہ پھر میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا یعنی قیاس کروں گا اس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی تصویب فرمائی یعنی ان کو اس جواب میں حق بجانب قرار دیا اور فرمایا کہ تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جس نے اپنے رسول (صلی اللہ

علیہ وسلم) کے قاصد کو اس چیز کی توفیق دی جس کو اللہ کا رسول پسند کرتا ہے اور اس سے راضی ہوتا ہے، لہذا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت معاذؓ کی تصویب فرمانا اور اس پر اللہ تعالیٰ شانہ کی حمد بیان کرنا قیاس کے حجت ہونے کی صریح دلیل ہے کیونکہ اگر کتاب و سنت کے بعد قیاس حجت نہ ہوتا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم حضرت معاذؓ کے اجتہاد برائے کہنے پر ضرور انکار اور رد فرماتے۔

اس حدیث سے مزید دو باتیں معلوم ہوئیں ایک تو یہ کہ حضرت معاذ نے اپنے جواب میں اجماع کا ذکر نہیں کیا کیونکہ نبیؐ کی حیات طیبہ میں اجماع کی ضرورت نہیں تھی بلکہ ہر واقعہ میں نبیؐ کی طرف رجوع کرنا ضروری تھا اور دوسری بات یہ ہے کہ اس حدیث کے اندر قیاس کا حجت شرعی ہونا ثابت ہو رہا ہے لہذا منکرین قیاس پر رد ہو گیا کیونکہ منکرین قیاس یعنی روافض و خوارج اور بعض معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ قیاس حجت شرعی نہیں ہے کیونکہ باری تعالیٰ کا قول ہے وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ جس کا مطلب یہ ہے کہ ہر چیز کا بیان قرآن میں موجود ہے لہذا جب ہر چیز کا بیان قرآن میں موجود ہے تو پھر قیاس کی کیا ضرورت ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو منکرین قیاس کے اس سوال پر ہی اعتراض ہو گا اور وہ یہ ہے کہ جب ہر چیز کا بیان قرآن میں موجود ہے تو پھر حدیث اور اجماع بھی حجت نہ ہونے چاہئیں حالانکہ حدیث اور اجماع کی حجت کے منکرین قیاس بھی قائل ہیں، لہذا و نزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء اپنی جگہ بالکل صحیح ہے مگر اس آیت کو لیکر اعتراض نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ اس کو ہم بھی مانتے ہیں کہ ہر چیز قرآن میں موجود ہے مگر بعض چیزیں صریح ہیں اور بعض غیر صریح، اسی وجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذؓ سے قَانَ لَمْ تَجِدْ كَافَقْظِ ارشاد فرمایا تھا یہ نہیں فرمایا تھا قَانَ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى کہ اگر وہ حکم قرآن میں نہ ہو، کیونکہ قرآن کے اندر تو ہر چیز موجود ہے کَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مَبِينٍ یعنی ہر تر اور خشک چیز یعنی ہر چیز کا بیان قرآن کے اندر حکم موجود ہے، لہذا قرآن کے اندر ہر چیز موجود ہے اور حدیث اور اجماع اور قیاس یہ سب قرآن ہی کی تفسیریں ہیں لہذا اب یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ قیاس علیحدہ سے کوئی چیز نہیں ہے بلکہ اس سے بھی حکم قرآن ہی کا اظہار ہے اسی وجہ سے قیاس کو مظہر حکم مانا جاتا ہے نہ کہ مثبت حکم یعنی حکم قرآن کے اندر موجود ہے مگر قیاس اس کا اظہار کرتا ہے لہذا قیاس بھی ایک حجت شرعی ہے جس میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے۔

وَرَوَى أَنَّ امْرَأَةً خَثْعَمِيَّةً أَتَتْ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ إِنَّ أَبِي كَانَ شَيْخًا كَبِيرًا أَذْرَكَهُ الْحَجُّ وَهُوَ لَا يَسْتَمْسِكُ عَلَى الرَّاحِلَةِ أَفِيْجُزْنِي أَنْ أَحُجَّ عَنْهُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَى أَبِيكَ دَيْنٌ فَقَضَيْتِهِ أَمَا كَانَ يُحْزِنُكَ فَقَالَتْ بَلَى فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَدَيْنُ اللَّهِ أَحَقُّ وَأَوْلَى الْحَقِّ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْحَجُّ فِي حَقِّ الشَّيْخِ الْفَانِي بِالْحُقُوقِ الْمَالِيَةِ وَأَشَارَ إِلَى عَلِيٍّ مُؤَثِّرَةً فِي الْجَوَازِ وَهِيَ الْقَضَاءُ وَهَذَا هُوَ الْقِيَاسُ .



## ترجمہ

اور روایت کیا گیا ہے کہ قبیلہ خثعم کی ایک عورت (اسماء بنت عمیس) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی اور عرض کیا یقیناً میرے والد بہت بوڑھے ہیں (اور) ان کو حج کی فرضیت پہنچ گئی ہے، اور وہ سواری پر جم کر نہیں بیٹھ سکتے، کیا مجھ کو یہ کافی ہے کہ میں ان کی طرف سے (یعنی اپنے باپ کی طرف سے) حج کر لوں، نبی علیہ السلام نے فرمایا بتلا تو سہی اگر تیرے باپ پر کسی کا قرض ہوتا اور تو اس کو ادا کر دیتی تو کیا وہ ادا کرنا تجھ کو کافی نہ ہوتا؟ اس عورت نے کہا کیوں نہیں! (یعنی ضرور کافی ہوتا) پس نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اللہ کا قرضہ بدرجہ اولیٰ والنسب (تیرے ادا کرنے سے ادا ہو جائے گا) نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے شیخ فانی کے حق میں حج کو حقوق مالیہ کے ساتھ لاحق فرمایا اور اس علت کی طرف اشارہ فرمایا جو اداء دین عن الغیر کے جواز میں مؤثر ہے اور وہ قضاء یعنی ادائیگی ہے اور یہی تو قیاس ہے (یعنی إلحاق الحج بالحقوق المالية مع بيان العلة المؤثرة المشتركة بين الاصل والفروع)

**تشریح:** یہاں سے مصنف قیاس کے حجت ہونے پر دوسری دلیل بیان فرما رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر قبیلہ خثعم کی ایک عورت اسماء بنت عمیس نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم! میرا باپ بہت بوڑھا ہے، حج اس پر فرض ہے، اور وہ سواری پر بیٹھنے اور ٹھہرنے کی بھی ہمت نہیں رکھتا تو کیا یہ کافی ہے کہ میں اس کی طرف سے حج کر لوں، غور فرمائیے کہ حضور صل اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ تو یہ بتلا کہ اگر تیرے والد پر کسی کا قرض ہو اور تو اس کو ادا کر دے تو کیا تیرے لئے کافی ہو گا یا نہیں یعنی قرض ادا ہو گا یا نہیں؟ جواب دیا ہاں! کیوں نہیں! اس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب دین العبد یعنی لوگوں کا قرضہ تیرے ادا کرنے سے ادا ہو جائے گا تو اللہ کا قرضہ تو بدرجہ اولیٰ تیرے ادا کرنے سے ادا ہو جائے گا، اب قیاس کے حجت ہونے کا ثبوت بایں طور ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شیخ فانی کے حق میں حج کو حقوق مالیہ یعنی قرضہ کے ساتھ لاحق کیا، اور بیٹی کی طرف سے باپ کا حج ہونے کے جائز ہونے کی علت مؤثرہ کی طرف بھی اشارہ کر دیا کہ علت جواز حج قضاء یعنی ادائیگی ہے، مطلب یہ ہے کہ جس طرح قرض ادا ہونے کی علت بیٹی کی طرف سے ادائیگی قرضہ کا وجود ہے تو اسی طرح جب یہ علت یعنی ادائیگی، حج کے اندر بھی پائی گئی تو بیٹی کی طرف سے باپ کا حج بھی ادا ہو جائے گا اور قیاس بھی اسی کو کہتے ہیں، گویا قیاس کے اندر چار چیزوں کا موجود ہونا ضروری ہے، مقیس علیہ، مقیس، حکم اور علت صورت مذکورہ میں قرضہ، مقیس علیہ ہے اور حج بدل، مقیس، اور علت جامعہ بیٹی کی طرف سے ادائیگی کا وجود ہے اور حکم ادا ہو جاتا ہے یعنی جس طرح بیٹی کا اپنے باپ کا قرضہ ادا کرنے سے ادا ہو جاتا ہے اسی طرح بیٹی کا اپنے باپ کی طرف سے حج بدل کرنے سے حج بھی ادا ہو جائے گا، لہذا اگر قیاس حجت شرعی نہ ہوتا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم علت مؤثرہ مشترکہ کو بیان کرنے کے ساتھ حج کو حقوق مالیہ (قرضہ وغیرہ) پر لاحق نہ فرماتے معلوم ہوا کہ قیاس شریعت کی نظر میں حجت شرعی ہے۔

بْنِ طَلْقِ بْنِ عَلِيٍّ أَنَّهُ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَأَنَّهُ بَدْوِيٌّ فَقَالَ يَا نَبِيَّ اللَّهِ مَا تَرَى فِي مَسِّ الرَّجُلِ ذَكَرَهُ بَعْدَ مَا تَوَضَّأَ فَقَالَ هَلْ هُوَ إِلَّا بِضْعَةٌ مِنْهُ وَهَذَا هُوَ الْقِيَاسُ وَسُئِلَ ابْنُ مَسْعُودٍ عَمَّنْ تَزَوَّجَ امْرَأَةً وَلَمْ يُسَمَّ لَهَا مَهْرًا وَقَدْ مَاتَ عَنْهَا زَوْجُهَا قَبْلَ الدُّخُولِ فَاسْتَمَهَلَ شَهْرًا ثُمَّ قَالَ اجْتَهِدْ فِيهِ بِرَأْيِي فَإِنْ كَانَ صَوَابًا فَمِنَ اللَّهِ وَإِنْ كَانَ خَطَأً فَمِنَ ابْنِ أُمِّ عَبْدِ فَقَالَ أَرَى لَهَا مَهْرًا مِثْلَ نِسَائِهَا لَا وَكَسَ فِيهَا وَلَا شَطَطَ.

### ترجمہ

اور ابن صباغ نے اور وہ امام شافعیؒ کے معزز شاگردوں میں سے ہیں، اپنی کتاب جس کا نام ”شامل“ رکھا گیا ہے، میں قیس بن طلح بن علی سے روایت کیا ہے، انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک شخص آیا گویا کہ وہ بدوی تھا اس نے پوچھا یا نبی اللہ! وضو کر لینے کے بعد آدمی کے اپنے عضو تناسل کو چھونے کے سلسلہ میں آپ کیا رائے رکھتے ہیں؟ پس نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں ارشاد فرمایا نہیں ہے وہ مگر آدمی (کے بدن) کا ایک ٹکڑا اور یہ قیاس ہی ہے وسئل ابن مسعود الخ اور ابن مسعودؓ سے اس شخص کے بارے میں سوال کیا گیا جس نے کسی عورت سے نکاح کیا اور اس نے اس عورت کا مہر متعین نہیں کیا اور اس عورت کا شوہر دخول سے پہلے ہی مر گیا پس ابن مسعودؓ نے ایک ماہ کی مہلت طلب کی پھر فرمایا کہ اس مسئلہ کے جواب میں میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا پس اگر وہ جواب درست ہو تو وہ اللہ تعالیٰ شانہ کی طرف سے ہے اور اگر غلط ہو تو ام عبد کے بیٹے کی جانب سے ہے (یعنی میری طرف سے) پس ابن مسعودؓ نے جواب دیا مجھ کو اس عورت کے لئے اس کے مہر مثلی کا خیال لایا گیا ہے (یعنی میری رائے اور خیال میں اس کو مہر مثلی ملنا چاہئے) اس مہر میں نہ کمی ہو اور نہ زیادتی۔

**تشریح:** یہاں سے مصنف قیاس کے حجت ہونے کے ثبوت میں تیسری حدیث بیان کر رہے ہیں، جس کو ابن صباغ نے جو امام شافعیؒ کے معزز شاگردوں میں سے ہیں اپنی کتاب ”شامل“ میں قیس ابن طلح بن علیؒ سے روایت کیا ہے کہ ایک شخص جو کہ بدوی معلوم ہوتا تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور کہا کہ اگر کوئی شخص وضو کرنے کے بعد اپنے ذکر کو چھو لے تو اس سلسلہ میں آپ کیا فرماتے ہیں؟ کیا اس کا وضو ٹوٹ جائے گا؟ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں ارشاد فرمایا کہ ذکر مرد کا ایک حصہ ہی تو ہے یعنی اس کو چھونے سے وضو ٹوٹنے کا کیا مطلب، دیکھئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ذکر کو بدن کے دوسرے حصہ پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح بدن کے دیگر اعضاء کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا اسی طرح ذکر کو چھونے سے بھی وضو نہیں ٹوٹے گا، لہذا اگر قیاس حجت نہ ہوتا تو نبی کیوں قیاس فرماتے، معلوم ہوا کہ قیاس حجت شرعی ہے اور یہاں بھی چار چیزیں موجود ہیں، یعنی مقیس علیہ اعضاء بدن ہیں، اور مقیس ذکر ہے، اور علت چھونا ہے اور حکم وضو نہ ٹوٹنا ہے، اور امام صاحب کا مسلک بھی مس ذکر سے وضو نہ ٹوٹنے کا ہے جیسا کہ ماقبل میں تفصیل سے گذر چکا ہے۔

اور قیاس کے حجت ہونے کے ثبوت میں چوتھی دلیل یہ ہے کہ ابن مسعودؓ سے سوال کیا گیا کہ اگر کسی شخص نے کسی عورت سے شادی کی اور مہر کا ذکر نہیں کیا اور وطی سے قبل شوہر کا انتقال ہو گیا تو اس عورت کو کتنا مہر ملے گا؟ اس سوال کے جواب میں حضرت ابن مسعودؓ نے ایک ماہ کی مہلت چاہی اور پھر فرمایا کہ میں اس مسئلہ میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا، پس اگر جواب درست ہوگا تو وہ من جانب اللہ ہے اور اگر غلط ہوگا تو ابن ام عبد کی طرف سے ہے یعنی میری طرف سے، ابن ام عبد ابن مسعودؓ کی کنیت ہے، اور ابن مسعودؓ نے اس عورت کے لئے مہر مثلی قرار دیا، نہ کم اور نہ زیادہ، دیکھئے: حضرت ابن مسعودؓ نے قیاس کر کے اس سوال کا جواب دیا، لہذا اگر قیاس حجت نہ ہوتا تو حضرت ابن مسعودؓ قیاس سے یہ مسئلہ نہ بتلاتے چنانچہ یہاں بھی چار چیزیں موجود ہیں یعنی مقیس علیہ، تو وہ عورت ہے جس نے اپنے آپ کو شوہر کے سپرد کر دیا اور شوہر نے اس سے وطی بھی کر لی اور اس کا مہر متعین بھی نہ تھا اور مقیس، وہ عورت ہے جس کا سوال مذکور میں ذکر ہے اور علت عورت کا اپنے آپ کو شوہر کے سپرد کرنا ہے اور حکم عورت کا مہر مثلی کا مستحق ہونا ہے۔

**فائدہ:** جب حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ نے مہر مثلی کا فیصلہ کر دیا تو معقل ابن یسار صحابیؓ نے کھڑے ہو کر فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بردع صحابیہ کے بارے میں بعینہ یہی فیصلہ فرمایا تھا، چنانچہ اس کے شوہر بلال ابن حرہ قبل الوطی انتقال کر گئے تھے اور انہوں نے مہر متعین نہیں کیا تھا، اس تصدیق پر حضرت ابن مسعودؓ اتنے خوش ہوئے کہ کبھی اتنے خوش نہیں ہوئے تھے۔

**اللفظ:** وَكَسَ وَكَسَا (ض) الشَّيْءُ كَمَ هَوْنًا شَطَطًا شَطَطًا (ض) زیادتی کرنا۔

**فصل:** شُرُوطُ صِحَّةِ الْقِيَاسِ خَمْسَةٌ أَحَدُهَا أَنْ لَا يَكُونَ فِي مُقَابَلَةِ النَّصِّ وَالثَّانِي أَنْ لَا يَتَضَمَّنَ تَغْيِيرَ حُكْمٍ مِنْ أَحْكَامِ النَّصِّ وَالثَّالِثُ أَنْ لَا يَكُونَ الْمُعْذَى حُكْمًا لَا يُغْفَلُ مَعْنَاهُ وَالرَّابِعُ أَنْ يَقَعَ التَّغْيِيلُ لِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ لَا لِأَمْرِ لُغَوِيٍّ وَالخَامِسُ أَنْ لَا يَكُونَ الْفَرْعُ مَنْصُوصًا عَلَيْهِ.

### ترجمہ

قیاس کے صحیح ہونے کی شرطیں پانچ ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ قیاس، نص (قرآن و حدیث) کے مقابلہ میں نہ ہو اور دوسری شرط یہ ہے کہ وہ قیاس نص کے احکام میں سے کسی حکم کے متغیر کرنے کو متضمن نہ ہو، اور تیسری شرط یہ ہے کہ اصل سے فرع کی طرف منتقل اور متعدی کیا جانے والا حکم ایسا حکم نہ ہو کہ جس کی وجہ عقل میں نہ آتی ہے (یعنی مقیس علیہ کا حکم خلاف عقل نہ ہو) اور چوتھی شرط یہ ہے کہ نص کی علت کو بیان کرنا حکم شرعی کے لئے ہو نہ کہ امر لغوی کے لئے اور پانچویں شرط یہ ہے کہ فرع منصوب علیہ نہ ہو۔

**تشریح:** اس فصل کے اندر مصنف قیاس کے معتبر اور صحیح ہونے کی پانچ شرطیں بیان فرما رہے ہیں،

قیاس نص یعنی قرآن وحدیث کے مقابلہ میں نہ ہو اسی طرح فقیہ صحابی کی رائے کے مقابلہ میں بھی نہ ہو اور مقابلہ کا مطلب یہ ہے کہ کسی آدمی کا اپنے قیاس کے ذریعہ اس حکم کو رد کرنا مقصود ہو جو حکم نص قرآن سے ثابت شدہ ہو یا حدیث سے یا فقیہ صحابی کی رائے سے ثابت ہو یا قیاس کرنے والے کا مقصد نص کے مخصوص حکم کو باوجود اس کے مخصوص ہونے کے دوسری جگہ متعدی کرنا ہو، لہذا یہ قیاس معتبر اور صحیح نہ ہوگا، کیونکہ جو حکم ثابت من النص ہے وہ قطعی ہے اور قیاس ظنی ہوتا ہے اور ظنی قطعی کا مقابلہ نہیں کر سکتا، ۲۔ دوسری شرط یہ ہے کہ قیاس کی وجہ سے نص کے احکام میں سے کسی حکم کا متغیر ہونا لازم نہ آئے، مثلاً نص کے اندر حکم مطلق تھا اور قیاس کے بعد وہ مقید بن جائے تو یہ قیاس معتبر اور صحیح نہیں ہوگا، بلکہ ضروری یہ ہے کہ نص کے اندر اگر مطلق حکم ہو تو قیاس کے بعد بھی وہ حکم مطلق ہی رہے، ۳۔ تیسری شرط یہ ہے کہ اصل سے فرع کی طرف منتقل اور متعدی کیا جانے والا حکم خلاف قیاس نہ ہو، لہذا اگر مقيس علیہ کا حکم خود ہی خلاف قیاس ہے تو اس کو فرع کی جانب منتقل کرنا جائز نہ ہوگا جیسا کہ مثال سے واضح ہو جائے گا، ۴۔ چوتھی شرط یہ ہے کہ نص یعنی مقيس علیہ کی علت بیان کرنے کا مقصد دوسری چیز میں حکم شرعی کو ثابت کرنا ہو نہ کہ حکم لغوی کو، لہذا اگر وہ حکم حکم شرعی نہیں ہوگا تو فرع کی طرف اس کا متعدی کرنا صحیح نہ ہوگا، ۵۔ پانچویں شرط یہ ہے کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو یعنی قرآن وحدیث وغیرہ میں اس کا حکم مذکور نہ ہو کیونکہ جب فرع کا حکم نص سے ثابت ہو ہی گیا تو اب قیاس کر کے اس کا حکم جدید ثابت کرنے کی ضرورت نہیں رہے گی، کیونکہ قیاس سے ثابت شدہ حکم کی دو حالتیں ہیں یا تو وہ حکم جدید حکم نص کے موافق ہوگا یا مخالف، اگر موافق ہے تو قیاس کرنا بیکار رہا اور اگر مخالف ہے تو ظاہر ہے کہ قیاس سے ثابت شدہ حکم اگر نص کے مخالف ہو تو وہ باطل اور غیر معتبر ہے۔

وَمِثَالُ الْقِيَاسِ فِي مُقَابَلَةِ النَّصِّ فِيمَا حُكِيَ أَنَّ الْحَسَنَ بْنَ زِيَادٍ سُئِلَ عَنِ الْقَهْقَهَةِ فِي الصَّلَاةِ فَقَالَ انْتَقَضَتِ الطَّهَارَةُ بِهَا قَالَ السَّائِلُ لَوْ قَذَفَ مُحْصَنَةً فِي الصَّلَاةِ لَا يَنْتَقِضُ بِهِ الْوُضُوءُ مَعَ أَنَّ قَذَفَ الْمُحْصَنَةَ أَكْثَرُ جَنَابَةٍ فَكَيْفَ يَنْتَقِضُ بِالْقَهْقَهَةِ وَهِيَ دُونُهُ فَهَذَا قِيَاسٌ فِي مُقَابَلَةِ النَّصِّ وَهُوَ حَدِيثُ الْأَعْرَابِيِّ الَّذِي فِي عَيْنِهِ سُوءٌ وَكَذَلِكَ إِذَا قُلْنَا جَازَ حُجَّ الْمَرْأَةِ مَعَ الْمَحْرَمِ فَيَجُوزُ مَعَ الْأَمْنَابِ كَانَ هَذَا قِيَاسًا بِمُقَابَلَةِ النَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا يَحِلُّ لِمَرْأَةٍ تُوْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ تُسَافِرَ فَوْقَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ وَلِيَالِيهَا إِلَّا وَمَعَهَا أَبُوْهَا أَوْ زَوْجُهَا أَوْ ذُو رَحِمٍ مَحْرَمٌ مِنْهَا .

### ترجمہ

اور اس قیاس کی مثال جو نص کے مقابلہ میں ہو اس حکایت میں ہے جو بیان کی گئی ہے کہ حسن ابن زیاد سے نماز میں قہقہہ کے متعلق سوال کیا گیا تو حسن ابن زیاد نے کہا کہ اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، سائل نے کہا اگر کوئی شخص نماز میں

پاکدامن عورت کو تہمت لگا ہے تو اس سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے باوجودیکہ پاکدامن عورت کو تہمت لگانا جنایت کے اعتبار سے بڑی چیز ہے تو قہقہہ سے کیسے وضو ٹوٹ جائے گا حالانکہ قہقہہ تہمت سے کمتر درجہ ہے، پس یہ (قیاس) نص کے مقابلہ میں قیاس ہے اور نص اس اعرابی کی حدیث ہے جس کی آنکھ میں کچھ کی تھی اور اسی (قیاس سابق) کی طرح جب ہم کہیں کہ محرم کے ساتھ عورت کا حج کرنا جائز ہے تو صالح عورتوں کے ساتھ بھی جائز ہوگا تو یہ (قیاس) نص کے مقابلہ میں قیاس ہے اور نص حضور ﷺ کا قول ہے کہ عورت کے لئے جو اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان رکھتی ہو یہ حلال نہیں ہے کہ وہ تین دن رات سے زیادہ کا سفر کرے مگر (اس وقت جبکہ) اس کے ساتھ اس کا باپ ہو یا اس کا شوہر ہو یا اس کا ذی رحم محرم ہو۔

**تشریح:** یہاں سے مصنف "قیاس صحیح ہونے کی شرط اول کے مفقود ہونے کی مثال بیان کر رہے ہیں، یعنی نص کے مقابلہ میں قیاس کرنے کی مثال بیان فرما رہے ہیں اور وہ اس حکایت میں ہے کہ حسن ابن زیاد شاگرد امام اعظمؒ سے نماز میں قہقہہ لگا کر ہنسنے کے بارے میں سوال کیا گیا کہ اس سے وضو ٹوٹ جائے گا یا نہیں، حضرت حسن ابن زیاد نے جواب دیا کہ ہاں قہقہہ سے طہارت یعنی وضو ٹوٹ جائے گا اس پر سائل نے اعتراض کیا کہ اگر کوئی شخص نماز کے اندر پاکدامن عورت پر تہمت زنا لگا دے تو اس سے وضو نہیں ٹوٹتا حالانکہ پاکدامن عورت کو تہمت لگانا بڑا جرم اور گناہ کبیرہ ہے تو اس سے کم درجہ کے گناہ سے یعنی قہقہہ سے کیسے وضو ٹوٹ جائے گا یعنی وضو نہ ٹوٹنا چاہئے، غور فرمائیے سائل کا یہ قیاس نص کے مقابلہ میں ہے کیونکہ نص سے یعنی حدیث اعرابی سے نماز کے اندر قہقہہ لگا کر ہنسنے سے وضو کا ٹوٹنا ثابت ہے اور حدیث اعرابی کی تفصیل ماقبل میں گزر چکی ہے، مختصر یہ ہے کہ ایک دفعہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھا رہے تھے کہ ایک اعرابی جس کی آنکھ میں کچھ خرابی تھی آئے اور کنوئیں میں گر پڑے، اس پر بعض صحابہ جو آپ کی اقتداء کر رہے تھے قہقہہ لگا کر ہنس پڑے، نماز سے فارغ ہو کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا مَنْ ضَحِكَ مِنْكُمْ فَهَقْهَةً فَلْيُعِدِّ الوضوءَ والصلوةَ جميعاً کہ تم میں سے جو شخص قہقہہ لگا کر ہنسا ہے وہ وضو اور نماز دونوں کو لوٹائے، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ نماز میں قہقہہ لگا کر ہنسنے سے بالغ مصلیٰ کی نماز فاسد ہونے کے ساتھ ساتھ وضو بھی ساقط ہو جاتا ہے اور سائل کا مقصد اپنے قیاس کے ذریعہ اس نص مذکور (مَنْ ضَحِكَ الْخ) کا مقابلہ کرنا اور اس کو باطل ٹھہرانا ہے اور اس کا منشاء یہ ہے کہ نماز کے اندر قہقہہ سے وضو نہ ٹوٹنا چاہئے، لہذا یہ قیاس غیر معتبر اور غیر صحیح ہوگا نیز یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ جس طرح نماز میں قہقہہ سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اسی طرح نماز میں پاکدامن عورت کو تہمت لگانے سے بھی وضو ٹوٹ جانا چاہئے کیونکہ یہاں مقیس علیہ خود خلاف قیاس ہے یعنی قہقہہ سے وضو کا ٹوٹنا خلاف عقل ہے کیونکہ نقض وضو خروج نجاست سے ہوتا ہے جبکہ قہقہہ میں خروج نجاست نہیں ہوتا لہذا جب مقیس علیہ خود خلاف قیاس ہے تو اس پر کسی چیز کو قیاس کرنا جائز نہیں ہوگا، لہذا نماز میں پاکدامن عورت کو تہمت لگانے، گالی دینے یا زانیہ وغیرہ کہنے سے نقض وضو کا حکم نہ ہوگا البتہ نماز پڑھتے ہوئے اس طرح کی حرکت کا ارتکاب کرنے سے نماز فاسد ضرور ہو جائے گی۔

و كذلك قلنا الخ اسی طرح مندرجہ ذیل قیاس بھی غیر معتبر اور غیر صحیح ہے کیونکہ وہ نص کے مقابلہ میں ہے اور

اس کی مثال یہ ہے کہ ہم احناف نے کہا کہ عورت کا اپنے ذی رحم محرم (جس سے اس عورت کی شادی جائز نہ ہو) کے ساتھ سفر حج کرنا بالاتفاق جائز ہے تو اب اگر کوئی شخص یہ قیاس کرے کہ جب عورت کا اپنے ذی رحم محرم کے ساتھ سفر حج کرنا جائز ہے تو ایمنہ یعنی دیندار اور صالح عورتوں کے ساتھ کہ جن کے ساتھ اجنبی مردوں کے اختلاط کا اندیشہ نہیں، ان کے ساتھ بھی سفر حج کرنا جائز ہوگا، جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے کیونکہ جو علت محرم کے ساتھ سفر حج کے جواز کی ہے وہی علت صالح عورتوں کی جماعت کے ساتھ سفر کرنے میں بھی موجود ہے، یعنی فتنہ کا اندیشہ نہ ہونا، غور فرمائیے یہ قیاس نص کے مقابلہ میں ہے کیونکہ عورت کا اپنے ذی رحم محرم کے ساتھ سفر حج کا جواز نص سے ہے اور وہ نص یہ ہے قال علیہ السلام لَا يَجْعَلُ لِمَرْأَةٍ تَمْنَأُ مِنَ الْخَلْعِ يَعْنِي كَيْسِي عَوْرَتِ كَلِّ لَعْنَةُ اللَّهِ اَوْ يَوْمَ آخِرَتِ پَرَايِمَانِ رَكْعَتِي هُوَ يَهْدِي حَلَالَ نَحْسِ هُوَ كَوَدِهِ تَمْنِ دِنِ رَاتِ سَ زَانِدِ سَفَرِ كَرَّ مَكْرَاسِ صَوْرَتِ مِثْلِ حَلَالِ هُوَ جَبَكِ اس كَ سَاتَه اس كَا بَابِ هُوَا اس كَا شَوَهْرِ هُوَا اس كَا ايسار شته داه هُو جس سے اس كا نكاح حرام هُو مثلاً چچا، ماموں، بھائی وغیرہ دیکھئے اس حدیث سے صاف ظاہر ہے کہ عورت كا ان لوگوں كے علاوہ كے ساتھ جن كا حدیث میں ذكر ہے سفر كرنا حرام ہے، خواه وہ مرد هوں یا عورتیں هوں، ایمنہ صالح هوں یا غیر ایمنہ وفا حشہ اور قیاس كا تقاضہ یہ ہے کہ عورت كا ایمنہ عورتوں كے ساتھ سفر كرنا حلال ہے، لہذا یہ قیاس چونکہ نص كے مقابلہ میں ہے اس لئے یہ غیر معتبر اور غیر صحیح ہے۔

وَمِثَالُ الثَّانِي وَهُوَ مَا لَا يَتَضَمَّنُ تَغْيِيرَ حُكْمٍ مِنْ أَحْكَامِ النَّصِّ مَا يُقَالُ النَّيَّةُ شَرْطٌ فِي الْوُضُوءِ بِالْقِيَاسِ عَلَى التَّيْمُمِ فَإِنَّ هَذَا يُوجِبُ تَغْيِيرَ آيَةِ الْوُضُوءِ مِنَ الْإِطْلَاقِ إِلَى التَّقْيِيدِ وَكَذَلِكَ إِذَا قُلْنَا الطَّوَّافُ بِالْبَيْتِ صَلَوةٌ بِالْخَبَرِ فَيَشْتَرِطُ لَهُ الطَّهَارَةُ وَسُتْرُ الْعَوْرَةِ كَالصَّلَاةِ كَانَ هَذَا قِيَاسًا يُوجِبُ تَغْيِيرَ نَصِّ الطَّوَّافِ مِنَ الْإِطْلَاقِ إِلَى الْقَيْدِ .

### ترجمہ

اور قیاس صحیح ہونے کی شرط ثانی (کے فوت ہونے) کی مثال، اور شرط ثانی یہ ہے کہ قیاس نص کے احکام میں سے کسی حکم کے متغیر کرنے کو متضمن نہ ہو، وہ ہے جو کہا جاتا ہے کہ وضو میں نیت شرط ہے تیمم پر قیاس کرتے ہوئے، پس یہ قیاس آیت وضو کو اطلاق سے تقیید کی جانب متغیر کرنے کو واجب کرتا ہے اور اسی (قیاس سابق کی) طرح جب ہم کہیں کہ بیت اللہ کا طواف حدیث سے ثابت ہونے کی وجہ سے نماز ہے، پس نماز کی طرح طواف کے لئے طہارت اور ستر عورت شرط ہوگا تو یہ ایسا قیاس ہے جو طواف کی نص کو اطلاق سے تقیید کی طرف متغیر کرنے کو واجب کرتا ہے۔

**تشریح:** اس عبارت کے اندر مصنف قیاس کے صحیح ہونے کی شرط ثانی کے مفقود ہونے کی مثال بیان کر رہے ہیں، یعنی اس قیاس کی مثال کہ جس کی وجہ سے نص کا کوئی حکم متغیر ہونا لازم آتا ہو اور وہ یہ ہے کہ مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ وضو کے اندر نیت شرط ہے تیمم پر قیاس کرتے ہوئے کہ یہ دونوں عبادت اور طہارت حکمی ہیں، لہذا قیاس کا تقاضہ یہ

ہے کہ جس طرح تیمم کے اندر نیت شرط ہے اسی طرح وضو کے اندر بھی نیت شرط ہونی چاہئے، مگر یہ قیاس غیر معتبر اور غیر صحیح ہے کیونکہ اس قیاس کی وجہ سے نص یعنی آیت وضو جس میں مطلق غسل کا حکم ہے اس کو نیت کی شرط کے ساتھ مقید کرنا لازم آرہا ہے اور وہ آیت وضو یہ ہے **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ** الخ اس میں اغسلوا مطلق ہے لہذا اگر وضو کو تیمم پر قیاس کر کے اس میں نیت طہارت کو شرط قرار دیا جائے تو نص کا حکم (غسل) جو مطلق تھا اس کو مقید کر کے متغیر کرنا لازم آرہا ہے اس لئے یہ قیاس صحیح اور معتبر نہ ہوگا اسی طرح جب ہم نے کہا کہ حدیث الطواف صلوٰۃ الا ان الله تعالى اَباح فيه الكلام کے اندر طواف کو نماز قرار دیا گیا ہے تو اب اگر کوئی شخص یہ قیاس کرے کہ جب طواف کعبہ نماز کے درجہ میں ہے تو نماز کی طرح طواف کے اندر بھی طہارت اور ستر عورت شرط ہونا چاہئے جیسا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک طواف کے اندر طہارت کا ہونا فرض ہے (بدائع) تو یہ قیاس صحیح اور معتبر نہ ہوگا کیونکہ اس قیاس کی وجہ سے آیت طواف (وَلْيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ) جو طہارت اور ستر عورت کی قید سے مطلق ہے اس کو مقید کرنا لازم آرہا ہے جو ایک قسم کی تفسیر ہے اور قیاس کے صحیح ہونے کی شرط ثانی یہ تھی کہ اس کی وجہ سے نص کے کسی حکم کا متغیر ہونا لازم نہ آئے نیز ذکر کردہ حدیث جو امام شافعیؒ کا متدل ہے خبر واحد ہے اور خبر واحد سے کتاب اللہ کے مطلق کو متبدل کرنا جائز نہیں ہوتا لہذا حدیث کے اندر طواف کو نماز سے تشبیہ دینا مقصود ہے اور معنی اس کے یہ ہیں الطواف كَالصَّلَاةِ اِمَّا فِي الثَّوَابِ اَوْ فِي اَصْلِ الْفَرْضِيَّةِ فِي طَوَافِ الزِّيَارَةِ: مَرَّ تَفْصِيْلُهُ .

**نوٹ:** اصول الشاشی کے موجودہ نسخہ میں عبارت اس طرح ہے وهو ما يتضمن الخ لآ نہیں ہے تو ممکن ہے کہ آکا تب سے چھوٹ گیا ہو کیونکہ اصول الشاشی کی عربی شرح میں لاموجود ہے اور قیاس کا بھی یہی تقاضہ ہے کہ لاموجود ہو کیونکہ مصنف نے تیسری، چوتھی اور پانچویں شرط کو بیان کرتے وقت اسی انداز کو اختیار کیا ہے جو اجمال میں ہے یعنی بعینہ شرطوں کو ذکر کیا ہے نہ کہ اس کے فوت ہونے کو، لہذا جس طرح ومثال الثالث وهو ما لا يعقل الخ اور ومثال الشرط الخامس وهو لا يكون الخ میں لاموجود ہے، اسی طرح ومثال الثاني الخ میں بھی لاموجود ہونا چاہئے۔

وَمَثَالُ الثَّالِثِ وَهُوَ مَا لَا يُعْقَلُ مَعْنَاهُ فِي حَقِّ جَوَازِ التَّوَضُّعِ بِنَبِيذِ الثَّمَرِ فَإِنَّهُ لَوْ قَالَ جَارَ بَعْضِهِ مِنَ الْأَنْبِذَةِ بِالْقِيَاسِ عَلَى نَبِيذِ الثَّمَرِ أَوْ قَالَ لَوْ شُجَّ فِي صَلَوَتِهِ أَوْ احْتَلَمَ بَيْنِي عَلَى صَلَوَتِهِ بِالْقِيَاسِ عَلَى مَا إِذَا سَبَقَهُ الْحَدَّثُ لَا يَصِحُّ لِأَنَّ الْحُكْمَ فِي الْأَصْلِ لَمْ يُعْقَلْ مَعْنَاهُ فَاسْتَحَالَ تَعْدِيَتُهُ إِلَى الْفُرْعِ وَبِمِثْلِ هَذَا قَالَ أَصْحَابُ الشَّافِعِيِّ قُلْتَانِ نَجِسَتَانِ إِذَا اجْتَمَعَتَا صَارَتَا طَاهِرَتَيْنِ فَإِذَا افْتَرَقَتَا بَقِيْنَا عَلَى الطَّهَارَةِ بِالْقِيَاسِ عَلَى مَا إِذَا وَقَعَتِ النَّجَاسَةُ فِي الْقُلْتَيْنِ لِأَنَّ الْحُكْمَ لَوْ ثَبَتَ فِي الْأَصْلِ كَانَ غَيْرَ مَعْقُولٍ مَعْنَاهُ .

## ترجمہ

اور شرط ثالث (کے فوت ہونے) کی مثال، اور شرط ثالث وہ ہے کہ (متعدی ہونے والا حکم ایسا نہ ہو کہ) حکم کی علت غیر معقول ہو، (اس کی مثال) نبیذ تمر سے وضو جائز ہونے کے سلسلہ میں ہے پس اگر کوئی کہے کہ نبیذ تمر پر قیاس کرتے ہوئے نبیذ تمر کے علاوہ دوسری نبیذوں سے بھی وضو جائز ہے یا کوئی کہے کہ اگر نماز میں کسی کا سر زخمی کر دیا جائے یا نماز میں احتلام ہو جائے تو یہ شخص اپنی نماز پر بناء کرے اس صورت پر قیاس کرتے ہوئے کہ جب اس شخص کو (نماز میں) حدث لاحق ہو جائے تو یہ قیاس صحیح نہیں ہے، اسلئے کہ اصل یعنی مقیس علیہ کے اندر حکم غیر معقول المعنی ہے، پس اس حکم کا فرع کی طرف متعدی اور منتقل کرنا محال ہے وبمثل هذا الخ اور اسی کے مثل (یعنی مقیس علیہ کا حکم غیر معقول المعنی ہونے کے مثل) امام شافعیؒ کے اصحاب نے کہا کہ نجس پانی کے دو مکے جب یکجا ہو جائیں تو وہ دونوں پاک ہو جائیں گے پھر جب وہ دونوں مکے متفرق ہو جائیں (یعنی دونوں مکوں کا پانی علیحدہ علیحدہ ہو جائے) تو وہ دونوں طہارت پر باقی رہیں گے قیاس کرتے ہوئے اس شکل پر کہ جب نجاست دو مکے پانی میں گر جائے (تو یہ قیاس شرط ثالث معدوم ہونے کی وجہ سے صحیح نہ ہوگا) اس لئے کہ حکم (یعنی حکم طہارت) اگر اصل یعنی مقیس علیہ میں ثابت ہو جائے تو وہ غیر معقول المعنی ہے۔

**تشریح:** اس عبارت سے مصنف قیاس صحیح کی شرط ثالث کے فوت ہونے کی مثال بیان کر رہے ہیں، اور شرط ثالث یہ ہے کہ مقیس علیہ کا حکم خلاف قیاس نہ ہو، صورت مسئلہ یہ ہے کہ چھواریوں کی نبیذ سے خلاف قیاس حدیث کی وجہ سے وضو کرنا جائز ہے، حدیث میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابن مسعودؓ سے فرمایا تھا یا ابن مسعود هل معك ماء اتوضأ به؟ فقلت لا الا نبیذ تمر فی اداوة فقال تمره طيبة وماء طهور فآخذ ذلك وتوضأ به وصلى الفجر دوسری حدیث ہے انه قال نبیذ التمر وضوء من لم يجد الماء خلاصه كلام یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پانی نہ ہونے کی وجہ سے نبیذ تمر سے وضو فرمایا اور یہ فرمایا کہ چھو ہارہ طیب ہے اور پانی طہور ہے۔

لہذا خلاف قیاس نبیذ تمر سے وضو جائز ہے اور خلاف قیاس بایں طور ہے کہ وضو کے لئے پانی کا ہونا ضروری ہے، حالانکہ نبیذ تمر حقیقہ نہ پانی ہے اور نہ معنی، حقیقہ تو اس لئے نہیں کہ جب مطلق پانی کا لفظ بولا جائے تو ذہن نبیذ تمر کی طرف منتقل نہیں ہوتا نیز اگر کسی کو پانی لانے کا حکم کیا جائے اور وہ نبیذ تمر لیکر آئے تو اس کو خطا کرنے والا سمجھا جاتا ہے کہ کہا تو تھا پانی لانے کو اور لے آیا نبیذ تمر، اور نبیذ تمر معنی بھی پانی نہیں ہے، کیونکہ پانی کے اوصاف و خواص نبیذ تمر کے اندر موجود نہیں ہیں، مثلاً پانی کا ایک وصف یہ ہے کہ اس سے نجاست کو زائل کر دیا جاتا ہے حالانکہ نبیذ تمر سے نجاست کا ازالہ نہیں ہو سکتا، مختصر یہ ہے کہ نبیذ تمر پانی نہیں ہے، لہذا نبیذ تمر سے وضو کا جواز خلاف قیاس ہے اور جب مقیس علیہ کا حکم خلاف قیاس ہوتا ہے تو وہ موردِ سماع تک محدود رہتا ہے، اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس نہیں کیا جاسکتا، لہذا نبیذ تمر پر قیاس کر کے دوسری نبیذوں سے وضو کے جائز ہونے کا حکم نہیں لگایا جاسکتا۔



فائدہ: نبیذ تہ سے وضو کا جواز طرفین کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسفؒ اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک نبیذ تہ سے وضو کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح اگر کوئی شخص یہ کہے کہ اگر نماز میں کسی کا سر زخمی ہو گیا اور خون نکلنے کی وجہ سے وضو ٹوٹ گیا یا بحالت نماز نیند کا غلبہ ہو کر احتلام ہو گیا تو زخمی سر والا وضو کر کے اور احتلام والا غسل کر کے آئے اور اپنی نماز پر بنا کرے یعنی باقی ماندہ نماز پوری کرے، قیاس کرتے ہوئے اس صورت پر کہ اگر کسی شخص کو نماز میں حدث لاحق ہو جائے مثلاً خروج ریح ہو جائے یا ندی نکل جائے یا قی آجائے تو ایسے شخص کو وضو کر کے اپنی نماز پر بنا کرنا جائز ہے، یعنی ایسے شخص کو مکمل نماز لوٹانے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ صرف باقی ماندہ نماز ادا کرے، لہذا زخمی سر والے اور ختم دونوں کے لئے بھی بنا کرنا جائز ہونا چاہئے مگر مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ قیاس صحیح نہیں ہے کیونکہ مقیس علیہ یعنی حدث پیش آنے کی صورت میں بنا کرنے کا جواز خود خلاف قیاس حدیث کی وجہ سے ثابت ہے، حدیث یہ ہے مَنْ قَاءَ او رَعَفَ او اَمَذَى فِی صَلَوتِهِ فَلِیَتَوَضَّأَ وَلَیْسَ عَلَیْهِ صَلَاتُهُ مَا لَمْ یَتَکَلَّمْ جَسْ شَخْصٍ کُوْنَمَازٍ مِیْنِ قَیْ ہو جائے یا نکسیر چلے یا ندی نکل جائے تو چاہئے کہ وہ شخص وضو کر کے اپنی نماز پر بنا کرے جب تک اس نے گفتگو نہ کی ہو لہذا جب مقیس علیہ کا حکم خود خلاف قیاس ہے، تو اس حکم کو فرع میں منتقل اور متعدی کرنا جائز نہ ہوگا، اور زخمی سر والے کو وضو کے بعد اور محکم کو غسل کے بعد اپنی مکمل نماز کا اعادہ کرنا ہوگا اور بنا کرنا جائز نہ ہوگا، اور مقیس علیہ کا حکم خلاف قیاس بایں طور ہے کہ جب نماز میں حدث لاحق ہو گیا تو چونکہ حدث منافی طہارت ہے اور عدم طہارت منافی صلوة ہے اور شی (مثلاً نماز) اپنے منافی کے ساتھ باقی نہیں رہتی، لہذا عقل اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ حدث پیش آنے کے بعد ادا کردہ نماز فاسد ہو جانی چاہئے مگر حدیث کی وجہ سے اداء کردہ نماز فاسد نہیں ہوگی، بلکہ باقی رہے گی لیکن اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ حدث لاحق ہونے کے بعد بنا کرنا خلاف قیاس جائز ہے اور احتلام ہو جانے یا سر زخمی ہو جانے کے بعد بنا کرنا جائز نہیں ہے۔

و بمثل هذا الخ اسی کے مثل یعنی جب مقیس علیہ کا حکم خلاف قیاس اور غیر معقول المعنی ہو تو وہ ہمارے نزدیک نہ کہ امام شافعیؒ کے نزدیک مورد سماع پر محدود رہتا ہے، اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس نہیں کیا جاسکتا، صورت مسئلہ یہ ہے کہ اصحاب شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب دو الگ الگ مشکوں کا نجس پانی ایک جگہ اکٹھا ہو جائے اور مل جائے تو ان دونوں مشکوں کا ملا ہوا پانی ماء کثیر کے درجہ میں ہونے کی وجہ سے پاک ہو جائے گا، اور جب ایک بار طہارت کا حکم لگ چکا تو اگر اب ان دونوں مشکوں کے یکجا پانی کو متفرق اور علیحدہ علیحدہ کر دیا جائے تو وہ پانی اپنی طہارت پر ہی باقی رہے گا، اب غور طلب بات یہ ہے کہ اصحاب شافعیؒ کے اس قیاس کا کیا حکم ہے اور اس میں مقیس اور مقیس علیہ کیا ہیں، تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ مقیس تو اس کے اندر یہ ہے کہ دو علیحدہ علیحدہ مشکوں کا نجس پانی اگر ایک جگہ مل جائے تو وہ پانی پاک ہو جاتا ہے اور مقیس علیہ یہ ہے کہ اگر دو مشکوں کی مقدار مجتمع پانی میں نجاست گر جائے تو وہ ناپاک نہیں ہوتا کیونکہ حدیث ہے اِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قُلْتَيْنِ لَا یَحْمِلُ خَبْثًا کہ جب پانی دو مشکوں کی مقدار کو پہنچ جائے تو وہ نجاست کو نہیں اٹھاتا یعنی نجس نہیں ہوتا بلکہ وہ نجاست کو

اپنے آپ سے دفع کر دیتا ہے (یدفع الخبث عن نفسه) لہذا جس طرح مقیس علیہ یعنی دو منکوں کے بقدر پانی نجاست گرنے کے باوجود ناپاک نہیں ہوتا تو اسی طرح مقیس بھی یعنی دو علیحدہ علیحدہ منکوں کا نجس پانی اکٹھا ہونے کی وجہ سے ماء کثیر کے درجہ میں ہو کر ناپاک نہیں رہے گا، واضح رہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ماء کثیر کی مقدار دو قلوں کے برابر پانی ہونا ہے اور دو قلوں کے نزدیک پانچ قُرْب کے ہوتے ہیں، اور ہر قُرْبہ میں پچاس من ہوتے ہیں، لہذا قلتین کی مقدار دو سو پچاس من ہوئے مگر ہمارے نزدیک ماء کثیر کی مقدار پانی کا وہ درجہ ہوتا ہے چنانچہ اس قیاس کے بارے میں ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ قیاس صحیح اور درست نہیں ہے کیونکہ مقیس علیہ کا حکم جس کا مدار حدیث قلتین پر ہے تو اولاً تو وہ حدیث ثابت ہی نہیں جیسا کہ عنقریب تحریر کیا جائے گا اور اگر اس کو ثابت مان بھی لیں یعنی اگر یہ تسلیم کر لیں کہ دو منکوں کے بقدر پانی وقوع نجاست کے بعد ناپاک رہتا ہے ناپاک نہیں ہوتا تو یہ بات خلاف قیاس ہے کہ اتنا کم پانی نجاست گرنے کے باوجود ناپاک کیوں نہیں ہوا اور جب مقیس علیہ کا حکم خلاف قیاس ہوتا ہے تو وہ موردِ سماع پر منحصر رہتا ہے، اس حکم کو فرغ میں منتقل نہیں کیا جاسکتا، اب بات صرف اتنی رہ جاتی ہے کہ حدیث قلتین غیر ثابت کیوں کر ہے؟ تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ حدیث اجماع صحابہ کے خلاف ہے اور خبر واحد جب اجماع کے خلاف ہوتی ہے تو اس کو رد کر دیا جاتا ہے، اور اس حدیث کے اجماع صحابہ کے خلاف ہونے کا پتہ اس واقعہ سے چلتا ہے کہ جب زمزم کے کنوئیں میں ایک زنجی گر گیا تو حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن زبیرؓ نے تمام پانی کے نکالنے کا حکم دیا، حالانکہ پانی کی مقدار قلتین سے زیادہ تھی اور پانی میں کسی طرح کا کوئی اثر بھی ظاہر نہیں ہوا تھا، اور یہ واقعہ صحابہ کی موجودگی میں ہوا اور کسی نے پانی نکالنے کے سلسلے میں انکار نہیں کیا لہذا صحابہ کا اجماع اس قول پر ہے جو ہم نے کہا کہ ماء کثیر وہ ہے جو وہ درجہ ہو یعنی پانی کو ایک جانب حرکت دینے سے دوسری طرف کا پانی متحرک نہ ہو اور قلتین کی مقدار ماء کثیر نہیں ہے لہذا حدیث قلتین اجماع صحابہ کے بھی خلاف ہے نیز اس مسئلہ میں مذہب امام شافعیؒ کے بارے میں بعض حضرات یہ فرماتے ہیں ما ذهب إليه الشافعی من حدیث القلتین مذہب ضعیف من جهة النظر، غیر ثابت من جهة الامر لانه حدیث تکلم فیہ جماعة من اهل العلم نیز قلتین کی حقیقت پر واقف ہونا بھی مشکل ہے کیونکہ قلعہ کے معنی پہاڑ کی چوٹی کے بھی آتے ہیں اور مکے کے بھی آتے ہیں اور قامتِ رجل، گھڑا، اونٹ کا کوہان اور ہر بلند چیز کے بھی آتے ہیں، نیز قلتین سے امام شافعیؒ کی مراد ہجر کے قلال ہیں کہ ہر قلعہ میں دو قرب اور کچھ تھوڑا سا زائد آتا ہے ای کل قریۃ یسع فیہا قربتان وشیئ اور شی سے امام شافعیؒ نے احتیاطاً نصف مراد لیا ہے، لہذا دو قلوں کی مقدار دو سو پچاس من ہوئے نیز بعض الفاظ حدیث سے پتہ چلتا ہے کہ حدیث قلتین کنوؤں کے بارے میں نہیں ہے بلکہ اس پانی کے بارے میں ہے جو زمین پر پھیلا ہوا ہو، جیسا کہ سابقہ واقعہ یعنی ابن عباسؓ اور ابن زبیرؓ کے زمزم کے کنوئیں کے تمام پانی نکالنے کے حکم سے بھی ظاہر ہے کیونکہ کنوؤں کا پانی عادیۃً قلتین سے زیادہ ہوتا ہے، خصوصاً زمزم کا کنواں کہ جس کا پانی منقطع اور ختم بھی نہیں ہوتا تو اس کے قلتین سے زیادہ ہونے میں کوئی شبہ ہی نہیں ہے، اور پھر اس کے باوجود پانی نکالا گیا، نیز حدیث قلتین کے متن

میں بھی اضطراب ہے، ایک حدیث میں قلین ہے اور ایک میں کدر قلین ہے اور ایک روایت میں إذا بلغ الماء قللة ہے اور ایک روایت میں اربعین قللة ہے، لہذا خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اصحاب شافعی کا قیاس معتبر اور صحیح نہیں ہے۔ (بدائع ص ۲۱۸) یا پھر حدیث کے معنی یہ ہیں کہ ماء قلیل خواہ وہ دو قلوں کے برابر ہی کیوں نہ ہو وہ نجاست کا متحمل نہیں ہوتا، بلکہ ناپاک ہو جاتا ہے۔

**اللغة:** شَجَّ (ن، ض) شَجَّ الرأس سرخمی کرنا، لم يُعْقِل (ض) عقلاً سمجھنا القلة جمع قُلِّل وقِلال النجاسة مصدر (ک) ناپاک ہونا۔

وَمِثَالُ الرَّابِعِ: وَهُوَ مَا يَكُونُ التَّغْلِيلُ لِأَمْرِ شَرْعِيٍّ لَا لِأَمْرِ لُغَوِيٍّ فِي قَوْلِهِمُ الْمَطْبُوحُ الْمُنْصَفُ خَمْرٌ لِأَنَّ الْخَمْرَ إِنَّمَا كَانَ خَمْرًا لِأَنَّهُ يُخَامِرُ الْعَقْلَ وَغَيْرُهُ يُخَامِرُ الْعَقْلَ أَيْضًا فَيَكُونُ خَمْرًا بِالْقِيَاسِ، وَالسَّارِقُ إِنَّمَا كَانَ سَارِقًا لِأَنَّهُ أَخَذَ مَالَ الْغَيْرِ بِطَرِيقِ الْخَفِيَّةِ وَقَدْ شَارَكَهُ النَّبَاشُ فِي هَذَا الْمَعْنَى فَيَكُونُ سَارِقًا بِالْقِيَاسِ وَهَذَا قِيَاسٌ فِي اللَّغَةِ مَعَ اعْتِرَافِهِ أَنَّ الْأِسْمَ لَمْ يُوضَعْ لَهُ فِي اللَّغَةِ وَالدَّلِيلُ عَلَى فَسَادِ هَذَا النَّوْعِ مِنَ الْقِيَاسِ أَنَّ الْعَرَبَ يُسَمِّي الْفَرَسَ أَذْهَمَ لِسَوَادِهِ وَكُمَيْتًا لِحُمْرَتِهِ ثُمَّ لَا يُطْلَقُ هَذَا الْأِسْمُ عَلَى الزُّنْجِيِّ وَالثَّوْبِ الْأَحْمَرِ وَلَوْ جَرَتْ الْمُقَايَسَةُ فِي الْأَسْمَاءِ اللَّغَوِيَّةِ لَجَازَ ذَلِكَ لَوْجُودِ الْعِلَّةِ وَلِأَنَّ هَذَا يُؤَدِّي إِلَى ابْطَالِ الْأَسْبَابِ الشَّرْعِيَّةِ وَذَلِكَ لِأَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَ السَّرْقَةَ سَبَبًا لِنَوْحٍ مِنَ الْأَحْكَامِ فَإِذَا عَلَفْنَا الْحُكْمَ بِمَا هُوَ أَعْمُ مِنَ السَّرْقَةِ وَهُوَ أَخَذَ مَالَ الْغَيْرِ عَلَى طَرِيقِ الْخَفِيَّةِ تَبَيَّنَ أَنَّ السَّبَبَ كَانَ فِي الْأَصْلِ مَعْنَى هُوَ غَيْرُ السَّرْقَةِ وَكَذَلِكَ جَعَلَ شُرْبُ الْخَمْرِ سَبَبًا لِنَوْحٍ مِنَ الْأَحْكَامِ فَإِذَا عَلَفْنَا الْحُكْمَ بِأَمْرٍ أَعْمُ مِنَ الْخَمْرِ تَبَيَّنَ أَنَّ الْحُكْمَ كَانَ فِي الْأَصْلِ مُتَعَلِّقًا بِغَيْرِ الْخَمْرِ..

### ترجمہ

اور چوتھی شرط (کے فوت ہونے) کی مثال اور چوتھی شرط وہ ہے کہ تغلیل یعنی علت کا استخراج امر شرعی کو ثابت کرنے کے لئے ہو نہ کہ امر لغوی کو ثابت کرنے کے لئے، شوائع کے اس قول میں ہے کہ مطبوع منصف (یعنی وہ شیرہ انگور جس کو پکا کر نصف کر لیا گیا ہو) خمر ہے اس لئے کہ خمر (کا نام اس لئے) خمر ہے اس لئے کہ وہ عقل کو چھپا لیتی ہے اور اس کے علاوہ (دیگر شئی) بھی عقل کو چھپا لیتی ہے پس وہ بھی قیاس کی رو سے خمر ہوگی اور سارق، بس وہ (اس لئے) سارق ہے اس لئے کہ اس نے دوسرے کے مال کو خفیہ طریقے سے لیا ہے اور اس معنی (دوسرے کے مال کو خفیہ طریقے سے لینے) میں نباش یعنی کفن چور بھی سارق کا شریک ہے پس وہ بھی قیاس کی رو سے سارق ہوگا اور یہ قیاس قیاس فی اللغة ہے (یعنی اصل اور مقیس علیہ کے لغوی معنی فرع میں ثابت کرنا ہے) خصم (حضرت امام شافعی) کے اس بات کا اعتراف

کرنے کے باوجود کہ لغت میں اسم یعنی خمر اور سارق کا لفظ مطبوع منصف اور نباش کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے اور قیاس کی اس قسم یعنی قیاس فی اللغة کے فاسد ہونے پر دلیل یہ ہے کہ عرب لوگ گھوڑے کا نام اس کے سیاہ ہونے کی بنا پر ادم اور اس کے سرخ ہونے کی وجہ سے کیت رکھتے ہیں (مگر) پھر اس اسم (ادم اور کیت) کا حبشی اور سرخ کپڑے پر اطلاق نہیں کرتے ولو جرت المقایسة الخ اگر لغوی ناموں میں قیاس جاری ہوا کرتا تو علت موجود ہونے کی وجہ سے یہ اطلاق بھی جائز ہوتا (یعنی حبشی پر علت سیاہی موجود ہونے کی وجہ سے ادم کا اطلاق اور سرخ کپڑے پر علت حمرة موجود ہونے کی وجہ سے کیت کا اطلاق) وَلَا تَلْ هَذَا الخ اور (قیاس فی اللغة اس لئے بھی جائز نہیں ہے) اس لئے کہ یہ اسباب شرعیہ کے ابطال کی طرف مؤدی ہے (پہنچانے والا ہے) اور وہ (یعنی اسباب شرعیہ کے ابطال کی جانب مؤدی ہونا بایں طور ہے) اس لئے کہ شریعت نے سرقہ کو احکام میں سے ایک حکم (یعنی قطع ید) کا سبب بنایا ہے، لہذا جب ہم حکم (قطع ید) کو اس امر کے ساتھ معلق کر دیں جو سرقہ سے عام ہے اور وہ غیر کے مال کو خفیہ طور پر لینا ہے تو یہ بات ظاہر ہوگی کہ سبب (مثلاً قطع ید کا سبب) دراصل ایک ایسا معنی ہے جو سرقہ کے علاوہ ہے اور اسی طرح (یعنی سرقہ کو احکام میں سے ایک حکم کا سبب بنانے کی طرح) شریعت نے شرب خمر کو احکام میں سے ایک حکم (مثلاً اتنی کوڑے لگنے) کا سبب بنایا ہے پس جب ہم حکم کو ایک ایسے امر کے ساتھ معلق کر دیں جو خمر سے عام ہو تو یہ بات ظاہر ہوگی کہ حکم اصل میں خمر کے غیر کے ساتھ وابستہ ہے۔

**تشریح:** اس عبارت میں مصنف قیاس صحیح ہونے کی چوتھی شرط کے فوت ہونے کی مثال پیش کر رہے ہیں، اور قیاس کی چوتھی شرط یہ ہے کہ نص یعنی مقیس علیہ کی علت بیان کرنے کا مقصد فرع میں حکم شرعی کا اثبات ہونہ کہ حکم لغوی کا اثبات یعنی فرع میں مقیس علیہ کا نام ثابت کرنا مقصود نہ ہو بلکہ مقیس علیہ کا حکم شرعی ثابت کرنا مقصود ہو، چنانچہ مثال سے مسئلہ واضح ہو جائے گا اولا خمر کی تعریف اور اس کا حکم ملاحظہ فرمائیں، خمر انگور کے اس کچے رس کو کہتے ہیں جو بغیر پکائے محض رکھا رہنے سے جوش مارنے لگے اور گاڑھا ہو کر نشہ آور ہو جائے، اس کا حکم یہ ہے کہ اس کا عین ہی حرام ہے (خواہ اس کے پینے سے نشہ پیدا ہو یا نہ ہو اور پینے والا مرد ہو یا عورت) لِأَنَّهُ رَجَسٌ وَالرَّجَسُ مَجْرُمٌ الْعَيْنُ وَهِيَ نَجَسَةٌ مُغْلَظَةٌ كَالنَّبُولِ وَيُكْفَرُ مُسْتَحْلِفُهَا اور اس کے پینے والے پر خواہ ایک قطرہ ہی کیوں نہ پئے حد جاری ہوگی یعنی آزاد پر اتنی کوڑے اور غلام پر چالیس کوڑے اور اس کو حلال سمجھنے والا کافر قرار دیا جائے گا، اب صورت مسئلہ یہ ہے کہ شوائع قیاس لغوی کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ مطبوع منصف یعنی انگور کا وہ رس جو آگ پر پکائے جانے کی وجہ سے نصف رہ جائے اور اس میں نشہ پیدا ہو جائے وہ بھی خمر ہے کیونکہ مقیس علیہ یعنی خمر کو خمر اس لئے کہتے ہیں کہ وہ عقل کو ڈھانپ لیتی ہے اور یہ لغوی معنی اس کے علاوہ دوسری شراہوں کے اندر بھی موجود ہے کہ دوسری شراب مثلاً مطبوع منصف بھی عقل کو ڈھانپ لیتی ہے لہذا مطبوع منصف کو بھی خمر کہا جائے گا اور جو حکم مقیس علیہ (خمر) کا ہے وہی حکم مقیس (منصف) کا بھی ہوگا۔ (عند الشوائع)

مگر مصنف فرماتے ہیں کہ یہ قیاس قیاس فی اللغة ہے یعنی اس قیاس میں فرع یعنی مطبوع منصف میں اصل یعنی خمر کا نام ثابت کیا گیا ہے اور ہر وہ قیاس جو امر لغوی کے اثبات کے لئے ہو نہ کہ امر شرعی کے اثبات کے لئے تو ذہ ہمارے نزدیک غیر معتبر اور غیر صحیح ہوتا ہے، لہذا شوافع کا یہ قیاس صحیح نہیں ہے اور مطبوع منصف کو ہمارے نزدیک خمر بھی نہیں کہا جائے گا مگر مجازاً اور نہ ہی اس کا وہ حکم ہوگا جو خمر کا ہے یعنی اس کو حلال سمجھنے والا نہ کہ فہر کہلائے گا اور نہ ہی غیر مسکر مقدار پینے والے پر حد نافذ ہوگی بلکہ اتنی مقدار پینے سے حد جاری ہوگی جس سے نشہ پیدا ہو جائے خواہ خمر کے علاوہ کوئی بھی شراب ہو مثلاً مطبوع منصف ہو یا مثلث ہو یا نفع ذبیب ہو یا انگور ہو یا کھجور کے رس کو ادنیٰ درجہ پکایا گیا ہو۔

اسی طرح سرقہ کی تعریف یہ ہے اخذ مالٍ محترمٍ محروِزٍ خفیۃً یعنی مال محترم محفوظ کو خفیہ طریقہ سے لینا اور اس کا حکم یہ ہے کہ دس درہم کی چوری پر قطع ید ہوتا ہے کما قال اللہ تعالیٰ السارقُ والسارقۃُ فاقطعوا یدیهما لیکن نباش یعنی فن چور میں سرقہ کے معنی نقصان کے ساتھ پائے جاتے ہیں کیونکہ کفن چور مردوں کا کفن چوری کرتا ہے جو اپنے کفن کی حفاظت کا ارادہ نہیں رکھتے لہذا ہمارے نزدیک نباش کو سارق نہیں کہیں گے اور نہ ہی اس پر حد سرقہ جاری ہوگی جیسا کہ ماقبل خفی کی بحث میں اس کا تفصیلی بیان گذر چکا ہے۔

مگر شوافع قیاس فی اللغة کے طریقہ سے یہ کہتے ہیں کہ سارق کو سارق اس لئے کہتے ہیں کہ وہ دوسرے کے مال کو خفیہ طریقہ سے لیتا ہے اور اس معنی میں نباش بھی اس کا شریک ہے کیونکہ وہ بھی مردوں کا کفن خفیہ طریقہ سے چراتا ہے لہذا سارق پر قیاس کر کے نباش بھی سارق کہلائے گا اور جب مقیس علیہ کا نام مقیس کے لئے ثابت ہو گیا تو مقیس علیہ کا حکم بھی مقیس کے لئے ثابت ہوگا یعنی سارق کی طرح نباش کا بھی ہاتھ کاٹا جائے گا، مگر مصنف فرماتے ہیں کہ وھذا قیاس فی اللغة یعنی شوافع کا یہ قیاس قیاس فی اللغة ہے یعنی اس قیاس میں فرع یعنی نباش کے لئے اصل یعنی سارق کے نام کو ثابت کیا گیا ہے اسی طرح مثال اول کے اندر فرع یعنی مطبوع منصف کے لئے اصل یعنی خمر کے نام کو ثابت کیا گیا ہے، حالانکہ قیاس کے صحیح ہونے کی شرط یہ تھی کہ مقیس علیہ کے اندر علت کا استخراج حکم شرعی کے اثبات کے لئے ہو نہ کہ حکم لغوی کے اثبات کے لئے، باوجودیکہ امام شافعی بھی اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ لغت میں لفظ خمر مطبوع منصف کے لئے اور لفظ سارق نباش کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے لہذا شوافع کا یہ قیاس قیاس فی اللغة ہے، اور قیاس فی اللغة فاسد اور غیر معتبر ہے اور قیاس کی اس قسم (قیاس فی اللغة) کے فاسد ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اہل عرب کا لے گھوڑے کو اس کے کالے پن کی وجہ سے ادھم کہتے ہیں جو دہمۃ بمعنی سیاہی سے ماخوذ ہے اور سرخ رنگ کے گھوڑے کو اس کے سرخ ہونے کی وجہ سے کیت کہتے ہیں جو کمت بمعنی سرخی سے ماخوذ ہے مگر اہل عرب حبشی پر باوجود اس کے کالا ہونے کے لفظ ادھم اور سرخ کپڑے پر باوجود اس کے سرخ ہونے کے کیت کا لفظ نہیں بولتے، لہذا اگر اسامی لغویہ میں قیاس جاری ہوا کرتا یعنی محض لغوی معنی کی رعایت سے ایک شئی کا اسم دوسری شئی کی طرف متعدی کرنا جائز ہوتا تو پھر حبشی پر بوجہ وجود علت یعنی اس کے کالے پن کی وجہ سے اور اس کو کالے گھوڑے پر قیاس کرنے کی وجہ سے لفظ ادھم کا اطلاق درست ہونا چاہئے تھا،

اور سرخ کپڑے پر بوجہ اس کے سرخ ہونے اور سرخ گھوڑے پر قیاس کرنے کی وجہ سے لفظ کیت کا اطلاق درست اور جائز ہونا چاہئے تھا، حالانکہ بالا جماع یہ اطلاق درست نہیں ہے، لہذا جب یہ اطلاق درست نہیں ہے تو قیاس فی اللغۃ بھی درست نہیں ہے۔ ولان هذا الخ یہاں سے مصنف قیاس فی اللغۃ کے فاسد اور غلط ہونے کی ایک اور وجہ بیان کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ قیاس فی اللغۃ سے اسباب شرعیہ کا ابطال لازم آتا ہے مثلاً شرع نے سرقہ کو احکام میں سے ایک حکم یعنی قطع ید کا سبب قرار دیا ہے پس اگر ہم حکم یعنی قطع ید کو ایسے امر کے ساتھ وابستہ کر دیں جو سرقہ سے عام ہے یعنی مال غیر کو خفیہ طریقے سے لینا اور اس میں وہ تمام قیودات ملحوظ نہ رکھی جائیں جو سرقہ میں ہیں یعنی مال محفوظ ہو محترم ہو، وغیرہ وغیرہ، تو اس سے یہ بات ظاہر ہوگی کہ قطع ید کا سبب دراصل سرقہ اصطلاحی نہیں ہے بلکہ سرقہ کے علاوہ ایک عام معنی ہیں یعنی مال غیر کو خفیہ طریقے سے لینا، ظاہر ہے کہ اس میں سارق اور نباش دونوں داخل ہیں لہذا شریعت نے قطع ید کا سبب جو بیان کیا تھا یعنی سرقہ اصطلاحی وہ باطل ہو گیا، اسی طرح شریعت نے شرب خمر کو احکام میں سے ایک حکم یعنی حد نافذ ہونے کا سبب قرار دیا ہے پس اگر اس حکم کو ایسے امر کے ساتھ وابستہ کر دیں جو خمر سے عام ہے یعنی مخامرہ عقل یعنی ہر وہ شیء جو عقل کو ذہانپ لے تو ظاہر ہے کہ یہ صفت خمر اور منصف وغیرہ کے اندر بھی موجود ہے لہذا اس عام معنی کو سبب حد قرار دینے سے یہ ظاہر ہوگا کہ حد کا سبب دراصل خمر کے علاوہ عام معنی ہیں حالانکہ شریعت نے حد جاری ہونے کا سبب شرب خمر کو بیان کیا ہے نہ کہ مخامرہ عقل کو لہذا شریعت کا بیان کردہ سبب باطل ہو گیا حالانکہ آپ ماقبل میں پڑھ چکے ہیں کہ بندے کے لئے مطلق حکم کو مقید کرنا یا کسی حکم کو منسوخ کرنا جائز نہیں ہے چہ جائیکہ بندے کے اختیار میں اسباب شرعیہ کا ابطال ہو لہذا قیاس فی اللغۃ جس سے یہ ابطال لازم آ رہا ہے درست نہیں ہے۔

### اختیاری مطالعہ

حد شرب خمر کی کچھ شرائط بھی ہیں ۱۔ خمر پینے والا بالغ ہو لہذا غیر عاقل بچہ پر حد جاری نہ ہوگی ۲۔ عاقل ہو لہذا مجنون پر حد جاری نہ ہوگی ۳۔ مسلمان ہو لہذا ذمی اور حربی مستمن پر حد جاری نہ ہوگی ۴۔ بلا ضرورت شراب پی ہو لہذا کمرہ پر اور اس شخص پر جس نے مخمرہ کی حالت میں شراب پی ہو اس پر حد جاری نہ ہوگی ۵۔ جو چیز پی ہے اس میں خمر کا نام باقی رہے لہذا اگر خمر میں پانی کی آمیزش ہوگئی اور پانی کا غلبہ ہو گیا تو اس کے پینے والے پر حد جاری نہ ہوگی اور اگر خمر کا غلبہ رہا یا دونوں کی مقدار برابر رہی تو حد جاری ہوگی اسی طرح وہ شرابیں جو گندم، جو، شہد، گنا وغیرہ سے بنائی گئی ہوں تو ان کے استعمال سے بھی حد جاری نہ ہوگی خواہ وہ مسکری کیوں نہ ہوں۔

اللغۃ: کُمِیت من الخیل (لمذکر والمؤنث) سرخ و سیاہ رنگ والا گھوڑا، یہ خلاف قیاس اُکُمِت کی تصغیر ہے جمع کُمِت الاسامی اسم کی جمع۔

وَمِثَالُ الشَّرْطِ الْخَامِسِ وَهُوَ مَا لَا يَكُونُ الْفَرْعُ مَنْصُوصًا عَلَيْهِ كَمَا يُقَالُ اِعْتَاقُ الرَّقَبَةِ الْكَافِرَةِ فِي كَفَّارَةِ الْيَمِينِ وَالظَّهَارِ لَا يَحُوزُ بِالْقِيَاسِ عَلَى كَفَّارَةِ الْقَتْلِ وَلَوْ جَامَعَ الْمُظَاهَرُ فِي خِلَالِ الْإِطْعَامِ يَسْتَأْنِفُ الْإِطْعَامَ بِالْقِيَاسِ عَلَى الصُّومِ .

### ترجمہ

اور قیاس صحیح ہونے کی شرط خامس (کے فوت ہونے) کی مثال، اور شرط خامس وہ ہے کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو، جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ کفارہ یمین اور کفارہ ظہار میں کافر غلام و باندی کا آزاد کرنا جائز نہیں ہے کفارہ قتل پر قیاس کرتے ہوئے اور اگر ظہار کرنے والے نے کھانا کھلانے کے دوران جماع کر لیا، تو وہ از سر نو کھانا کھلائے گا روزہ پر قیاس کرتے ہوئے۔

**تشریح:** اس عبارت سے مصنف "قیاس صحیح ہونے کی پانچویں شرط کے فوت ہونے کی مثال بیان کر رہے ہیں اور پانچویں شرط یہ ہے کہ فرع یعنی مقیس منصوص علیہ نہ ہو یعنی مقیس کا حکم نص سے ثابت نہ ہو چنانچہ صورت مسئلہ یہ ہے کہ شوافع کہتے ہیں کفارہ یمین اور کفارہ ظہار میں کافر غلام یا باندی کا آزاد کرنا جائز نہیں ہے، قیاس کرتے ہوئے کفارہ قتل پر بلکہ جس طرح کفارہ قتل میں قرآن کی آیت وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مَوْمِنَةٍ (پ ۵، ع ۱۰) کی وجہ سے بالاتفاق مومن غلام یا باندی کا آزاد کرنا ضروری ہے تو اسی طرح کفارہ یمین اور کفارہ ظہار کے اندر بھی مومن غلام یا مومنہ باندی کا آزاد کرنا ضروری ہوگا کافر غلام و باندی کا آزاد کرنا کافی اور جائز نہیں ہوگا، کیونکہ تمام کفاروں کی جنس ایک ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ شوافع کا یہ قیاس فاسد ہے کیونکہ قیاس صحیح ہونے کی پانچویں شرط یہ ہے کہ مقیس، منصوص علیہ نہ ہو حالانکہ یہاں مقیس یعنی کفارہ یمین اور کفارہ ظہار منصوص علیہ ہیں، چنانچہ کفارہ یمین کے بارے میں آیت ہے فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ (پ ۷، ع ۲) اس آیت میں کفارہ یمین کے لئے مطلق رقبہ آزاد کرنا بیان کیا ہے، اس میں مومن ہونے کی قید نہیں ہے، اسی طرح کفارہ ظہار کے بارے میں آیت ہے وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَاءِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا (پ ۲۸، ع ۱) اس آیت میں کفارہ ظہار کے لئے مطلق رقبہ آزاد کرنا بیان کیا ہے اس میں بھی مومن ہونے کی قید نہیں ہے۔

لہذا شوافع کے بقول اگر کفارہ قتل کی طرح کفارہ یمین اور کفارہ ظہار کے اندر بھی غلام یا باندی کے مومن ہونے کی قید بڑھادی جائے تو نص کے موجب کا ابطال لازم آئے گا یعنی مطلق کو مقید کرنا لازم آئے گا اور مطلق کو مقید کرنا مطلق کے اطلاق کو منسوخ کرنا ہے حالانکہ قیاس یا خبر واحد سے کتاب اللہ یا اس کے کسی وصف مثلاً وصف اطلاق کا نسخ جائز نہیں ہے، لہذا مطلق کو مقید کرنا بھی جائز نہیں ہوگا، اور کفارہ یمین اور کفارہ ظہار کے اندر مومن اور کافر دونوں طرح کے غلام اور باندی کا آزاد کرنا جائز ہوگا، نیز کفارہ قتل میں غلام یا باندی کے مومن ہونے کی قید غیر معقول المعنی ہے اس وجہ سے وہ مورد نص تک منحصر رہے گی، لہذا کفارہ قسم اور کفارہ ظہار کو اس پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔

فائدہ: امام شافعی مطلق کو مقید کرنے کے بارے میں یہ فرماتے ہیں کہ مطلق مجمل کے معنی میں ہے اور مقید مفسر کے معنی میں ہے اور ظاہر ہے کہ مجمل کو مفسر پر محمول کیا جاتا ہے، لہذا مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا یعنی مطلق کو مقید کرنا جائز

ہوگا، مگر امام صاحب کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ مطلق مجمل کے درجہ میں نہیں ہوتا کیونکہ مجمل کے ظاہر پر تو عمل ممکن نہیں ہوتا جبکہ مطلق کے اطلاق پر عمل کرنا ممکن رہتا ہے، لہذا مطلق کو مقید کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور جس جگہ مطلق کو مقید کیا جاتا ہے وہاں مطلق کے اطلاق پر عمل ممکن نہیں ہوتا اس لئے اس کو مقید کرنا پڑتا ہے، جیسا کہ تسہیل الاصول ص ۱۹ پر مذکور ہے، ان المطلق اذا وردَ یَحْمَلُ عَلَى اطلاقہ والمقیدُ عَلَى تقييدہ إِلَّا اذا اتَّحَدَ المحکومُ عَلَيْهِ والحکمُ فیحْمَلُ المطلقُ عَلَى المقید .

ولو جامع الخ اس عبارت سے مصنف شرط خامس کی دوسری مثال بیان کر رہے ہیں پہلے آپ حضرات یہ ذہن نشین کر لیں کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن شریف کے اندر کفارہ ظہار کے تین درجے بیان کئے ہیں، چنانچہ ارشاد ہے والذین یظاہرون من نساءہم ثم یعودون لما قالوا فتحریر رقبۃ من قبل ان یتماسا ذلکم تو عظون بہ واللہ بما تعملون خبیرو فمن لم یجد فصیام شہرین متتابعین من قبل ان یتماسا فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکیناً . (پ ۲۸، ۱۷)

یعنی کفارہ ظہار میں اول درجہ یہ ہے کہ بیوی سے ظہار کر لینے کے بعد جماع کرنے سے پہلے مکمل ایک غلام یا باندی آزاد کر دی جائے اور اگر کوئی شخص غلام یا باندی نہ پاسکے تو دوسرا درجہ یہ ہے کہ بیوی سے جماع کرنے سے پہلے پہلے لگاتار دو ماہ کے روزے رکھے، لہذا اگر کسی شخص نے مکمل دو ماہ روزہ رکھنے سے پہلے اپنی اس بیوی سے جس سے ظہار کیا ہے دن میں بھول کر یا رات میں بھول کر یا قصداً جماع کر لیا تو طرفین کے نزدیک پھر از سر نو مکمل دو ماہ کے لگاتار روزے رکھنے ضروری ہوں گے، کیونکہ قرآن میں مِنْ قَبْلِ اَنْ یَّتَمَاسَا کی قید مذکور ہے (خواہ روزے فاسد ہوئے ہوں یا نہ ہوئے ہوں یعنی دن میں یا سیا جماع کرنے سے اگرچہ روزہ فاسد نہ ہوگا مگر قبل امسیس کی قید فوت ہوگئی، لہذا پھر از سر نو مکمل دو ماہ کے روزے رکھنے ضروری ہوں گے) اور امام یوسف فرماتے ہیں کہ عدم امسیس کی قید کا تقاضہ یہ ہے کہ مکمل دو ماہ کے روزے رکھنے سے پہلے ایسا جماع نہ ہو جس سے روزہ فاسد ہو جائے لہذا اگر دن میں بھول کر یا رات میں قصداً یا بھول کر جماع کیا تو اس جماع سے چونکہ روزہ فاسد نہیں ہوا تو متابع بھی منقطع نہیں ہوا، لہذا اس جماع کے بعد وہ صرف اپنے باقی روزوں کی ادائیگی کرے گا، اور از سر نو روزے رکھنے ضروری نہ ہونگے البتہ اگر مظاہر مکمل دو ماہ کے روزے رکھنے سے پہلے دن میں قصداً جماع کر لے تو بالافتاق از سر نو مکمل دو ماہ کے روزے رکھنے ضروری ہوں گے، اور تیسرا درجہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دو ماہ کے روزے رکھنے کی بھی طاقت نہ رکھتا ہو تو ساٹھ مسکینوں کو دونوں وقت کھانا کھلائے اور کھانا کھلا کر کفارہ ادا کرنے میں یہ شرط نہیں ہے کہ کھانا کھانا بھی قبل الجماع ہو بلکہ کھانا کھانا مطلق ہے خواہ دورانِ اطعام جماع پایا جائے یا نہ پایا جائے۔

اب صورت مسئلہ ملاحظہ فرمائیں امام شافعی فرماتے ہیں کہ مظاہر یعنی ظہار کرنے والا اگر تیسرے درجہ یعنی ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کے ذریعہ کفارہ ادا کر رہا ہے اور وہ آٹھ اطعام جماع کر لے یعنی ابھی مکمل ساٹھ مسکینوں کو کھانا



نہیں کھلانے پایا تھا کہ جماع کر بیٹھا تو اس پر لازم ہے کہ از سر نو مکمل ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے کفارہ صوم پر قیاس کرتے ہوئے یعنی جس طرح اگر کوئی مظاہر روزے رکھ کر کفارہ ادا کر رہا ہے تو اس پر لازم ہے کہ مکمل دو ماہ کے روزے قبل الجماع رکھے چنانچہ اگر کسی آدمی نے ۲۰ یا ۳۰ یا ۴۰ یا اس سے کم و بیش روزے رکھ کر جماع کر لیا تو اس پر از سر نو ساٹھ روزے رکھنے لازم ہوں گے، لہذا اسی طرح اگر کوئی مظاہر مکمل ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے سے پہلے جماع کرے تو اس پر بھی استیناف یعنی از سر نو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا لازم ہوگا اور علت مشترکہ دونوں کفاروں میں ان کا کفارہ ظہار ہوتا ہے، احناف فرماتے ہیں کہ شوافع کا یہ قیاس فاسد ہے کیونکہ اس قیاس میں قیاس صحیح ہونے کی شرط خامس مفقود ہے اور وہ یہ ہے کہ مقیس، منصوص علیہ نہ ہو حالانکہ یہاں مقیس منصوص علیہ ہے، چنانچہ قرآن کے اندر کفارہ بالاطعام میں مَن قَبْلَ اَنْ يَّمْتَسَا یعنی کفارہ کے قبل الجماع ہونے کی قید مذکور نہیں ہے، بلکہ مطلق کھانا کھلانا مذکور ہے، لہذا اگر کفارہ بالاطعام کے اندر بھی کفارہ بالصوم پر قیاس کر کے قبل الجماع کی قید بڑھادی جائے تو نص کے موجب کا ابطال لازم آئے گا یعنی مطلق کا مقید کرنا لازم آئے گا اور وہ جائز نہیں ہے۔

وَيَجُوزُ لِلْمُحْصَرِ اَنْ يَتَحَلَّلَ بِالصَّوْمِ بِالْقِيَاسِ عَلَى الْمُتَمَتِّعِ وَالْمُتَمَتِّعِ اِذَا لَمْ يَصُمْ فِي اَيَّامِ التَّشْرِيقِ بِصَوْمٍ بَعْدَهَا بِالْقِيَاسِ عَلَى قَضَاءِ رَمَضَانَ .

### ترجمہ

اور محصر کے لئے جائز ہے کہ وہ روزہ رکھ کر حلال ہو جائے یعنی احرام کھول دے متمتع پر قیاس کرتے ہوئے، اور متمتع شخص جب ایام تشریق میں روزہ نہ رکھ سکا تو اس کے بعد روزہ رکھ لے قضاہ رمضان پر قیاس کرتے ہوئے۔

**تشریح:** اس عبارت سے مصنف قیاس کی شرط خامس کی تیسری مثال بیان فرما رہے ہیں، اور کتاب کی اس عبارت کو سمجھنے کے لئے دو مسئلوں کا جاننا بہت ضروری ہے، سماعت فرمائیے:

محصر کے معنی لغت میں ممنوع کے آتے ہیں (جس کو روک دیا گیا ہو) اور شریعت میں محصر اس شخص کو کہتے ہیں جس نے حج یا عمرہ کا احرام باندھا ہو مگر کسی مانع کی وجہ سے وہ آدمی حج یا عمرہ کے ارکان کی ادائیگی نہ کر سکے، مانع دشمن کا خوف ہو یا مرض ہو یا بطن ہو یا اس کے علاوہ مثلاً اس کا نفقہ چوری ہو گیا ہو، یا اس کی سواری ہلاک ہو گئی ہو اور پیدل چلنے پر قادر نہ ہو، واضح ہو کہ امام شافعیؒ کے نزدیک مانع صرف دشمن کا خوف ہوتا ہے، چنانچہ اس کے علاوہ کو مانع نہ سمجھا جائیگا۔

الغرض جب آپ کو محصر کی تعریف معلوم ہو گئی تو اب اس کا حکم سنئے، قرآن میں ہے فَاِنْ اُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ خلاصہ یہ ہے کہ محصر اس وقت حلال ہوگا (یعنی اس وقت احرام کھولے گا) جبکہ وہ حرم مکہ میں ہدی بھیج دے یا اس کی قیمت بھیج دے جس سے کوئی آدمی اس کی طرف سے ہدی خرید کر ذبح کر دے، لہذا ہدی کا ذبح کیا جانا ضروری ہے، کیونکہ ذکر کردہ آیت میں صراحۃً حتی يبلغ الهدى طرف سے ہدی خرید کر ذبح کر دے، لہذا ہدی کا ذبح کیا جانا ضروری ہے، کیونکہ ذکر کردہ آیت میں صراحۃً حتی يبلغ الهدى

مَحَلَّۃ کے اندر ہدی کا لفظ موجود ہے، لہذا ہدی کے ذبح ہونے سے پہلے وہ محصر حلال نہ ہوگا، بلکہ محرم ہی رہے گا حتیٰ کہ اگر اس نے ہدی ذبح ہونے سے قبل ممنوعاتِ احرام میں سے کسی فعل کا ارتکاب کر لیا تو اس پر وہ چیز واجب ہوگی جو غیر محصر محرم پر ہوتی ہے، اور جب اس کی طرف سے ہدی یعنی بکری وغیرہ ذبح کر دی جائے گی تو وہ حلال ہو جائے گا اور طرفین کے نزدیک حلق کرنا ضروری نہیں ہے البتہ اگر حلق کرالے تو اچھا ہے۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ تمتع یعنی وہ شخص جس نے میقات سے حج اور عمرہ کا ایک ساتھ احرام باندھا ہو اس کا حکم قرآن میں اس طرح ہے فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ یعنی تمتع پر ہدی کی قربانی کرنا واجب ہے اور اگر قربانی کرنے پر قادر نہ ہو تو پھر مسئلہ یہ ہے کہ وہ دس روزے رکھے، تین روزے تو حج میں یعنی ایک روزہ یوم الترویہ یعنی آنھویں ذی الحجہ سے ایک دن پہلے گویا ساتویں ذی الحجہ کو اور دوسرا روزہ یوم الترویہ میں اور تیسرا روزہ یوم العرفہ یعنی نویں ذی الحجہ کو اور بقیہ سات روزے حج سے واپسی کے بعد اپنے گھر پر، لیکن اگر تمتع نے یوم النحر سے پہلے تین روزے نہیں رکھے تو اب پھر ہدی کے ذبح کا وجوب عود کر آئے گا، اور اس کے لئے روزوں کے ذریعہ حلال ہونا درست نہ ہوگا، اور اگر قربانی پر قادر نہ ہو سکے تو حلال ہو جائے گا، اور اب اس پر دو دم واجب ہوں گے ایک دم تمتع، اور دوسرا ہدی کو ذبح کرنے سے پہلے حلال ہونے کا دم اب مصنف کی عبارت کا خلاصہ سنئے، حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ محصر یعنی جس کو حج یا عمرہ کرنے سے روک دیا گیا ہو تو اس پر ہدی کو ذبح کرنا واجب ہے لیکن اگر وہ ہدی کے ذبح کرنے پر قادر نہ ہو تو روزوں کے ذریعہ حلال ہو جائے، قیاس کرتے ہوئے تمتع پر یعنی جس طرح تمتع پر ہدی کا ذبح کرنا واجب ہے لیکن اگر وہ ہدی پر قادر نہ ہو تو دس روزے رکھ کر حلال ہو سکتا ہے، تین ایام حج میں اور سات اپنے وطن میں کَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ لہذا اسی طرح جب محصر ہدی کے ذبح کرنے سے عاجز ہو جائے تو وہ بھی دس روزے رکھ کر حلال ہو سکتا ہے اور دونوں کے اندر علت جامعہ ہدی ذبح کرنے سے عاجز ہونا ہے، مگر احناف کے نزدیک یہ قیاس فاسد ہے کیونکہ اس کے اندر قیاس کے صحیح ہونے کی پانچویں شرط مفقود ہے اور وہ یہ ہے کہ فرع منصوص علیہ نہ ہو حالانکہ قرآن کے اندر امام شافعی کے مقیس کا حکم (محصر کا حکم) موجود ہے کَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ محصر کے حلال ہونے کی صرف اور صرف ایک ہی شکل ہے یعنی ہدی کا ذبح کرنا نہ کہ روزے رکھ کر حلال ہونا۔

اور دوسرا قیاس امام شافعیؒ نے یہ کیا کہ متمتع جس پر ہدی ذبح کرنا واجب تھا اور ہدی کے ذبح کرنے پر قادر نہ ہونے کی صورت میں اس پر دس روزے رکھنا واجب ہو گئے تھے جن میں تین روزے یوم النحر سے پہلے رکھنا ضروری تھے لیکن اگر وہ یوم النحر سے پہلے تین روزے نہ رکھ پائے تو امام صاحبؒ کے نزدیک اس پر ہدی کا واجب ہونا لوٹ آئے گا مگر امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ اس پر ہدی کا وجوب لوٹ کر نہیں آئے گا، بلکہ ان تینوں روزوں کی ایام تشریق کے بعد قضاء

کر لے، قیاس کرتے ہوئے قضاء رمضان پر، یعنی جس طرح رمضان کے روزوں کی بعد میں قضاء کی جاسکتی ہے اسی طرح متمتع شخص کے فوت شدہ تین روزوں کی اس کے بعد یعنی ایام تشریق کے بعد قضاء کی جاسکتی ہے، اور ان دونوں روزوں میں علت جامعہ ان روزوں کا مقید بالوقت ہونا ہے، لہذا متمتع اپنے فوت شدہ تین روزوں کی بعد میں قضاء کر لے گا، ہدی کا ذبح کرنا ضروری نہ ہوگا مگر عند الاحناف امام شافعی کا یہ قیاس فاسد ہے کیونکہ قیاس کے صحیح ہونے کی شرط یہ تھی کہ مقیس یعنی فرع منصوص علیہ نہ ہو حالانکہ نص سے یہ بات ثابت ہے کہ اگر متمتع یوم النحر سے پہلے پہلے تین روزے نہ رکھ سکے تو اس پر ہدی واجب ہوگی اس کے علاوہ کوئی اور چارہ کار نہیں ہے، چنانچہ مروی ہے عن عمرؓ أَنَّ رجلاً اتاه يوم النحر وهو متمتع لم يصم فقال له عمرؓ اذبح شاة؟ فقال الرجل ما أجدها فقال له عمرؓ سَلْ قَوْمَكَ فقال لَيْسَ ههنا منهم أحد فقال عمرؓ يا مغيث أعطيه عني ثمن شاة.

حضرت عمرؓ کے اس قول سے معلوم ہوا کہ یوم النحر سے پہلے والے تین روزے فوت ہونے کی صورت میں متمتع کے لئے علاوہ ہدی ذبح کرنے کے کوئی اور شکل نہیں ہے، لہذا امام شافعی کا صوم متمتع کو قضاء رمضان پر قیاس کر کے یہ کہنا کہ متمتع اپنے فوت شدہ روزوں کی بعد میں قضاء کر لے صحیح نہیں ہے، اور یہی بات کہ مذکورہ دلیل تو نص نہیں ہے بلکہ قول صحابی ہے تو ظاہر یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے یہ بات نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہی سنی ہوگی کیونکہ ان جیسی باتوں کا تعلق رائے اور اجتہاد سے نہیں ہے اور ضابطہ بھی یہی ہے کہ قول صحابی اگر غیر مد رک بالعقل ہو تو وہ حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے درجہ میں ہوتا ہے۔

لہذا مقیس یعنی متمتع کے حکم کے سلسلہ میں نص موجود ہونا صحیح ہو گیا، لہذا جب مقیس میں نص موجود ہے تو اب اس کو کسی دوسری چیز پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔

**فائدہ ۱:** ہدی کا لفظ اونٹ گائے اور بکری پر بولا جاتا ہے اور مقام ذبح ہمارے نزدیک حرم مکہ ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک وہ جگہ ہے جہاں اس کو روکا گیا ہو۔

**فائدہ ۲:** حاجی کا محصر ہونا وقوف عرفہ سے پہلے پہلے ہو سکتا ہے نہ کہ اس کے بعد کیونکہ حدیث ہے الحج عرفۃ فمن وقف بعرفة فقد تم حجه.

**فائدہ ۳:** متمتع پر ہدی کا وجوب ہمارے نزدیک بطور شکر کے ہے وقال الشافعیؒ انه دم كفارة وجب جبراً للنقص.

فصل: الْقِيَاسُ الشَّرْعِيُّ هُوَ تَرْتُّبُ الْحُكْمِ فِي غَيْرِ الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ عَلَى مَعْنَى هُوَ عِلَّةٌ لِذَلِكَ الْحُكْمِ فِي الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ.

### ترجمہ

قیاس شرعی، وہ غیر منصوص علیہ میں حکم کا اس وصف کی بناء پر مرتب ہونا ہے کہ جو وصف منصوص علیہ میں اس حکم کی

علت ہے۔

**تفسیر:** قیاس کی حجیت اور اس کی شرائط صحت کو بیان کرنے کے بعد اب مصنف اس عبارت سے قیاس شرعی کی تعریف بیان کر رہے ہیں، کہ قیاس شرعی غیر منصوص علیہ میں حکم کا ثابت ہونا ہے، اس وصف کی بنا پر کہ جو وصف، منصوص علیہ میں اس حکم کی علت ہے، اس تعریف سے یہ معلوم ہوا کہ قیاس کا مدار علت پر ہے اور یہی اصل اور فرع میں مشترک ہوتی ہے، اور اسی وجہ سے حکم اصل سے متعدی ہو کر فرع میں ثابت ہوتا ہے اور منصوص علیہ کے اندر بھی جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ اسی علت کی بناء پر ثابت ہوتا ہے نہ کہ نص کی وجہ سے، نص سے تو صرف علت ثابت ہوتی ہے، حکم ثابت نہیں ہوتا البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ نص سے حکم کی معرفت ہو جاتی ہے، لہذا حاصل کلام یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ نص سے علت ثابت ہوتی ہے اور علت سے حکم ثابت ہوتا ہے، یہ ہی مشائخ سمرقند اور امام شافعی کا مسلک ہے اور مصنف کتاب نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے جیسا کہ قیاس شرعی کی تعریف سے ظاہر ہو رہا ہے کہ منصوص علیہ میں جس علت کی بناء پر حکم ثابت ہوا ہے اسی علت کی وجہ سے غیر منصوص میں بھی حکم کا ترتب ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ مصنف کی اختیار کردہ تعریف میں علت کی نسبت حکم کی طرف کی گئی ہے (هو علت لذلك الحكم) اور علت سے معطول کا وجود ہوتا ہے، لہذا حکم (معطول) کا وجود اور ثبوت علت کی وجہ سے ہوتا ہے نص کی وجہ سے نہیں چنانچہ جہاں بھی یہ علت پائی جائے گی وہیں حکم منتقل ہو جائے گا۔

مشائخ عراق یہ فرماتے ہیں کہ منصوص علیہ میں حکم کا ثبوت نص کی وجہ سے ہوتا ہے نہ کہ علت کی وجہ سے بلکہ علت تو صرف حکم کو نص سے فرع کی طرف منتقل کرنے کے لئے وضع کی جاتی ہے۔

پھر علت کی مختلف تعریفات کی گئی ہیں ۱۔ علت وہ وصف ہے جو اصل اور فرع کے درمیان جامع ہو اور اسی وصف کی بناء پر فرع مقیس علیہ کی نظیر بن جائے۔

۲۔ علت حکم کے ایسے معرف کو کہتے ہیں جس پر معطول کا وجود موقوف ہو چنانچہ اس تعریف سے علت اور علامت میں بھی فرق واضح ہو گیا کہ علت پر معطول کا وجود موقوف ہوتا ہے اور علامت پر وجود موقوف نہیں ہوتا ہے جیسے زانی کا محسن ہونا سنگساری کی علامت ہے اور زنا سنگساری کی علت ہے۔

۳۔ علت وہ شئی ہے جو شارع کے حکم کا باعث بنے اور علامت شارع کے حکم کا باعث نہیں ہوتی۔

ثُمَّ إِنَّمَا يُعْرَفُ كَوْنُ الْمَعْنَى عِلَّةً بِالْكِتَابِ وَبِالسُّنَّةِ وَبِالْإِجْمَاعِ وَبِالْإِسْتِنبَاطِ فِيمَا نَالِ الْعِلَّةِ الْمَعْلُومَةِ بِالْكِتَابِ كَثْرَةُ الطَّوَائِفِ فَإِنَّهَا جُعِلَتْ عِلَّةً لِسُقُوطِ الْحَرَجِ فِي الْإِسْتِزْدَانِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ ثُمَّ أَسْقَطَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَرَجَ نَجَاسَةِ سُورِ الْهَرَّةِ بِحُكْمِ هَذِهِ الْعِلَّةِ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْهَرَّةُ لَيْسَتْ بِنَجَسَةٍ فَإِنَّهَا مِنَ الطَّوَائِفِ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَائِفَاتُ فَقَاسَ

أَصْحَابُنَا جَمِيعَ مَا يَسْكُنُ فِي الْبُيُوتِ كَالْفَارَةِ وَالْحَيَّةِ عَلَى الْهَرَّةِ بَعْلَةَ الطَّوَافِ.

### ترجمہ

پھر وصف کا علت ہونا کتاب اللہ اور سنت رسول اور اجماع اور اجتہاد و استنباط سے پہچانا جائے گا پس اُس علت کی مثال جو کتاب اللہ سے معلوم ہوئی کثرت طواف ہے، پس کثرت طواف کو اجازت طلب کرنے میں (پیش آمدہ) حرج کے ساقط ہونے کی علت بنایا گیا ہے، اللہ کے قول لیس علیکم ولا علیہم جناح بعدہن طوافون علیکم بعضکم علی بعض میں پھر رسول اللہ نے اسی علت (کثرت طواف) کے حکم سے بلی کے جھوٹے کے نجس ہونے کے حرج کو ساقط فرما دیا ہے چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الْهَرَّةُ لَيْسَتْ بِنَجَسَةٍ فَإِنَّهَا مِنَ الطَّوَافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَافَاتِ (بلی نجس نہیں ہے کیونکہ وہ تمہارے پاس بار بار چکر کاٹنے والوں اور چکر کاٹنے والیوں میں سے ہے) پھر ہمارے اصحاب احناف نے تمام ان جانوروں کو جو گھروں میں رہتے ہیں مثلاً چوہا اور سانپ (وغیرہ) کو علت طواف کی وجہ سے بلی پر قیاس کیا ہے۔ (اور ان کے جھوٹے کو ناپاک نہیں کہا ہے)

**تشریح:** یہاں سے مصنف یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ چونکہ حکم کا ثبوت علت کی وجہ سے ہوتا ہے لہذا منصوص علیہ کے کسی بھی وصف کو علت نہیں بنایا جاسکتا بلکہ اسی وصف کا علت ہونا معتبر ہوگا جو قرآن یا حدیث یا اجماع یا مجتہد کے اجتہاد سے ثابت ہو مثلاً شراب حرام ہے اور اس میں بہت سے اوصاف ہیں مثلاً اس کا سیال ہونا، شیریں ہونا، سرخ ہونا، نشہ آور ہونا مگر ان اوصاف میں سے کسی کو بھی حرمت کی علت بنا دیں ایسا نہیں ہے بلکہ اسی وصف کو علت بنایا جائے گا جو شریعت میں معتبر ہے، لہذا شراب کے حرام ہونے کی علت اس کا نشہ آور ہونا ہے نہ کہ اس کا سیال ہونا یا شیریں ہونا یا سرخ ہونا، کیوں کہ یہ تمام اوصاف تو شربت میں بھی ہوتے ہیں حالانکہ شربت حرام نہیں ہے۔

**فمثال العلة الخ:** مصنف فرماتے ہیں کہ اس علت کی مثال جو قرآن شریف سے معلوم ہوئی ہو کثرت طواف ہے (زیادہ آمد و رفت) چنانچہ کثرت طواف بار بار اجازت لینے میں حرج اور پریشانی کے ساقط ہونے کی علت ہے صورت مسئلہ یہ ہے کہ قرآن کی ایک آیت ہے يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ (پ ۱۸)

اس آیت سے پہلی آیتوں میں اللہ تعالیٰ نے اجانب اور باہر سے آنے والے حضرات کے لئے پردے کے احکام بیان کئے، اور اس آیت کے اندر اقارب اور محارم کو جو عموماً ہر وقت گھر میں آتے جاتے رہتے ہیں، استیذان کا حکم فرمایا اور مومنین کو مخاطب کر کے فرمایا کہ تین اوقات میں (تمہارے پاس آنے جانے کے لئے) تمہارے مملوک غلام اور کنیزیں اور نابالغ بچوں کو اجازت لے کر آنا چاہئے، وہ تین اوقات یہ ہیں ۱۔ فجر کی نماز سے پہلے ۲۔ دوپہر کو آرام کرتے وقت جب تم سونے کے لئے اپنے زائد کپڑے اتار دیتے ہو ۳۔ عشاء کی نماز کے بعد، کیونکہ یہ تینوں اوقات

عام عادت کے مطابق تخلیہ اور آرام کے ہیں کہ ان اوقات میں ہر انسان آزاد اور بے تکلف رہنا چاہتا ہے، اور عموماً اپنے بدن کے زائد کپڑے بھی اتار دیتا ہے اور تنہائی میں کبھی اعضائے مستورہ بھی کھل جاتے ہیں، جن کے ظاہر ہونے سے انسان شرماتا ہے، پھر اس حکم کے بعد اللہ تعالیٰ نے فرمایا لیس علیکم ولا علیہم جناح بعدہن طوافون علیکم بعضکم علی بعض یعنی ان اوقات ثلاثہ کے علاوہ نہ تو بلا اجازت ان کو آنے دینے اور منع نہ کرنے میں تم پر کوئی الزام اور مضائقہ ہے اور نہ بلا اجازت انکے چلے آنے میں ان کو کچھ الزام اور حرج ہے یعنی ان تین اوقات کے علاوہ میں گھروں میں آنے جانے والوں کے لئے بار بار اجازت لینا ضروری نہیں ہے، اور وجہ اس کی کثرت طواف ہے یعنی طوافون علیکم بعضکم علی بعض کہ وہ بکثرت تمہارے پاس آتے جاتے رہتے ہیں کہ کوئی کسی کے پاس کوئی کسی کے پاس، یعنی بعضکم طائف علی بعض چنانچہ اگر اوقات ثلاثہ مذکورہ کے علاوہ میں بھی ہر بار گھر میں آنے کے لئے اجازت لینا ضروری قرار دیدیا جائے تو انسان حرج، تنگی اور پریشانی محسوس کرے گا، اس لئے بار بار اجازت لینے کو اور اس حرج اور دقت کو جو اجازت لینے میں تھا ساقط کر دیا گیا اور اس کی علت کثرت طواف ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے طوافون علیکم الی اخرہ سے بیان کیا ہے ای لا تھم طوافون علیکم الخ پھر اس علت (کثرت طواف) کی وجہ سے نبی ﷺ نے بلی کے جھوٹے کے نجس ہونے کے حرج کو ساقط کر دیا یعنی بلی بھی بکثرت گھروں میں آتی جاتی ہے تو ہر وقت کھانے وغیرہ کو اس سے چھپا کر رکھنا بڑا مشکل ہے لہذا اگر بلی کے جھوٹے کو ناپاک قرار دیا جائے تو اس میں بڑا حرج ہوگا اس لئے نبی ﷺ نے اس حرج کو ساقط کر دیا، اور فرمایا الہرة لیست بنجسۃ فانہا من الطوافین علیکم والطوافات یعنی بلی ناپاک نہیں ہے لہذا اس کا جھوٹا بھی ناپاک نہیں ہے اور علت یہ ہے کہ وہ بھی غلام باندیوں اور نابالغ بچوں کی طرح گھروں میں بکثرت آتی جاتی رہتی ہے، حتیٰ کہ بسا اوقات بستر میں ساتھ سو جاتی ہے، لہذا بلی مقیس ہے اور غلام و باندیاں اور بچے مقیس علیہ ہیں اور کثرت طواف علت ہے اور سقوط حرج نجاست حکم ہے، اور مقیس علیہ میں حکم سقوط حرج فی الاستیذان ہے پھر اسی علت طواف کی وجہ سے ہمارے علماء حنفیہ نے سواکن البیوت یعنی گھروں میں رہنے والے تمام جانوروں کو بلی پر قیاس کیا اور فرمایا کہ چوہا سانپ وغیرہ کا جھوٹا بھی ناپاک نہیں ہے۔

### اختیاری مطالعہ

غلام اگر بالغ ہے تو وہ اپنی سیدہ کے حق میں مثل اجنبی غیر محرم کے ہے لہذا اس کو بلا اجازت گھر میں جانا ناجائز ہے اور نابالغ غلام کو بھی اپنی سیدہ کے پاس اوقات ثلاثہ مذکورہ میں اجازت لے کر جانا چاہئے بلا اجازت نہ جانا چاہئے۔

۲ آیت میں بالغ مرد و عورت کو استیذان کا حکم دینا تو ظاہر ہے مگر نابالغ بچے جو شرعاً کسی حکم کے مکلف نہیں ہیں ان کو بھی اس حکم کا پابند کرنا بظاہر اصول کے خلاف ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس حکم کے مخاطب دراصل بالغ مرد و عورت ہیں کہ وہ جھوٹے بچوں کو سمجھا دیں کہ ان تین اوقات میں بلا اجازت اندر نہ آیا کریں۔

۳ جناح کے معنی عموماً گناہ کے ہیں مگر کبھی مطلقاً حرج اور مضائقہ کے معنی میں بھی آتا ہے یہاں یہی معنی مراد ہیں لہذا بچوں کے مکلف اور گناہ گار ہونے کا شبہ ختم ہو گیا۔

۴۰ آیت کے اندر استعید ان کا حکم وجوب کے لئے ہے مردوں کے واسطے بھی اور عورتوں کے واسطے بھی، مگر اس کے وجوب کی علت یہی ہے کہ یہ اوقات عموماً غلبت کے ہیں، لہذا اگر کچھ لوگ اس کی احتیاط کر لیں کہ ان اوقات میں بھی اعضاء مستورہ کو چھپانے کی عادت ڈال لیں تو پھر ان پر یہ واجب نہیں رہتا کہ وہ اقارب اور بچوں کو استعید ان کا پابند کریں اور نہ اقارب پر واجب رہتا کہ وہ اس کا ضرور خیال رکھیں۔ (معارف القرآن)

۴۱ اگر کوئی یہ کہے کہ کُتّا بھی گھر میں آتا جاتا رہتا ہے لہذا اس کا جھوٹا بھی پاک ہونا چاہئے کہ تو اس کا جواب یہ ہے کہ کُتّا کی آمد و رفت گھروں میں نادر ہے اور التادر کا معدوم اور دوسری وجہ یہ ہے کہ کتے کے جھوٹے کے بارے میں نص موجود ہے حدیث طہارۃ اناء واحدکم اذا ولغہ الکلب ان یغسل ثلاثاً وفي رواية سبع مراتب لہذا یہ قیاس نص کے مقابلہ میں ہوگا اور وہ جائز نہیں ہے۔

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ بَيْنَ الشَّرْعِ أَنَّ الْإِفْطَارَ  
لِلْمَرِيضِ وَالْمَسَافِرِ لِيَسِيرَ الْأَمْرُ عَلَيْهِمْ لِيَتِمَّ كُنُوزُكَ مِنْ تَحْقِيقِ مَا يَتَرَجَّعُ فِي نَظَرِهِمْ مِنْ  
الِإِتْيَانِ بِوُظُفَةِ الْوَقْتِ أَوْ تَأْخِيرِهِ إِلَى أَيَّامٍ أُخَرَ وَبِاعْتِبَارِ هَذَا الْمَعْنَى قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ الْمَسَافِرُ  
إِذَا نَوَى فِي أَيَّامِ رَمَضَانَ وَاجِبًا آخَرَ يَقَعُ عَنْ وَاجِبٍ آخَرَ لِأَنَّهُ لَمَّا ثَبَتَ لَهُ التَّرْخُصُ بِمَا يَرْجِعُ  
إِلَى مَصَالِحِ بَدَنِهِ وَهُوَ الْإِفْطَارُ فَلَا أَنْ يَثْبُتَ لَهُ ذَلِكَ بِمَا يَرْجِعُ إِلَى مَصَالِحِ دِينِهِ وَهُوَ إِخْرَاجُ  
النَّفْسِ عَنْ عُقْدَةِ الْوَاجِبِ أَوَّلَى.

### ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی کتاب اللہ سے معلوم ہونے والی علت کی طرح) اللہ تعالیٰ کا قول یُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ  
ولا یُرید بکم العسر ہے شریعت نے بیان کیا ہے کہ مریض اور مسافر کے لئے رمضان شریف کے روزہ کا افطار  
(یعنی اجازت افطار) ان پر ماحلہ کو آسان کرنے کے لئے ہے تاکہ وہ اس چیز کو بجالانے پر قادر ہو جائیں جو ان کی  
نظروں میں رائج ہو یعنی وظیفہ وقت کو بجالانا (یعنی رمضان کا روزہ رکھ لینا) یا اس ادائیگی کو دوسرے دنوں تک مؤخر کرنا  
و باعتبار الخ اور اسی معنی (مریض اور مسافر سے بغرض سہولت امر لزوم صوم ساقط ہونا) کا اعتبار کرتے ہوئے، حضرت  
امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ مسافر جب رمضان کے دنوں میں بجائے رمضان کے روزوں کے دوسرے واجب کی نیت  
کر لے تو اس کا روزہ واجب آخر کی جانب سے ہی واقع ہوگا، اس لئے کہ جب مسافر کے لئے اس چیز (افطار) کی  
رخصت ثابت ہوگئی جو اس کے بدن کی مصلحتوں کی طرف لوٹی ہے اور وہ افطار ہے تو اس کے لئے اس چیز کی رخصت  
ثابت ہونا جو اس کے دین کی مصلحتوں کی طرف لوٹی ہے اور وہ نفس کو ایک واجب (جو اس کے ذمہ میں پہلے سے چلا  
آ رہا ہے) کی ذمہ داری سے نکالنا ہے، زیادہ بہتر ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ اس علت کی دوسری مثال بیان کر رہے ہیں جو قرآن سے معلوم ہوئی ہو،

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پارہ ۲ میں روزہ کی فرضیت کو بیان کرنے کے بعد مریض اور مسافر کے لئے بغرض یسر اور آسانی روزہ رمضان کو مؤخر کرنے کی اجازت دی ہے، چنانچہ ارشاد باری ہے **فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ** آیت کا خلاصہ یہ ہے کہ مریض اور مسافر کو یہ رخصت دی گئی ہے کہ وہ اگر چاہیں تو اس وقت روزہ نہ رکھیں بلکہ تندرست ہونے اور سفر ختم ہونے کے بعد اتنے دنوں کی قضا کر لیں، اور علت اس رخصت کی یسر اور سہولت دینا ہے، چنانچہ اس کے بعد ارشاد ہے **يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ** (ترجمہ) اللہ تعالیٰ کو تمہارے ساتھ آسانی کرنا منظور ہے اور تمہارے ساتھ دشواری منظور نہیں (کہ سخت احکام تجویز کر دئے جائیں) لہذا مریض اور مسافر کو افطار کی اجازت دینا ان کے لئے سہولت اور آسانی کو پیدا کرنا ہے کہ یہ حضرات دو چیزیں (۱۔ وظیفہ وقت یعنی روزہ رمضان کو ادا کرنا ۲۔ روزہ رمضان کو مؤخر کر دینا) میں سے جس کو اپنی نظر میں مناسب سمجھیں اس کو اختیار کر لیں۔

اعتراض و جواب: اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ جب افطار کی علت یسر ہے تو پھر کسی بھی آدمی کا سفر اور مرض میں روزہ رکھنا صحیح نہ ہونا چاہئے کیونکہ روزہ رکھنے میں تو مشقت ہے یسر نہیں ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے یسر اور سہولت دی ہے جیسا کہ نماز کے اندر قصر کرنا ہی ضروری ہے، کیونکہ قصر کرنے میں یسر اور سہولت ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ روزہ نہ رکھنے میں تو یسر ظاہر ہے اور ایک گونہ روزہ رکھنے میں بھی یسر اور سہولت ہے، اس خیال سے کہ **الْبَلِيَّةُ إِذَا عَمَّتْ طَابَتْ** یعنی مصیبت جب عام ہو جاتی ہے تو اچھی لگنے لگتی ہے یعنی اس کا سہنا آسان ہو جاتا ہے، چنانچہ اس تصور کے بعد بحالت سفر و مرض روزہ رکھنا سہل اور آسان ہو جائے گا گویا اس کے لئے اسی میں یسر ہے اور مسافر اور مریض یہ تصور کرے گا کہ جب کبھی لوگ بھوک پیاس کی مصیبت برداشت کر رہے ہیں تو ہم بھی انہیں کے ساتھ ساتھ اس فریضہ سے فارغ ہو جائیں تو بہتر ہے اور یہ شخص افطار کرنے اور فریضہ وقت کو مؤخر کرنے میں ایک گونہ مشقت محسوس کرے گا اور یہ تصور کرے گا کہ اگر میں نے اب روزے نہ رکھے تو بعد میں مجھ کو تنہا کو روزے رکھنے پڑیں گے، حالانکہ دیگر حضرات اس وقت خوب کھاتے پیتے ہوں گے، لہذا دونوں جانبوں میں یسر ہے یعنی کچھ یسر روزہ رکھنے میں ہے اور کچھ یسر افطار میں ہے، برخلاف نماز کے کہ چونکہ اس کے اندر قصر کرنے میں ہی یسر ہے اس لئے اس کے اندر کسی کو قصر نہ کرنے کا اختیار نہیں دیا گیا بلکہ قصر کرنا ہی لازمی قرار دیا گیا، لہذا لوگوں کی حالتیں چونکہ مختلف ہوتی ہیں تو اللہ تعالیٰ نے بغرض یسر دونوں چیزوں کا اختیار دیدیا کہ چاہو تو روزہ رکھو اور چاہو تو افطار کر لو، وباعتبار الخ اور اسی وجہ سے کہ روزہ چونکہ لازم نہیں ہے، امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگر کوئی مسافر ایام رمضان میں بدنی مصلحت کے پیش نظر رمضان کا روزہ نہ رکھے بلکہ دینی مصلحت کے پیش نظر سابقہ قضا یا نذر کے روزے رکھے، تو اس کا وہی روزہ واقع ہوگا جس کی اس نے نیت کی ہے کیونکہ جب اس کو بدنی مصلحت کے پیش نظر رخصت افطار دی گئی ہے تو دینی مصلحت کے لئے بھی اس کے لئے رخصت ثابت ہونی چاہئے، بلکہ بطریق اولیٰ ثابت ہونی چاہئے اور وہ یہ ہے کہ ایک فریضہ یعنی قضا یا نذر کا روزہ جو اس کے ذمہ



میں پہلے سے چلا آ رہا تھا وہ اس کا ادا ہو گیا، اور وہ ذمہ داری سے سبک دوش ہو گیا اور رہا اس موجودہ رمضان کے روزہ کو مؤخر کرنا تو وہ تو اس کے لئے جائز ہے ہی، چنانچہ اگر اس کی موت واقع ہو گئی تو سابقہ قضا اور نذر کے روزے نہ رکھنے کا اس سے سوال ہو گا نہ کہ موجودہ رمضان کے روزوں کا کیونکہ اس موجودہ رمضان کے روزوں کو مؤخر کرنے کا اختیار تو خود حق تعالیٰ شانہ نے دیا ہے۔

**فائدہ:** مسافر اور مریض رمضان میں اگر قضا اور نذر کے روزے کی نیت کریں تو ان کی نیت کا اعتبار کیا جائے گا اور قضا و نذر ہی کا روزہ ادا ہوگا، اور اگر مریض اور مسافر رمضان میں نفل روزہ کی نیت کر لیں تو صحیح قول کے مطابق ان کی نیت لغو ہوگی اور رمضان کا روزہ ادا ہوگا۔ (رد المحتار ص ۳۳۳، ج ۳)

وَمِثَالُ الْعِلَّةِ الْمَعْلُومَةِ بِالسُّنَّةِ فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لَيْسَ الْوُضُوءُ عَلَى مَنْ نَامَ قَائِمًا  
أَوْ قَاعِدًا أَوْ رَاكِعًا أَوْ سَاجِدًا إِنَّمَا الْوُضُوءُ عَلَى مَنْ نَامَ مُضْطَجِعًا فَإِنَّهُ إِذَا نَامَ مُضْطَجِعًا  
اسْتَرَحَّتْ مَفَاصِلُهُ جَعَلَ اسْتِرْحَاءُ الْمَفَاصِلِ عِلَّةً فَيَتَعَدَّى الْحُكْمُ بِهَذِهِ الْعِلَّةِ إِلَى النَّوْمِ مُسْتَنِدًا  
أَوْ مُتَكِنًا إِلَى شَيْءٍ لَوْ أُرْزِلَ عَنْهُ لَسَقَطَ وَكَذَلِكَ يَتَعَدَّى الْحُكْمُ بِهَذِهِ الْعِلَّةِ إِلَى الْإِغْمَاءِ  
وَالسُّكْرِ.

### ترجمہ

اور اُس علت کی مثال جو سنت سے معلوم ہوئی ہو، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول میں ہے کہ اس شخص پر وضوء نہیں ہے جو قیام کی حالت میں سو گیا ہو، یا بیٹھا ہو، یا رکوع کرتا ہو، یا سجدہ کرتا ہو سو گیا ہو، بس وضوء تو اس شخص پر ہے جو کروٹ پر لیٹ کر سو گیا ہو کیونکہ جب وہ کروٹ پر لیٹے ہوئے ہونے کی حالت میں سوئے گا تو اس کے جوڑ ڈھیلے ہو جائیں گے (اور اس شکل میں سونے والا معتاد چیز یعنی ریح کے خروج سے عموماً نہ بچ سکے گا) نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تقض وضوء کی علت استرخاء مفاصل کو قرار دیا ہے، لہذا اسی علت استرخاء کی وجہ سے حکم (یعنی تقض طہارت کا حکم) سہارا لگا کر یا ایسی چیز پر ٹیک لگا کر سونے کی طرف بھی متعدی ہوگا کہ اگر وہ شے ٹیک لگانے والے سے ہٹالی جائے تو ٹیک لگا کر سونے والا گر جائے، اسی طرح (ٹیک لگا کر سونے والے کی طرح) یہ حکم اسی علت یعنی استرخاء مفاصل کی وجہ سے نماز کی بیہوشی اور نشہ کی طرف بھی متعدی ہوگا۔

**تشریح:** عبارت بالا سے مصنف اس علت کی مثال دینا چاہتے ہیں جو حدیث سے معلوم ہوئی ہو چنانچہ حدیث ہے لیس الوضوء علی مَنْ نَامَ الخ اس حدیث شریف کے اندر مطلق نیند کو تقض وضوء کی علت قرار نہیں دیا گیا ہے بلکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تقض وضوء کی علت اضطجاع یعنی کروٹ پر سونا بیان کیا ہے کیونکہ کروٹ پر سونے کی وجہ سے آدمی کے جوڑ ڈھیلے اور ست پڑ جاتے ہیں جس سے عموماً چھپے کی راہ سے خروج ریح کے احتمالات پیدا ہو جاتے ہیں مگر

چونکہ یقین کے ساتھ خروجِ ریح کا پتہ لگانا بڑا مشکل کام تھا، اس لئے خروجِ ریح کے قائم مقام ایسی نیند کو بنا دیا جس میں اعضاء ڈھیلے پڑ جاتے ہیں اور وہ نیند وہ ہے جو کروٹ پر لیٹنے اور چت لیٹنے کی حالت میں ہونہ کہ وہ نیند جو حالتِ قیام، حالتِ قعود، حالتِ رکوع اور حالتِ سجدہ میں ہو، لہذا نقض وضو کی علتِ استرخاء مفصل ہے اور یہ علت چونکہ سہارا لگا کر سونے اور کسی چیز پر اس طرح ٹیک لگا کر سونے کے اندر بھی موجود ہے کہ اگر وہ شئی ہٹا دی جائے تو سونے والا گر جائے، لہذا جب ان دونوں صورتوں میں نقض وضوء کی علت موجود ہے یعنی استرخاء مفصل تو نقض وضو کا حکم بھی موجود ہوگا اور اسی علت کی وجہ سے نقض وضو کا حکم اس شخص کی طرف بھی منتقل ہوگا جو بیہوش ہو جائے یا نشہ کی وجہ سے بیخبری میں ہو جائے، اغماء اس وقت ہوتا ہے جب غلیظ اور بار دغلم جوف دماغ میں جم جائے، اس سے عقل چھپ جاتی ہے اور قوائے مدرکہ اور اعضاء محرکہ معطل ہو جاتے ہیں، ظاہر ہے کہ اغماء اور سکر کی کیفیت صحیح کی نیند سے بڑھ کر ہے اس لئے اغماء اور نشہ سے بدرجہ اولیٰ وضو ٹوٹ جائے گا۔

### اختیاری مطالعہ

**فائدہ:** اغماء اور جنون میں فرق اغماء میں عقل چھپ جاتی ہے اور اعضاء کمزور پڑ جاتے ہیں اور جنون (پاگل پن) میں عقل ملسوب ہو جاتی ہے۔ **فائدہ:** حضرت انسؓ کی ایک روایت یہی نقل کی ہے کہ جب انسان سجدہ میں سوتا ہے تو اللہ تعالیٰ فرشتوں سے فرماتے ہیں کہ میرے اس بندہ کو دیکھو کہ اس کی روح میرے پاس ہے اور اس کا بدن میری اطاعت میں ہے معلوم ہوا سجدہ کی حالت میں سونے سے وضو نہیں ٹوٹتا، ظاہر ہے کہ رکوع اور قیام کی حالت میں بدرجہ اولیٰ نہیں ٹوٹے گا۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ ہر سونے والا اپنا وضو توڑ دیتا ہے سوائے بیٹھے ہوئے شخص کے کہ اس کا وضو نہیں ٹوٹتا، البتہ نوم قلیل سے بالاتفاق وضو نہیں ٹوٹتا۔ **فائدہ:** استناء وانکاء استناء اس طرح سونا کہ اپنا سر دونوں زانوؤں پر رکھ لیا جائے یا دونوں ہاتھوں پر یا ایک سرین پر سوجائے، اس طرح سے کہ مقعد زمین سے جدا ہو اور انکاء کسی چیز پر ٹیک اور نکیہ لگا کر سونے کو کہتے ہیں بایں طور کہ اگر اس چیز کو ہٹا لیا جائے تو وہ شخص گر جائے۔

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَوَضَّيْ وَصَلِّ وَإِنْ قَطَرَ الدَّمُّ عَلَى الْحَصِيرِ قَطْرًا فَإِنَّهُ دَمٌ عَرِقٍ  
إِنْفَجَرَ جَعَلَ إِنْفَجَارَ الدَّمِّ عِلَّةً فَتَعَدَّى الْحُكْمُ بِهَذِهِ الْعِلَّةِ إِلَى الْقَصْدِ وَالْحَجَامَةِ.

### ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی حدیث سے معلوم ہونے والی علتِ سابقہ کی طرح) نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہ تو وضو کر اور نماز پڑھ اگرچہ خون چٹائی پر ٹپکے کیونکہ وہ تورگ کا خون ہے جو بہہ نکلا ہے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خون کے بہنے کو جدید وضو کی علت قرار دیا ہے پس حکم اس علت کی وجہ سے فصد اور حجامت کی طرف متعدی ہوگا۔

**تشریح:** اس عبارت سے مصنفؒ حدیث سے معلوم ہونے والی علت کی دوسری مثال بیان کرنا چاہتے ہیں، حدیث میں ہے قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم تَوَضَّيْ وَصَلِّ الخ اس حدیث میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صحابیہ عورت کو جو کثیر الاستحاضہ تھیں یہ حکم دیا کہ تو وضو کر اور نماز پڑھ اگرچہ خون کے قطرات چٹائی پر ٹپکتے رہیں،

کیونکہ یہ حیض نہیں ہے بلکہ استحاضہ ہے جو ایک رگ سے بہہ گیا ہے لہذا غسل کی ضرورت نہیں ہے بلکہ وضو کر کے نماز پڑھ اس حدیث میں وضو پدید کرنے اور سابقہ وضو کے ٹوٹنے کی علت انفجار دم کو بتلایا ہے یعنی خون کے بہنے کو، ظاہر ہے کہ وضو کا حکم نقض طہارت کے بعد ہی ہو سکتا ہے، معلوم ہوا کہ انفجار دم سے سابقہ وضو ٹوٹ گیا، لہذا اسی علت کی وجہ سے نقض وضو کا حکم فصد کرانے اور پچھنے لگوانے کی طرف بھی منتقل ہوگا کیونکہ ان دونوں صورتوں میں بھی رگ سے خون بہہ پڑتا ہے لہذا جب کوئی شخص رگ کھلوائے یا پچھنے لگوائے تو خون بہنے کی وجہ سے اس کا وضو ٹوٹ جائے گا، کیونکہ نقض وضو کی علت (انفجار دم) یہاں بھی موجود ہے۔

وَمِثَالُ الْعِلَّةِ الْمَعْلُومَةِ بِالْإِجْمَاعِ فِيمَا قُلْنَا الصَّغُرُ عِلَّةٌ لِوَلَايَةِ الْآبِ فِي حَقِّ الصَّغِيرِ فَيُثَبِّتُ الْحُكْمُ فِي حَقِّ الصَّغِيرَةِ لَوْجُودِ الْعِلَّةِ وَالْبُلُوغُ عَنْ عَقْلِ عِلَّةٌ لَزَوَالِ وَلَايَةِ الْآبِ فِي حَقِّ الْغُلَامِ فَيَتَعَدَّى الْحُكْمُ إِلَى الْجَارِيَةِ بِهِذِهِ الْعِلَّةِ وَإِنْفَجَارِ الدَّمِ عِلَّةٌ لِانْتِفَاضِ الطَّهَارَةِ فِي حَقِّ الْمُسْتَحَاضَةِ فَيَتَعَدَّى الْحُكْمُ إِلَى غَيْرِهَا لَوْجُودِ الْعِلَّةِ.

### ترجمہ

اور اس علت کی مثال جو اجماع سے معلوم ہوئی ہو اس قول میں ہے جو ہم (احناف وغیر احناف) نے کہا کہ صغر یعنی عدم بلوغ، صغیر یعنی نابالغ لڑکے کے حق میں باپ کی ولایت (یعنی باپ کا اس صغیر کے لئے ولی ہونا) کی علت ہے (بالاجماع) پس بر بناء علت صغر ولایت آب والا حکم صغیرہ کے حق میں بھی ثابت ہوگا (قیاس کی وجہ سے) اور عقل کے ساتھ بالغ ہو جانا (نہ کہ بلوغ مع الجنون) لڑکے کے حق میں ولایت آب کے ختم ہونے کی علت ہے پس اس علت (بلوغ مع العقل) کی وجہ سے ولایت آب کے زوال والا حکم لڑکی کی طرف بھی متعدی ہوگا، اور خون کا بہنا مستحاضہ کے حق میں وضو ٹوٹنے کی علت ہے پس وجود علت کی بناء پر مستحاضہ کے غیر کی طرف بھی وضو ٹوٹنے کا حکم متعدی ہوگا۔

**تشریح:** یہاں سے مصنف "علام اس علت کی مثال بیان فرما رہے ہیں جو اجماع سے معلوم ہوئی ہو چنانچہ مصنف نے فرمایا کہ صغیر یعنی عدم بلوغ نابالغ لڑکے کے حق میں باپ کو ولایت اجبار (صغیر کی بغیر مرضی کے باپ کو اس کا نکاح کرانے کا حق) حاصل ہونے کی علت ہے اور یہ علت اجماع سے ثابت ہے کیونکہ نابالغ لڑکا اپنے امور کی انجام دہی سے عاجز اور قاصر ہے اور اس کو اپنے نفع و نقصان کی خبر نہیں ہے، اس لئے اجماع سے یہ بات ثابت ہے کہ بر بناء صغر اس پر اس کے باپ کو ولایت حاصل ہے اور چونکہ یہی علت یعنی صغر، نابالغ لڑکی کے اندر بھی موجود ہے تو قیاس کی بناء پر ولایت آب کا حکم اس کی طرف بھی متعدی ہوگا، کیونکہ نابالغ لڑکے کی طرح نابالغ لڑکی بھی اپنے امور کی انجام دہی سے عاجز ہے، لہذا نابالغ لڑکی پر بھی باپ کو ولایت اجبار حاصل ہوگی، اور جب یہ لڑکا عقل رکھنے کے ساتھ بالغ ہو جائے نہ کہ جنون کے ساتھ تو بعد البلوغ باپ کی ولایت زائل ہو جائے گی، لہذا لڑکے کے حق میں بلوغ مع العقل ولایت آب کے

زوال کی علت ہے تو اسی علت کی وجہ سے ولایتِ آب کے زوال کا حکم لڑکی کی طرف بھی متعدی ہوگا کہ جب نابالغہ لڑکی عقل کے ساتھ بالغہ ہو جائے تو اس سے باپ کی ولایت زائل ہو جائے گی، لہذا لڑکا اور لڑکی دونوں کے بالغ ہونے کے بعد ان دونوں سے باپ کی ولایت زائل ہو جائے گی، اور خون کا بہنا مستحاضہ کے حق میں وضو ٹوٹ جانے کی علت ہے، جیسا کہ ابھی چند سطور پہلے گزر چکا، لہذا اگر یہ علت کسی اور جگہ بھی موجود ہو تو نقض وضو کا حکم وہاں بھی متعدی ہوگا، مثلاً اگر کسی کو دائی نکسیر بہتی ہو تو چونکہ یہاں علت موجود ہے یعنی انفجار دم تو نقض وضو کا حکم بھی ثابت ہوگا، اور انفجار دم کا نقض وضو کی علت ہونا جس طرح حدیث سے معلوم ہوا، اسی طرح اجماع سے بھی معلوم ہوا لہذا اس پر اجماع ہے کہ انفجار دم نقض وضو کی علت ہے لہذا جہاں یہ علت پائی جائے گی تو وہاں حکم (نقض وضو) بھی متعدی ہوگا۔

### اختیاری مطالعہ

ہمارے نزدیک لڑکا اور لڑکی دونوں میں ولایتِ آب کی علت صغر ہے اور امام شافعی کے نزدیک ولایتِ آب کی علت لڑکے میں تو صغر ہے اور لڑکی میں بکارت، لہذا امام شافعی کے نزدیک اگر لڑکی یا کرہ ہے تو اس پر باپ کو ولایت حاصل ہوگی خواہ وہ لڑکی صغیرہ ہو یا بالغہ اور اگر لڑکی شیبہ ہے تو باپ کو ولایت حاصل نہ ہوگی خواہ وہ صغیرہ ہو یا بالغہ اس اعتبار سے کل چار قسمیں ہوں گی:

- ۱۔ یا کرہ صغیرہ (اس پر بالاتفاق باپ کو ولایت حاصل ہوگی ہمارے نزدیک بر بناء صغر اور امام شافعی کے نزدیک بر بناء بکارت)
- ۲۔ یا کرہ بالغہ (امام شافعی کے نزدیک ولایت حاصل ہوگی بر بناء بکارت، مگر ہمارے نزدیک نہیں ہوگی بر بناء عدم صغر)
- ۳۔ شیبہ صغیرہ (امام شافعی کے نزدیک باپ کو ولایت حاصل نہیں ہوگی بر بناء عدم بکارت اور ہمارے نزدیک ہوگی بر بناء صغر)
- ۴۔ شیبہ بالغہ (بالاتفاق ولایت حاصل نہ ہوگی، ہمارے نزدیک بر بناء عدم صغر اور امام شافعی کے نزدیک بر بناء عدم بکارت)

ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ نَقُولُ الْقِيَاسُ عَلَى نَوْعَيْنِ أَحَدُهُمَا أَنْ يُكُونَ الْحُكْمُ الْمَعْدَى مِنْ نَوْعِ الْحُكْمِ الثَّابِتِ فِي الْأَصْلِ وَالثَّانِي أَنْ يُكُونَ مِنْ جَنْبِهِ مِثَالُ الْإِتِّحَادِ فِي النَّوعِ مَا قُلْنَا إِنَّ الصَّغَرَ عِلَّةٌ لِوِلَايَةِ الْإِنْكَاحِ فِي حَقِّ الْغُلَامِ فَيُثْبِتُ وَلَايَةَ الْإِنْكَاحِ فِي حَقِّ الْجَارِيَةِ لَوْجُودِ الْعِلَّةِ فِيهَا وَبِهِ يَثْبُتُ الْحُكْمُ فِي الشَّيْبِ الصَّغِيرَةِ وَكَذَلِكَ قُلْنَا الطُّوَافُ عِلَّةٌ سُقُوطِ نَجَاسَةِ السُّورِ فِي سُورِ الْهَرَّةِ فَيَتَعَدَّى الْحُكْمُ إِلَى سُورِ سَوَاكِنِ الْبُيُوتِ لَوْجُودِ الْعِلَّةِ وَبُلُوغِ الْغُلَامِ عَنْ عَقْلِ عِلَّةٌ زَوَالِ وَلَايَةِ الْإِنْكَاحِ فَيَزُولُ الْوِلَايَةُ عَنِ الْجَارِيَةِ بِحُكْمِ هَذِهِ الْعِلَّةِ.

### ترجمہ

پھر اس کے بعد (یعنی اُن علتوں کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد جو کتاب، سنت اور اجماع سے معلوم ہوئی ہوں) ہم کہتے ہیں کہ قیاس کی دو قسمیں ہیں ان دونوں میں سے ایک یہ ہے کہ فرع کی طرف جس حکم کو متعدی کہا گیا ہو وہ اس حکم کی نوع سے ہو جو اصل یعنی مقیس علیہ میں ثابت ہے اور دوسری قسم یہ ہے کہ فرع کی طرف متعدی ہونے والا حکم اصل کے حکم کی جنس سے ہو مثال الاتحاد الخ اصل اور فرع دونوں حکموں کے نوع میں متحد ہونے کی مثال وہ ہے جو

ہم نے کہا کہ صغر (عدم بلوغ) لڑکے کے حق میں باپ کے لئے ولایتِ انکاح کی علت ہے پس لڑکی کے حق میں بھی اس کے اندر اس علت کے موجود ہونے کی وجہ سے ولایتِ انکاح ثابت ہوگی و بہ الخ اور اسی صغر کی وجہ سے شبہ صغیرہ میں بھی (باپ کے لئے ولایتِ انکاح کا) حکم ثابت ہوگا، اور اسی طرح (یعنی اتحاد فی النوع کی مثال مذکور کی طرح) ہم نے کہا کہ طواف (بار بار آمد و رفت) بلی کے جھوٹے میں، جھوٹے کے نخس ہونے کے ساقط ہونے کی علت ہے پس اسی علت طواف کی وجہ سے (نجاستِ سور کے سقوط کا) حکم گھروں میں رہنے والے دوسرے جانوروں کے جھوٹے کی طرف بھی متعدی ہوگا اور عقل کے ساتھ لڑکے کا بالغ ہونا ولایتِ انکاح کے زائل ہونے کی علت ہے پس اسی علتِ بلوغ (بلوغ مع العقل) کے حکم سے لڑکی سے بھی ولایتِ انکاح زائل ہو جائے گی۔

**تشریح:** مصنف ان علتوں کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد جو قرآن و سنت اور اجماع سے معلوم ہوئی ہوں قیاس کی دو قسمیں بیان فرماتے ہیں، ان دونوں میں سے ایک قسم تو یہ ہے کہ فرع کی طرف متعدی اور منتقل ہونے والا حکم اس حکم کی نوع سے ہو جو اصل میں ثابت ہے یعنی اصل اور فرع دونوں کا حکم بعینہ ایک ہو صرف محل حکم متغایر ہو جیسا کہ مثال سے واضح ہو جائے گا اس قسم کو اتحاد فی النوع کہتے ہیں اور دوسری قسم کو اتحاد فی الجنس کہتے ہیں، اور اتحاد فی الجنس کا مطلب یہ ہے کہ اصل اور فرع کا حکم جنس میں متحد ہو یعنی دونوں حکم ایک وصف میں شریک ہوں اور دوسرے وصف میں مختلف ہوں مثلاً مضاف میں تو دونوں شریک ہوں یعنی دونوں کا مضاف ایک ہو اور مضاف الیہ میں دونوں مختلف ہوں جیسا کہ مثالوں سے واضح ہو جائے گا، مثال الاتحاد الخ اتحاد فی النوع کی مثال یہ ہے کہ صغر لڑکے کے حق میں بالا جماع اس کے باپ کو ولایتِ انکاح حاصل ہونے کی علت ہے اور ولایتِ انکاح حکم ہے اور یہی علت چونکہ لڑکی کے اندر بھی موجود ہے لہذا ولایتِ انکاح کا حکم قیاس کی وجہ سے لڑکی کے حق میں بھی ثابت ہوگا اور اسی علتِ صغر کی وجہ سے ہمارے نزدیک شبہ صغیرہ میں بھی ولایتِ انکاح کا حکم ثابت ہوگا (کیونکہ صغر یہاں بھی موجود ہے) دیکھئے اصل یعنی صغیر کے حق میں جو حکم ہے یعنی ولایتِ انکاح بعینہ یہی حکم فرع یعنی صغیرہ کے حق میں بھی ہے یعنی ولایتِ انکاح (یعنی دونوں جگہ مضاف اور مضاف الیہ دونوں میں اتحاد ہے ظاہر ہے کہ دونوں جگہ مضاف لفظ ولایت ہے اور مضاف الیہ دونوں جگہ لفظ انکاح ہے) صرف محل جدا جدا ہیں کہ اصل یعنی مقیس علیہ کے اندر حکم کا محل صغیر ہے اور فرع یعنی مقیس کے اندر حکم کا محل صغیرہ ہے، و كذلك قلنا الطواف الخ اسی طرح طواف یعنی گھر میں بار بار آنا جانا بلی کے جھوٹے سے نجاست کے ساقط ہونے کی علت ہے گویا طواف علت ہے اور سقوطِ نجاست حکم ہے اور چونکہ یہی علت گھروں میں رہنے والے دوسرے جانوروں کے اندر بھی موجود ہے تو ان کی طرف بھی حکم متعدی ہوگا، اور ان کے جھوٹے سے بھی سقوطِ نجاست کا حکم ہوگا، دیکھئے اصل اور فرع (سواکن البیوت) دونوں کا حکم متحد فی النوع ہے یعنی بلی کے جھوٹے میں بھی سقوطِ نجاست کا حکم ہے، اور دیگر سواکن البیوت کے جھوٹے میں بھی سقوطِ نجاست کا حکم ہے، ظاہر ہے کہ دونوں جگہ مضاف لفظ سقوط ہے اور مضاف الیہ لفظ نجاست ہے، و بلوغ الغلام الخ اسی طرح لڑکے کا عقل کے ساتھ بالغ ہونا

باپ کی ولایت انکاح کے زوال کی علت ہے گویا ولایت انکاح کا زوال حکم ہے اور اسی علت کی وجہ سے لڑکی سے بھی ولایت انکاح کا زوال ہو جائے گا، دیکھئے اصل یعنی لڑکا اور فرع یعنی لڑکی میں بلوغ مع العقل علت ہے اور دونوں جگہ زوال ولایت انکاح حکم ہے، ظاہر ہے کہ اصل اور فرع دونوں کا حکم متحد فی النوع ہے۔

وَمِثَالُ الْإِتِّحَادِ فِي الْجِنْسِ مَا يُقَالُ كَثْرَةُ الطَّوَافِ عِلَّةُ سُقُوطِ حَرَجِ الْإِسْتِيزَانِ فِي حَقِّ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُنَا فَيَسْقُطُ حَرَجُ نَجَاسَةِ السُّورِ بِهَذِهِ الْعِلَّةِ فَإِنَّ هَذَا الْحَرَجَ مِنْ جِنْسِ ذَلِكَ الْحَرَجِ لَا مِنْ نَوْعِهِ وَكَذَلِكَ الصَّغَرُ عِلَّةُ وَلَايَةِ التَّصَرُّفِ لِلْأَبِ فِي الْمَالِ فَيَنْبُتُ وَلَايَةُ التَّصَرُّفِ فِي النَّفْسِ بِحُكْمِ هَذِهِ الْعِلَّةِ وَإِنَّ بُلُوغَ الْجَارِيَةِ عَنْ عَقْلِ عِلَّةُ زَوَالِ وَلَايَةِ الْأَبِ فِي الْمَالِ فَيَزُولُ وَلَايَتُهُ فِي حَقِّ النَّفْسِ بِهَذِهِ الْعِلَّةِ .

### ترجمہ

اور اتحاد فی الجنس (یعنی فرع کی طرف متعدی ہونے والا حکم اس حکم کی جنس میں متحد ہو جو اصل کے اندر ثابت ہے) کی مثال وہ ہے جو بیان کیا جاتا ہے کہ کثرت طواف (کثرت آمد و رفت) ہمارے مملوکوں یعنی غلام اور باندیوں کے حق میں استیذان یعنی بار بار اجازت چاہنے کے حرج کے ساقط ہونے کی علت ہے پس اسی علت (کثرت طواف) کی وجہ سے سور (بلی و دیگر سواکن البیوت کا جھوٹا) کی نجاست کا حرج ساقط ہو جائے گا کیونکہ یہ حرج یعنی حرج سور اس حرج یعنی حرج استیذان کی جنس سے ہے نہ کہ اس حرج کی نوع سے اور اسی طرح (طواف کی طرح) صغر، بیٹے کے مال میں باپ کے لئے ولایت تصرف کی علت ہے پس اسی علت کی وجہ سے نفس کے اندر (باپ کے لئے) ولایت تصرف ثابت ہوگی اور لڑکی کا عقل کے ساتھ بالغ ہونا مال میں باپ کی ولایت تصرف زائل ہونے کی علت ہے پس اسی علت کی وجہ سے نفس کے حق میں بھی باپ کی ولایت زائل ہو جائے گی۔

**تشریح:** اتحاد فی الجنس کی تعریف ماقبل میں گذر چکی ہے کہ اصل اور فرع دونوں کا حکم کسی ایک وصف میں مشترک ہو اور دوسرے وصف میں مختلف ہو مثلاً مضاف میں دونوں مشترک ہوں اور مضاف الیہ میں مختلف ہوں، اب اس کی مثال ملاحظہ فرمائیے، مصنف فرماتے ہیں کہ کثرت طواف غلاموں اور باندیوں کے حق میں بار بار اجازت لینے میں جو حرج پیش آئے گا اس کے ساقط ہونے کی علت ہے چنانچہ اصول الشاشی ص ۸۸ کی تشریح میں گذر چکا ہے کہ اللہ نے ہم کو حکم دیا ہے کہ گھر میں کام کرنے والے نابالغ لڑکے تین اوقات میں گھروں کے اندر اجازت لیکر آیا کریں، نماز فجر سے پہلے اور دوپہر میں اور عشاء کے بعد لیکن ان اوقات کے علاوہ دیگر اوقات میں اجازت لینے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ بار بار اجازت لینے میں حرج اور دقت پیش آئے گی، اس لئے کثرت طواف کی وجہ سے حرج استیذان یعنی بار بار اجازت طلب کرنے کے حرج کو ساقط کر دیا، پس کثرت طواف علت ہے اور حرج استیذان کا سقوط حکم ہے اور اسی علت

(کثرت طواف) کی وجہ سے بلی اور دیگر سواکن الہیوت کے سور کی نجاست کا حرج بھی ساقط ہوگا، پس یہاں بھی علت کثرت طواف ہے مگر حکم حرج نجاست کا سقوط ہے، دیکھئے حرج نجاست حرج استیذان کی جنس سے ہے نہ کہ اس کی نوع سے ظاہر ہے کہ اصل کا حکم یعنی حرج استیذان کا سقوط اور فرع (بلی اور دیگر سواکن الہیوت کا جھوٹا) کا حکم یعنی حرج نجاست کا سقوط دونوں جنس میں متحد ہیں کہ دونوں جگہ مضاف ایک ہی لفظ ہے یعنی لفظ حرج اور مضاف الیہ دونوں جگہ علیحدہ علیحدہ لفظ ہیں کیونکہ حرج استیذان میں مضاف الیہ لفظ استیذان ہے اور حرج نجاست میں مضاف الیہ لفظ نجاست ہے تو گویا مقیس علیہ میں بار بار اجازت طلب کرنے کا حرج ہے اور مقیس میں جھوٹے کے نجس ہونے کا حرج ہے البتہ دونوں حکموں کی جنس نفس حرج ہے اور نوع علیحدہ علیحدہ ہے کہ اصل یعنی مقیس علیہ میں استیذان کا حرج ہے اور فرع میں نجاست کا حرج ہے و كذلك الصغر الخ اسی طرح صغر لڑکی کے مال میں باپ کے لئے ولایت تصرف کی علت ہے پس اسی علت کی وجہ سے لڑکی کی ذات میں بھی باپ کو ولایت حاصل ہوگی یعنی لڑکی کی مرضی کے بغیر اس کا باپ اس کا نکاح کر سکتا ہے دیکھئے مقیس علیہ اور مقیس دونوں کا حکم متحد فی الجنس ہے کہ دونوں کا مضاف ایک ہے اور مضاف الیہ علیحدہ علیحدہ یعنی ولایت مال اور ولایت نفس، لہذا دونوں حکم متحد فی الجنس ہیں یعنی نفس ولایت میں دونوں شریک ہیں اور دونوں حکم متحد فی النوع نہیں ہیں کیونکہ مقیس علیہ میں مال کی ولایت ہے اور مقیس میں نفس کی ولایت، اور لڑکی کا عقل کے ساتھ بالغ ہونا لڑکی کے مال میں باپ کے لئے ولایت تصرف کے زائل ہونے کی علت ہے پس اسی علت کی وجہ سے لڑکی کے نفس میں بھی باپ کی ولایت زائل ہو جائے گی، دیکھئے دونوں جگہ علت بلوغ مع العقل ہے اور حکم زوال ولایت اب ہے، مگر مقیس علیہ میں ولایت مال کا زوال ہے اور مقیس میں ولایت نفس کا زوال ہے دیکھئے دونوں حکم متحد فی الجنس ہیں، کہ مضاف یعنی نفس ولایت میں دونوں شریک ہیں اور مضاف الیہ میں دونوں مختلف ہیں کیونکہ مقیس علیہ میں مضاف الیہ لفظ مال ہے اور مقیس میں لفظ نفس ہے، ظاہر ہے کہ یہ دونوں حکم متحد فی النوع نہیں ہیں۔

ثُمَّ لَابَدُ فِي هَذَا النَّوعِ مِنَ الْقِيَاسِ مِنَ تَجَنُّبِ الْعِلَّةِ بِأَنْ تَقُولَ إِنَّمَا يَنْبُتُ وَلَايَةُ الْآبِ فِي مَالِ الصَّغِيرَةِ لِأَنَّهَا عَاجِزَةٌ عَنِ التَّصَرُّفِ بِنَفْسِهَا فَانْتَبَتِ الشَّرْعُ وَلَايَةُ الْآبِ كَيْلَا يَتَعَطَّلَ مَصَالِحُهَا الْمُتَعَلِّقَةُ بِذَلِكَ وَقَدْ عَجَزَتْ عَنِ التَّصَرُّفِ فِي نَفْسِهَا فَوَجَبَ الْقَوْلُ بِوَلَايَةِ الْآبِ عَلَيْهَا وَعَلَى هَذَا نَظَائِرُهُ.

### ترجمہ

پھر قیاس کی اس قسم (قسم دوم یعنی اصل و فرع کا حکم متحد فی الجنس ہو) میں علت کا جنس عام ہونا ضروری ہے، بایں طور کہ تم کہو کہ نابالغ لڑکی کے مال میں باپ کو ولایت تصرف اس لئے حاصل ہوتی ہے کہ وہ بذات خود تصرف کرنے سے عاجز ہے تو شریعت نے باپ کی ولایت ثابت کر دی (یعنی نابالغ لڑکی کے مال میں باپ کو تصرف کا اختیار دیدیا) تاکہ

صغیرہ کی وہ مالی مصلحتیں اور تدابیر جو اس کے مال سے وابستہ ہیں معطل اور فوت نہ ہو جائیں اور صغیرہ اپنے نفس میں بھی تصرف کرنے سے عاجز ہے تو نفس پر بھی باپ کی ولایت کا قائل ہونا پڑا اور اسی پر (یعنی جو تقریر ہم نے ذکر کی) تجنیس علت کے دیگر نظائر ہیں۔

**تشریح:** یہاں سے مصنف قیاس کی قسم ثانی کے بارے میں یعنی اس قسم میں جس میں اصل اور فرع کا حکم متحد فی الجنس ہو یہ فرما رہے ہیں کہ اس میں تجنیس علت کا ہونا ضروری ہے اور تجنیس علت کا مطلب یہ ہے کہ علت ایسے عام معنی ہوں جو منصوص یعنی اصل اور غیر منصوص یعنی فرع دونوں کو شامل ہوں مثلاً آپ یہ کہیں کہ صغیرہ کے مال میں باپ کو ولایت تصرف اس علت کی بناء پر حاصل ہے کہ صغیرہ اپنے مال میں بذات خود تصرف کرنے سے عاجز ہے مثلاً وہ بچی بوجہ صغیر اور نابالغی بیع و شراء اور دیگر معاملات کی حسن و خوبی کو نہیں جانتی تو شریعت نے اس کے مال پر باپ کو تصرف کرنے کا اختیار دیا تاکہ صغیرہ کی وہ مصلحتیں اور تدابیر جو اس کے مال سے وابستہ ہیں ضائع اور معطل نہ ہو جائیں، دیکھئے لڑکی کا تصرف سے عاجز ہونا ایسے عام معنی ہیں جو مال (مقیس علیہ) اور نفس (مقیس) دونوں کو شامل ہیں لہذا جس طرح ہم نے لڑکی کے مال پر لڑکی کے تصرف فی المال سے عاجز ہونے کی وجہ سے اس کے باپ کو ولایت دی ہے اسی طرح لڑکی چونکہ اپنی ذات کے حق میں بھی تصرف سے عاجز ہے تو ہم کو لڑکی کے نفس میں بھی باپ کی ولایت کا قائل ہونا پڑا تاکہ اس کا باپ اس کے نکاح اور مہر اور کفو وغیرہ کے سلسلہ میں کمال شفقت کا مظاہرہ کرے، لہذا باپ کو صغیرہ پر ولایت اجبار حاصل ہوگی، اب تجنیس علت کا مفہوم صاف طور پر واضح ہو گیا کہ لڑکی کا تصرف سے عاجز ہونا ایسے عام معنی ہیں، جو اصل یعنی مال اور فرع یعنی لڑکی کی ذات دونوں کو شامل ہیں، و علیٰ هذا نظائرہ مصنف فرماتے ہیں کہ جو تقریر ہم نے ذکر کی ہے اسی پر تجنیس علت کے دوسرے نظائر بھی ہیں یعنی جہاں جہاں اصل اور فرع کا حکم متحد فی الجنس ہوگا وہاں تجنیس علت ضروری ہوگی، مثلاً اصل اور فرع دونوں کے حکموں کے متحد فی الجنس ہونے کی ایک مثال یہ گذری ہے کہ کثرت طواف حرج استغیذان کے سقوط کی علت ہے تو اسی علت کی وجہ سے کثرت طواف حرج نجاست کے سقوط کی بھی علت ہے، اب تجنیس علت اس طرح ہوگی کہ حرج اور تنگی کا پیش آنا ایسے عام معنی میں کہ جس طرح اس کا تعلق بار بار اجازت طلب کرنے سے ہے، اسی طرح ملی اور دیگر سواکن البیوت کے جھوٹے کے نجس ہونے سے بھی ہے۔

وَحُكْمُ الْقِيَاسِ الْأَوَّلِ أَنْ لَا يَبْطُلَ بِالْفَرْقِ لِأَنَّ الْأَصْلَ مَعَ الْفَرْعِ لَمَّا اتَّحَدَ فِي الْعِلَّةِ وَجَبَ اتِّحَادُهُمَا فِي الْحُكْمِ وَإِنْ افْتَرَقَا فِي غَيْرِ هَذِهِ الْعِلَّةِ وَحُكْمُ الْقِيَاسِ الثَّانِي فَسَادُهُ بِمُمَانَعَةِ التَّجْنِيسِ وَالْفَرْقِ الْخَاصِّ وَهُوَ بَيَانُ أَنَّ تَأْثِيرَ الصَّغَرِ فِي وَلَايَةِ التَّصَرُّفِ فِي الْمَالِ فَوْقَ تَأْثِيرِهِ فِي وَلَايَةِ التَّصَرُّفِ فِي النَّفْسِ .

### ترجمہ

اور قیاس اول (یعنی وہ قیاس جس میں فرع کا حکم اصل کے حکم کی نوع سے ہو) کا حکم یہ ہے کہ وہ مقیس اور مقیس



علیہ کے درمیان فرق کرنے سے باطل نہیں ہوگا کیونکہ اصل، فرع کے ساتھ جب علت میں متحد ہوگئی تو ان دونوں کا حکم میں بھی متحد ہونا ضروری ہے اگرچہ وہ دونوں (اصل اور فرع) اس علت کے علاوہ (دیگر وصف) میں جدا ہوں اور قیاس ثانی (یعنی وہ قیاس جس میں فرع کا حکم اصل کے حکم کی جنس سے ہو) کا حکم اس قیاس کا فاسد ہوتا ہے ممانعت تجنیس (تجنیس علت کو منع کرنے) اور اصل اور فرع کے درمیان خاص فرق (کو بیان کرنے) سے، اور فرق خاص اس بات کا بیان کرنا ہے کہ صغر کی تاثیر جو تصرف فی المال کی ولایت میں ہے صغر کی اس تاثیر سے بڑھ کر ہے جو تصرف فی النفس کی ولایت میں ہے۔

**تشریح:** یہاں سے مصنف قیاس اول کا حکم بیان فرماتے ہیں اور قیاس اول یہ ہے کہ اصل اور فرع کا حکم نوع میں متحد ہو اور اس قیاس کا حکم یہ ہے کہ یہ قیاس معترض کے مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان فرق بیان کرنے سے باطل نہ ہوگا کیونکہ جب اصل اور فرع علت میں متحد ہیں تو حکم میں بھی دونوں متحد ہوں گے اگرچہ اصل اور فرع کسی دوسرے وصف میں جدا ہوں کیونکہ اصل اور فرع کا جملہ اوصاف میں متحد ہونا ضروری نہیں ہوتا، لہذا معترض کے اصل اور فرع کے مابین کسی وصف میں فرق کرنے سے یہ قیاس باطل نہ ہوگا، مثلاً اگر معترض یہ کہے کہ آپ نے ما قبل میں یہ بیان کیا ہے کہ **اِنَّ الصَّغَرَ عِلَّةٌ لِّوَلَايَةِ الْاِنْكَاحِ فِي حَقِّ الْغُلَامِ فَيَنْبُتُ وَلَايَةُ الْاِنْكَاحِ فِي حَقِّ الْجَارِيَةِ لَوْ جُودِ الْعِلَّةُ فِيهَا وَبِهِ يَنْبُتُ الْحُكْمُ** (ای ولایت الانکاح) فی الثیب الصغیرہ دیکھئے، یہاں مقیس علیہ اور مقیس دونوں کے اندر حکم متحد ہے یعنی ولایت انکاح، ظاہر ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ دونوں جگہ ایک ہی ہیں، اب اگر معترض یہ اعتراض کرے کہ غلام یعنی صغیر کے اوپر باپ کو ولایت اجبار حاصل ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ شبیہ صغیرہ پر بھی باپ کو ولایت اجبار حاصل ہو، کیونکہ یہاں مقیس اور مقیس علیہ دونوں میں فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ صغیر پر تو بوجہ عجز عن التصرف باپ کو ولایت اجبار حاصل ہے مگر شبیہ صغیرہ تو اپنا نکاح از خود کر سکتی ہے کیونکہ جب ایک دفعہ اس کی شادی ہو چکی اور پھر طلاق پڑ گئی یا شوہر کا انتقال ہو گیا تو اب اس کو تجربہ ہو گیا، اور اس کے شادی شدہ اور شوہر دیدہ ہونے کی بناء پر اس کی شرم و حیاء بھی کم ہوگئی، لہذا اس فرق کی وجہ سے باپ کو اس پر ولایت اجبار حاصل نہ ہونی چاہئے جیسا کہ شوافع کا یہی مذہب ہے، تو مصنف فرماتے ہیں کہ معترض کے فرق بیان کرنے سے یہ قیاس باطل نہ ہوگا کیونکہ صغر کی وجہ سے تصرف سے عاجز ہونا ایسی علت ہے جس میں مقیس اور مقیس علیہ یعنی صغیر اور صغیرہ دونوں متحد ہیں، لہذا حکم میں بھی دونوں متحد ہوں گے اور دونوں پر باپ کو ولایت اجبار حاصل ہوگی، و حکم القیاس الثانی الخ اور قیاس ثانی یعنی جس میں اصل اور فرع کا حکم متحد فی الجنس ہوتا ہے اس کا حکم یہ ہے کہ یہ قیاس معترض کے تجنیس علت کو منع کرنے یعنی علت کے عام معنی ہونے سے انکار کرنے اور اصل اور فرع کے مابین خاص فرق بیان کرنے سے فاسد ہو جاتا ہے، مثلاً آپ پڑھ چکے ہیں کہ صغر کی وجہ سے صغیر کے مال پر باپ کو ولایت تصرف حاصل ہے تو اسی علت کی وجہ سے صغیر کے نفس پر بھی باپ کو ولایت تصرف حاصل ہوگی یعنی ولایت انکاح، تو ولایت مال اور ولایت نفس دونوں حکم متحد فی الجنس ہیں اب اگر کوئی

فخص تجنیس علت کا انکار کرے اور مقبض اور مقبض علیہ میں فرق بیان کر دے تو یہ قیاس فاسد ہو جائے گا اور فرق بیان کرنے کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص یہ کہے کہ مال کے اندر باپ کی ولایت تصرف میں صغر کی تاثیر زیادہ ہے اور نفس کے اندر ولایت تصرف میں کم ہے یعنی مال کے اندر تصرف کی ضرورت کثیر الوقوع ہے کہ صغر کو کھانے کی بھی ضرورت ہے، لباس کی بھی ضرورت ہے اور دواد غذا کی بھی ضرورت ہے تو ان تصرفات کے کثیر الوقوع ہونے کی وجہ سے باپ کو صغر کے مال میں ولایت تصرف حاصل ہونا قرین قیاس ہے، برخلاف نفس میں تصرف کے کہ چونکہ لڑکا ابھی صغیر اور نابالغ ہے ابھی اس میں شہوت بھی نہیں ہے نہ ہی اس کو شادی کی ضرورت ہے لہذا نفس کے اندر ولایت تصرف میں صغر کا تعلق اور تاثیر کم ہے، لہذا جب یہ بات ثابت ہوگئی تو ہم (معرض) کہیں گے کہ صغر کے مال پر باپ کو ولایت تصرف حاصل ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ صغر کے نفس پر بھی باپ کو ولایت تصرف حاصل ہو، دیکھئے معرض نے مقبض اور مقبض علیہ کے درمیان تجنیس علت کا انکار کر کے دونوں کے مابین فرق بیان کر دیا کہ صغر کی تاثیر باپ کے لئے تصرف فی المال کی ولایت میں زیادہ ہے اور تصرف فی النفس کی ولایت میں کم ہے لہذا اس فرق کے بعد صغر کے نفس کو اس کے مال پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا، واللہ اعلم وعلہ اتم واحکم۔

وَبَيَانُ الْقِسْمِ الثَّالِثِ وَهُوَ الْقِيَاسُ بِعِلَّةٍ مُسْتَنْبَطَةٍ بِالرَّأْيِ وَالْإِجْتِهَادِ ظَاهِرٌ وَتَحْقِيقُ ذَلِكَ إِذَا وَجَدْنَا وَصْفًا مُنَاسِبًا لِلْحُكْمِ وَهُوَ بِحَالٍ يُوجِبُ ثُبُوتَ الْحُكْمِ وَيَتَقَضَاهُ بِالنَّظَرِ إِلَيْهِ وَقَدْ افْتَرَنَ بِهِ الْحُكْمُ فِي مَوْضِعِ الْإِجْمَاعِ يُضَافُ الْحُكْمُ إِلَيْهِ لِلْمُنَاسَبَةِ لَا بِشَهَادَةِ الشَّرْعِ بِكَوْنِهِ عِلَّةً وَنَظِيرُهُ إِذَا رَأَيْنَا شَخْصًا أُعْطِيَ فَقِيرًا دِرْهَمًا غَلَبَ عَلَى الظَّنِّ أَنَّ الْإِعْطَاءَ لِدَفْعِ حَاجَةِ الْفَقِيرِ وَتَحْصِيلِ مَصَالِحِ الثَّوَابِ إِذَا عُرِفَ هَذَا فَنَقُولُ إِذَا رَأَيْنَا وَصْفًا مُنَاسِبًا لِلْحُكْمِ وَقَدْ افْتَرَنَ بِهِ الْحُكْمُ فِي مَوْضِعِ الْإِجْمَاعِ يَغْلِبُ الظَّنُّ بِإِضَافَةِ الْحُكْمِ إِلَى ذَلِكَ الْوَصْفِ وَغَلْبَةُ الظَّنِّ فِي الشَّرْعِ تَوْجِبُ الْعَمَلِ عِنْدَ انْعِدَامِ مَا فَوْقَهَا مِنَ الدَّلِيلِ بِمَنْزِلَةِ الْمُسَافِرِ إِذَا غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ أَنَّ بَقْرَهُ مَاءً لَمْ يَجْزَلْهُ التَّيْمُ وَعَلَى هَذَا مَسَائِلُ التَّحَرُّيِّ.

### ترجمہ

اور قسم ثالث کا بیان، اور قسم ثالث وہ قیاس ہے جو ایسی علت کے ذریعہ ہو جو رائے اور اجتہاد سے مستنبط ہو، ظاہر ہے (یعنی قسم ثالث کا بیان ظاہر ہے، یہاں مبتداء و خبر کے درمیان تموز اسما فصل ہے) اور اس کی تحقیق (یعنی اس قیاس کی تحقیق جو ایسی علت کے ذریعہ ہو جو رائے اور اجتہاد سے مستنبط ہو) یہ ہے کہ جب ہم ایسا کوئی وصف پائیں جو حکم کے مناسب ہو اور وہ وصف مناسب ایسے حال میں ہو جو حکم کے ثبوت کو واجب کرتا ہو اور وصف کی طرف نظر کرتے ہوئے حکم کا تقاضا کرتا ہو اور موضع اجماع میں حکم اس وصف کے ساتھ مقترن بھی ہوا ہو تو حکم کی اس وصف کی جانب نسبت کردی

جائے گی، اس وصف کے حکم کے مناسب ہونے کی وجہ سے نہ کہ شریعت کے اس وصف کے علت ہونے کی شہادت دینے کی وجہ سے، ونظیرۃ الخ اور اس کی نظیر (ای نظیر الوصف المناسب للحکم) یہ ہے کہ جب ہم کسی ایسے شخص کو دیکھیں جس نے فقیر کو ایک درہم دیا تو ظن غالب یہ ہوگا کہ اس شخص کا فقیر کو درہم دینا فقیر کی حاجت دفع کرنے اور ثواب حاصل کرنے کے لئے ہے اذاعرف الخ جب یہ نظیر معلوم ہوگئی تو اب ہم کہتے ہیں کہ جب ہم حکم کے مناسب کسی وصف کو دیکھیں اور حال یہ کہ اس وصف کے ساتھ موضع اجماع میں حکم مقترن بھی ہوا ہو تو حکم کے اس وصف کی جانب منسوب ہونے کا ظن غالب ہوگا، اور شرع میں غلبہ ظن اس دلیل کے معدوم ہونے کے وقت عمل کو واجب کرتا ہے جو دلیل غلبہ ظن سے بڑھ کر ہو (یعنی نصوص اور اجماع) (اور یہ غلبہ ظن) بمنزلہ مسافر کے (ہے) کہ جب اس کے ظن پر یہ غالب ہو (یعنی اس کو ظن غالب ہو) کہ اس کے قریب میں پانی ہے تو اس کے لئے تیمم کرنا جائز نہیں ہے وعلیٰ هذا الخ اور اسی اصل (کہ غلبہ ظن اپنے اوپر والی دلیل کے معدوم ہونے کے وقت عمل کو واجب کرتا ہے) پر تحریر کے مسائل ہیں۔

**تشریح:** ماقبل میں مصنف نے ان علتوں کا بیان کیا تھا جو نصوص (قرآن و سنت) اور اجماع سے معلوم ہوئی ہوں، یہاں سے قیاس کی قسم ثالث یعنی اس قیاس کا بیان ہے کہ جو ایسی علت کے ذریعہ سے ہو جو رائے اور اجتہاد سے مستبط ہوں نہ کہ کتاب و سنت اور اجماع سے مستبط ہو اور قیاس کی یہ قسم ظاہر ہے یعنی مندرجہ ذیل مختصر تحقیق کے بعد قیاس کی یہ قسم بالکل ظاہر اور واضح ہے، تحقیق یہ ہے کہ جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ یہ قیاس ایسی علت کے ذریعہ سے ہوتا ہے جو رائے اور اجتہاد سے معلوم ہو تو اب اتنی بات ملحوظ خاطر رہے کہ اس وصف کو علت قرار دیا جائے گا جو حکم کے مناسب ہو اور مناسب کا مطلب یہ ہے کہ حکم کا ترتیب اس علت پر حصول منفعت کے لئے ہو یا دفع مضرت کے لئے ہو، مصنف اپنے الفاظ میں فرماتے ہیں کہ جب کسی ایسے وصف کو پائیں جو حکم کے مناسب ہو اور اس حال میں ہو کہ ثبوت حکم کا داعی ہو اور ظاہری اعتبار سے حکم کا تقاضا کرتا ہو (یعنی یہ ضروری نہیں کہ یہی وصف علت ہو البتہ ظاہری اعتبار سے یہی وصف علت معلوم ہوتا ہو) اور اجماع کے مواقع میں اس وصف کے ساتھ حکم مقترن بھی ہو چکا ہو یعنی اجماع کے مواقع پر یہ وصف حکم کی علت بن چکا ہو اور اپنا اثر دکھلا چکا ہو، تو ایسی صورت میں حکم کی اسی وصف کی طرف نسبت کر دی جائے گی اور یہ نسبت محض اس بناء پر ہوگی کہ یہ وصف اس حکم کے مناسب ہے اس وجہ سے نہیں کہ شریعت نے اس وصف کے علت ہونے کی کوئی شہادت دی ہے یعنی شریعت میں اس وصف کے علت ہونے کی کوئی صراحت نہیں ہوتی بلکہ ظن غالب کی وجہ سے اس وصف پر علت ہونے کا حکم لگتا ہے مثلاً اگر کسی شخص نے فقیر کو ایک درہم دیا تو ہم یہی سمجھیں گے کہ اس نے فقیر کی حاجت روائی اور حصول ثواب کی نیت سے یہ درہم دیا ہے نہ کہ کسی اور غرض سے، حالانکہ اگر فقیر کے اندر اور بھی دیگر اوصاف ہوں مثلاً وہ خوبصورت ہے، شہر کا باشندہ ہے، وغیرہ وغیرہ تو ان اوصاف کو علت اعطاء قرار نہیں دیا جائے گا، لہذا اس نظیر کے جان لینے کے بعد ہم پھر وہی بات کہیں گے کہ جب ہم حکم کے مناسب کسی وصف کو دیکھیں اور اجماع کے مواقع پر اس وصف کی وجہ سے حکم ثابت بھی ہو چکا ہو تو حکم کی اسی وصف کی طرف نسبت کا ظن غالب ہوگا مثلاً صغیر کے نفس

پر باپ کو ولایتِ انکاح حاصل ہے اور اس کی علت صغر ہے اور یہ علت حکم کے مناسب بھی ہے کہ صغر کی وجہ سے لڑکا اپنے مال پر تصرف کرنے سے عاجز ہے تو بر بناء عجز عن التصرف باپ کو ولایتِ تصرف حاصل ہے اور اجماع کے موقع پر اس علت کی وجہ سے یعنی صغر کی وجہ سے حکم کا ثبوت بھی ہو چکا ہے یعنی بوجہ صغراجماع سے یہ بات ثابت ہے کہ صغر کے مال پر باپ کو ولایتِ تصرف حاصل ہے، لہذا خلاصہ کلام یہ ہے کہ جب حکم کے مناسب کوئی وصف مل جائے تو ظن غالب یہی ہوگا کہ حکم اسی وصف کی وجہ سے ثابت ہے اور ظن غالب کو شریعت معتبر مانتی ہے اور ظن غالب اپنے سے اوپر کی دلیل کے معدوم ہونے کے وقت عمل کو واجب کرتا ہے، جیسے مثلاً مسافر کو اگر یہ ظن غالب ہو کہ اس کے قریب کسی جگہ پانی ہے تو چونکہ ظن غالب پر عمل واجب ہوتا ہے اس لئے مسافر اپنے اسی ظن کی بناء پر تیمم نہیں کر سکے گا بلکہ پانی تلاش کرے گا، وعلیٰ هذا مسائل التحویٰ اور اسی اصل پر کہ ظن غالب اپنے سے اوپر کی دلیل کے معدوم ہونے کے وقت عمل کو واجب کرتا ہے، تحریری کے مسائل مبنی ہیں مثلاً کسی پر قبلہ مشتبہ ہو جائے اور اس کی تحریری غلبہ ظن کی وجہ سے کسی ایک جانب واقع ہو جائے اور سمت قبلہ بتلانے والا کوئی موجود نہ ہو تو یہ شخص ظن غالب پر عمل کرتے ہوئے اسی جانب رخ کر کے نماز پڑھے گا، جس طرف اس کی تحریری واقع ہوئی ہے۔

### اختیاری مطالعہ

وبیان القسم الثالث الخ اس موقع پر تین اعتراضات وارد ہو سکتے ہیں ۱۔ مصنفؒ نے سابقہ فح کیوں بدل دیا یعنی ومثال العلة المعلومة بالرأى والاجتهاد کیوں نہیں کہا ۲۔ یہ قسم جس کو مصنفؒ نے قسم ثالث کہا ہے قسم رابع ہے نہ کہ ثالث ۳۔ مصنفؒ نے اس قسم کو ظاہر کیسے کہا جبکہ اس میں غموض ہے، الجواب پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مصنفؒ نے اس لئے فح بدل دیا تاکہ اشارہ ہو جائے کہ یہ قسم پہلی قسموں کے مغائر ہے کیونکہ وہ شرعی شہادتیں ہیں یعنی نصوص و اجماع جبکہ قیاس کی یہ قسم شرعی شہادت نہیں ہے بلکہ بر بناء ظن غالب ہے، دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مصنفؒ نے اس کو قسم ثالث اس لئے کہا کیونکہ کتاب و سنت ایک قسم ہے اور اجماع دوسری، لہذا یہ تیسری قسم ہوئی، اور تیسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ قیاس کی یہ قسم و تحقیق ذلك الخ کا ملاحظہ کرنے کے بعد ظاہر ہے اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ مصنفؒ کی بیان کردہ عبارت و تحقیق ذلك الخ کو پڑھنے کے بعد قیاس کی یہ قسم ظاہر ہی ہے۔

وَحُكْمُ هَذَا الْقِيَاسِ أَنْ يُبْتَطَلَ بِالْفَرْقِ الْمُنَاسِبِ لِأَنَّ عِنْدَهُ يُوجَدُ مُنَاسِبٌ مِوَاهُ فِي صُورَةِ الْحُكْمِ فَلَا يَنْقُي الظَّنُّ بِإِضَافَةِ الْحُكْمِ إِلَيْهِ فَلَا يَثْبُتُ الْحُكْمُ بِهِ لِأَنَّهُ كَانَ بِنَاءً عَلَى غَلْبَةِ الظَّنِّ وَقَدْ بَطَلَ ذَلِكَ بِالْفَرْقِ وَعَلَى هَذَا كَانَ الْعَمَلُ بِالنُّوعِ الْأَوَّلِ بِمَنْزِلَةِ الْحُكْمِ بِالشَّهَادَةِ بَعْدَ تَرْكِيبَةِ الشَّاهِدِ وَتَعْدِيلِهِ وَالنُّوعِ الثَّانِي بِمَنْزِلَةِ الشَّهَادَةِ عِنْدَ ظُهُورِ الْعَدَالَةِ قَبْلَ التَّرْكِيبَةِ وَالنُّوعِ الثَّلَاثِ بِمَنْزِلَةِ شَهَادَةِ الْمُسْتَوْرِ .

### ترجمہ

اور اس قیاس (یعنی وہ قیاس جو ایسی علت کے ذریعہ ہو جو رائے اور اجتہاد سے مستبعد ہو) کا حکم یہ ہے کہ یہ قیاس

اصل اور فرع کے درمیان مناسب فرق بیان کرنے سے باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ اس فرق کے وقت حکم کی صورت میں ایک مناسب وصف موجود ہوگا جو اس وصف کے علاوہ ہوگا (کہ جس وصف کے ساتھ تم نے علت بیان کی ہے) لہذا حکم کے اس وصف (وصف اول) کی طرف نسبت کرنے کا ظن باقی نہیں رہے گا پس اب اس وصف اول سے حکم ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ وہ حکم غلبہ ظن کی بناء پر تھا اور فرق بیان کرنے سے غلبہ ظن باطل ہو گیا و علیٰ هذا الخ اور اس بناء پر (یعنی قیاس کی تینوں قسموں اور ان کے مابین فرق کی بناء پر) نوع اول (وہ قیاس جس کی علت کتاب و سنت سے معلوم ہو) پر عمل کرنا گواہ کے تزکیہ اور اس کی تعدیل کے بعد اس کی گواہی کی وجہ سے فیصلہ کرنے کے درجہ میں ہے اور نوع ثانی پر عمل کرنا گواہ کے تزکیہ سے پہلے اور ظہور عدالت کے وقت شہادت کے درجہ میں ہے اور نوع ثالث پر عمل کرنا مستور الحال آدمی کی شہادت کے درجہ میں ہے۔

**تشریح:** یہاں سے مصنف اس قیاس کا حکم بیان فرمانا چاہتے ہیں جو ایسی علت کے ذریعہ سے ہو جو رائے اور اجتہاد سے مستبط ہوئی ہو، حکم یہ ہے کہ یہ قیاس مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان وصف مناسب میں فرق پائے جانے کی وجہ سے باطل ہو جائے گا یعنی جس وصف مناسب کی وجہ سے حکم کا ثبوت ہوا تھا جب اس وصف کو لیکر مقیس اور مقیس علیہ میں فرق پیدا کر دیا تو یہ قیاس باطل ہو جائے گا کیونکہ وجود فرق کے وقت حکم پائے جانے کی صورت میں ایک دوسرا وصف مناسب موجود ہے جو پہلے والے وصف کے علاوہ ہے لہذا جب دوسرا وصف مناسب موجود ہے تو وصف اول کی جانب حکم کی نسبت کا جو ظن غالب تھا باقی نہیں رہے گا، اور جب ظن غالب کے معدوم ہونے کی بناء پر اس وصف کو علت کا درجہ نہیں رہے گا تو اس وصف کے ساتھ حکم بھی ثابت نہ ہوگا کیونکہ ثبوت حکم کی بنیاد ظن غالب پر تھی اور اصل و فرع کے مابین فرق کرنے سے وہ ظن باقی نہ رہا بلکہ باطل ہو گیا، تو حکم بھی باقی نہیں رہے گا، مثلاً امام شافعیؒ نے بچے کے مال میں زکوٰۃ کو بالغ کے مال پر قیاس کیا ہے اور علت جامعہ یہ بیان کی ہے کہ جس طرح بالغ کے مال سے فقیر کی حاجت دفع ہوتی ہے اسی طرح بچے کے مال سے بھی فقیر کی حاجت دفع ہوتی ہے، لہذا بچے کے مال پر بھی زکوٰۃ واجب ہوگی پس معترض اس قیاس کو فرق مناسب سے باطل کرے گا اور یہ کہے گا کہ مقیس علیہ یعنی بالغ کے مال میں وجوب زکوٰۃ کی علت بالغ کو گناہوں سے پاک کرنا ہے قال اللہ تعالیٰ اخذ من اموالہم صدقۃ تطہرہم و تزکیہم بہا اور یہ علت یعنی تطہیر من الذنوب مقیس کے اندر معدوم ہے کیونکہ بچوں کے پاس ان کے غیر مکلف ہونے کی وجہ سے گناہ ہے ہی نہیں کہ ان کی تطہیر کئے جانے کی وجہ سے ان پر وجوب زکوٰۃ کا حکم ہو لہذا اس فرق کے بیان کرنے کے بعد یہ قیاس باطل ہو جائے گا اور اس قیاس کی وجہ سے مال صبی پر وجوب زکوٰۃ کا حکم ثابت نہ ہوگا (لہذا امام شافعیؒ کا یہ علت بیان کرنا بھی باطل ہو گیا کہ فقیر کی حاجت بچے کے مال سے بھی دفع ہو جاتی ہے) و علیٰ هذا الخ مصنف فرماتے ہیں کہ چونکہ قیاس کی تینوں قسموں کے درمیان فرق ہے لہذا اس فرق کی بناء پر ہم کہتے ہیں کہ قیاس کی قسم اول یعنی وہ قیاس جس کی علت قرآن و سنت سے معلوم ہوئی ہے اس پر عمل کرنے کی مثال ایسی ہے جیسا کہ گواہ کا تزکیہ اور اس کا عادل ہونا ثابت کر کے اس کی

شہادت پر فیصلہ دیا گیا ہو گویا جس طرح اس فیصلہ کے بطلان کا احتمال نہیں ہے اسی طرح قیاس کی قسم اول کے بطلان کا بھی احتمال نہیں ہوتا اور قسم ثانی (یعنی وہ قیاس جس کی علت اجماع سے معلوم ہوئی ہو) پر عمل کرنا ایسا ہے جیسا کہ گواہ کا تزکیہ کرنے سے پہلے اور ظہور عدالت کے بعد اس کی گواہی سے فیصلہ دیا گیا ہو پس جس طرح اس فیصلہ پر عمل کرنا واجب ہے اسی طرح قیاس کی قسم ثانی پر بھی عمل کرنا واجب ہے، اور قیاس کی قسم ثالث یعنی وہ قیاس جو ایسی علت کے ذریعہ سے ہو جو رائے اور اجتہاد پر مبنی ہو اس پر عمل کرنا ایسا ہے جیسا کہ مستور الحال آدمی کی شہادت پر حکم دیں یعنی وہ آدمی جس کا فاسق ہونا یا عادل ہونا چھپا ہوا ہو ظاہر نہ ہو، لہذا جس طرح یہ فیصلہ واجب العمل ہے اسی طرح قیاس کی قسم ثالث بھی واجب العمل ہے لیکن چونکہ اس قیاس کی بنیاد اپنی رائے پر ہوتی ہے تو اگر اس وصف کا علت نہ ہونا معلوم ہو جائے تو پھر یہ قیاس واجب العمل نہ رہے گا جیسے مثلاً گواہوں کا کاذب اور فاسق ہونا معلوم ہو جائے۔

**فائدہ:** تعدیل و تزکیہ: تعدیل کا مطلب یہ ہے کہ گواہ عادل ہوں یعنی وہ فرائض و واجبات کا اہتمام کرتے ہوں اور معاصی سے احتراز کرتے ہوں اور ہر ایسے کام سے بچتے ہوں جس سے ان کی ثقاہت مجروح ہو اور تزکیہ کا مطلب یہ ہے کہ قاضی ان کی خفیہ تحقیق کرے مثلاً تزکی کے پاس ایک رقعہ بھیجے جس کو مستورہ کہتے ہیں جس میں گواہوں کے نام، نسب، حلیہ اور جس مسجد میں وہ نماز پڑھتے ہوں سب کچھ لکھے، پھر اگر وہ واقعی عادل اور پاک باطن ہوں تو مزکی یعنی تزکیہ کرنے والا یہی لکھ دے کہ وہ عادل اور جائز الشہادۃ ہیں، اور اگر اس کو ان کا فسق معلوم نہ ہو تو یہ لکھ دے کہ وہ مستور الحال ہیں اور اگر فسق معلوم ہو تو اس کی تصریح نہ کرے بلکہ خاموش رہے تاکہ مسلمان کا پردہ فاش نہ ہو۔

**فصل: الْأَسْوَءُ الْمُتَوَجِّهَةُ عَلَى الْقِيَاسِ ثَمَانِيَّةُ الْمُمَانَعَةِ وَالْقَوْلُ بِمُوجِبِ الْعِلَّةِ وَالْقَلْبُ وَالْعَكْسُ وَفَسَادُ الْوَضْعِ وَالْفُرْقُ وَالنَّقْضُ وَالْمُعَارَضَةُ.**

### ترجمہ

وہ سوالات جو قیاس پر متوجہ اور وارد ہوتے ہیں آٹھ ہیں ۱۔ ممانعت ۲۔ قول بموجب العلة ۳۔ قلب ۴۔ عکس ۵۔ فساد وضع ۶۔ فرق (اس کا بیان تو گذر چکا) ۷۔ نقض ۸۔ معارضہ۔

**تشریح:** یہاں سے مصنف ان اعتراضات کو بیان فرما رہے ہیں جو قیاس کے اوپر وارد ہوتے ہیں اور ان اعتراضات کا تعلق اگرچہ علم مناظرہ سے ہے مگر چونکہ ان اعتراضات اور ان کے جوابات کا بیان فائدہ سے خالی نہیں ہے مثلاً ان کے بیان سے طریقہ مقابلہ معلوم ہوگا کہ ایک فریق دوسرے فریق پر کس طرح اعتراض کر سکتا ہے اور اس کے مقدمہ کے کل اجزاء پر رد کرتا ہے یا کسی ایک جز پر، اور کون سا اعتراض مسوع ہوتا ہے اور کون سا غیر مسوع لہذا بغرض افادہ مصنف نے ان آٹھ اعتراضات کو اپنی کتاب میں شامل کیا ہے اب ہر ایک کی تفصیل کی جاتی ہے سوائے ایک اعتراض یعنی فرق کے کیونکہ فرق کا بیان ما قبل میں گذر چکا ہے۔

أَمَّا الْمَمَانَعَةُ فَنَوَّعَانِ أَحَدُهُمَا مَنَعُ الْوَصْفِ وَالثَّانِي مَنَعُ الْحُكْمِ مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِمْ صَدَقَةُ الْفِطْرِ  
وَجَبَتْ بِالْفِطْرِ فَلَا تَسْقُطُ بِمَوْتِهِ لَيْلَةَ الْفِطْرِ قُلْنَا لَا نُسَلِّمُ وَجُوبَهَا بِالْفِطْرِ بَلْ عِنْدَنَا تَجِبُ  
بِرَأْسِ يَمُونَةٍ وَيَلِيٍّ عَلَيْهِ.

### ترجمہ

بہر حال ممانعت تو اس کی دو قسمیں ہیں: ان دونوں میں سے ایک، وصف کا (علت ہونے سے) انکار کرنا ہے اور دوسرے، حکم کا انکار کرنا (یعنی مسئلہ نے علت کے بل بوتے پر جو حکم بیان کیا ہے اس کا انکار کرنا) منع الوصف کی مثال شوافع کے اس قول میں ہے کہ صدقۃ فطر، فطر کے سبب سے واجب ہوتا ہے، پس وہ (صدقۃ الفطر) عید الفطر کی رات میں آدمی کے مرجانے سے ساقط نہ ہوگا ہم کہیں گے کہ ہم فطر کے سبب سے صدقۃ الفطر کا واجب ہونا تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہمارے نزدیک صدقۃ الفطر اس رأس (رأس بول کرزی راس یعنی مکمل آدمی مراد ہے) کے سبب سے واجب ہوتا ہے جس راس کا مکلف آدمی خرچ برداشت کرتا ہے اور جس راس کا وہ مکلف آدمی ولی اور سرپرست ہوتا ہے۔

**تشریح:** اس عبارت سے مصنف "أن آثم اعتراضات میں سے ایک کو بیان کر رہے ہیں یعنی ممانعت کو اور ممانعت کا مطلب یہ ہے کہ معترض معلل کی دلیل کے کل مقدمات کو یا بعض مقدمات کو قبول نہ کرے پھر ممانعت کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ منع الوصف، اور منع الوصف کا مطلب یہ ہے کہ معلل نے جس وصف کو حکم کی علت قرار دیا ہے معترض اس کا انکار کر دے گویا معترض معلل سے یہ کہہ دے کہ آپ نے جس وصف کو علت حکم قرار دیا ہے ہم اس وصف کو اس حکم کی علت نہیں مانتے بلکہ علت کوئی دوسری شے ہے ۲۔ منع الحكم یعنی معلل نے علت کے بل بوتے پر جو حکم ثابت کیا ہے معترض اس کا انکار کر دے اور یہ کہہ دے کہ جس چیز کو تم حکم قرار دیتے ہو یہ دراصل حکم نہیں ہے بلکہ حکم دوسری چیز ہے (گویا معترض معلل کی بیان کردہ علت کو تو تسلیم کرتا ہے مگر حکم کو تسلیم نہیں کرتا) اب آپ حضرات منع الوصف کی مثال ملاحظہ فرمائیں شوافع فرماتے ہیں کہ صدقۃ الفطر کے واجب ہونے کا سبب فطر ہے یعنی صوم کا زمانہ ختم ہو کر فطر یعنی کھانے پینے کا زمانہ شروع ہو جانا اور صوم کا زمانہ رمضان کے آخری دن غروب آفتاب سے ختم ہو جاتا ہے اور فطر کا زمانہ شروع ہو جاتا ہے لہذا جس شخص نے فطر کے وقت کو پالیا جو وجوب صدقۃ الفطر کی علت ہے تو اس پر صدقۃ الفطر واجب ہوگا اور صدقۃ الفطر میں صدقۃ کی اضافت فطر کی طرف ہونے سے یہی اشارہ ہے کہ صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب فطر ہے لہذا جب فطر کے وقت کو یعنی رمضان کے آخری دن کے غروب آفتاب کے وقت کو پالینے کی وجہ سے کسی پر صدقۃ الفطر واجب ہو چکا تو اب لیلۃ الفطر یعنی عید کی رات میں انتقال کر جانے کی وجہ سے مرنے والے سے صدقۃ الفطر ساقط نہ ہوگا قلنا لا نسلم الخ امام شافعیؒ نے صدقۃ الفطر واجب ہونے کی وجوہات بیان کی ہے یعنی وصف فطر ہم احناف اس کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ صدقۃ الفطر کے واجب ہونے کی علت فطر کے وقت اس سر کا موجود ہونا ہے جس سر کا مکلف آدمی ولی اور خرچ بردار ہوتا ہے اسی وجہ سے صدقۃ الفطر کو زکوۃ الرأس بھی کہتے ہیں نیز حدیث شریف میں ہے آذوا

عَمَّنْ تَمُونُونَ (ای تحملون هذه المؤنة) معلوم ہوا کہ وجوب صدقۃ الفطر کا سبب اس ہے نہ کہ فطر، لہذا صدقۃ الفطر میں فطر کی طرف اضافت اختصاص کے لئے ہے کہ یہ صدقہ، فطر کے ساتھ مخصوص ہے اور فطر ضد صوم ہے، لہذا صوم کی طرح فطر کا محل بھی دن ہوگا نہ کہ رات، بنا بریں عید الفطر کی صبح صادق سے پہلے جو بچہ پیدا ہو جائے یا جو لوگ اسلام قبول کر لیں ان پر صدقۃ الفطر واجب ہوگا اور جو بچہ یوم الفطر یعنی عید الفطر کی صبح صادق سے پہلے یعنی رات ہی میں انتقال کر جائے اس پر صدقۃ الفطر واجب نہ ہوگا (عند الاحناف لا عند الشوافع) خلاصہ کلام یہ ہے کہ امام شافعیؒ نے جس وصف کو وجوب صدقۃ الفطر کی علت قرار دیا تھا ہم نے اس کو تسلیم نہیں کیا، لہذا یہ منع الوصف کی مثال ہوئی۔

**فائدہ:** صدقۃ الفطر کا سبب چونکہ اس ہے تو اس کے موجود ہونے کی بناء پر صدقۃ الفطر کو بجائے عید الفطر میں ادا کرنے کے رمضان میں بھی ادا کیا جاسکتا ہے۔

**فائدہ:** مونت کے معنی مشقت اور گرانی کے ہیں۔

وَكَذَلِكَ إِذَا قِيلَ قَدَرُ الزَّكَاةِ وَاجِبٌ فِي الذِّمَّةِ فَلَا يَسْقُطُ بِهَلَاكِ النَّصَابِ كَالَّذِينَ قُلْنَا لَا نُسَلِّمُ بَأَنَّ قَدَرُ الزَّكَاةِ وَاجِبٌ فِي الذِّمَّةِ بَلْ آدَاءُهُ وَاجِبٌ وَلَئِنْ قَالَ الْوَاجِبُ آدَاءُهُ فَلَا يَسْقُطُ بِالْهَلَاكِ كَالَّذِينَ بَعْدَ الْمُطَالَبَةِ قُلْنَا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْآدَاءَ وَاجِبٌ فِي صُورَةِ الذِّمَّةِ بَلْ حَرَمَ الْمَنْعُ حَتَّى يَخْرُجَ عَنِ الْعَهْدَةِ بِالتَّخْلِيَةِ وَهَذَا مِنْ قَبِيلِ مَنَعِ الْحُكْمِ.

### ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی مسئلہ سابقہ میں منع الوصف کی مثال کی طرح) جب یہ کہا جائے کہ مقدار زکوٰۃ ذمہ میں واجب ہے پس مقدار زکوٰۃ، نصاب کے ہلاک ہو جانے سے ذمہ سے ساقط نہیں ہوگی، جیسا کہ دین (کہ بغیر ادا کئے ذمہ میں باقی رہتا ہے ساقط نہیں ہوتا) ہم کہیں گے کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ مقدار زکوٰۃ ذمہ میں واجب ہے بلکہ مقدار زکوٰۃ کا ادا کرنا واجب ہے اور اگر کوئی یہ کہے کہ (چلو یہی سہی کہ) واجب مقدار زکوٰۃ کا ادا کرنا ہے پس وجوب الاداء، نصاب ہلاک ہونے سے ساقط نہ ہوگا جیسا کہ مطالبہ کے بعد دین (کہ اگر مال ہلاک ہو جائے تو مدیون پر وجوب اداء باقی رہتا ہے) ہم کہیں گے کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ دین کی صورت میں مدیون پر دین اداء کرنا واجب ہے بلکہ دائن کو منع کرنا حرام ہے یہاں تک کہ وہ مدیون تخلیہ کے ذریعہ دین کی ذمہ داری سے نکل جائے اور یہ (یعنی ہمارا قول لا نُسَلِّمُ أَنَّ الْآدَاءَ وَاجِبٌ فِي صُورَةِ الذِّمَّةِ) منع الحكم کے قبیل سے ہے۔

**تشریح:** یہاں سے مصنف منع الوصف کی دوسری مثال بیان فرما رہے ہیں پہلے آپ حضرات ایک چھوٹا سا مسئلہ سماعت فرمائیے پھر عبارت کتاب کی تشریح کی جائے گی، مسئلہ یہ ہے کہ اگر حوالان حول کے بعد نصاب مال ہلاک ہو جائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک زکوٰۃ بھی ذمہ سے ساقط ہو جائے گی مگر امام شافعیؒ کے نزدیک زکوٰۃ ذمہ سے ساقط نہ



ہوگی، اب عبارت کی تشریح ملاحظہ فرمائیے، امام شافعی فرماتے ہیں کہ مقدارِ زکوٰۃ کا واجب فی الذمہ ہونا علت ہے اور بقاء واجب فی الذمہ اس کا معلول اور حکم ہے لہذا نصاب مال ہلاک ہو جانے سے مقدارِ زکوٰۃ ذمہ سے ساقط نہیں ہوگی بلکہ اس کا ادا کرنا ضروری رہے گا، جیسا کہ دین کہ دین کا واجب فی الذمہ ہونا علت ہے اور بقاء واجب اس کا حکم ہے کہ جب تک دین کو ادا نہیں کیا جائے گا تو اس کی ادائیگی ذمہ میں باقی رہے گی مدیون کے مال کے ہلاک ہو جانے کی وجہ سے ذمہ سے دین ساقط نہ ہوگا، لہذا اسی طرح زکوٰۃ بھی ذمہ میں واجب ہونے کے بعد بغیر ادا کئے ساقط نہ ہوگی، ہم منع الوصف کے طور پر یہ کہتے ہیں کہ ہم کو آپ کی بیان کردہ علت تسلیم نہیں ہے یعنی ہم کو یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ مقدارِ زکوٰۃ واجب فی الذمہ ہے بلکہ صاحبِ نصاب پر مقدارِ زکوٰۃ کا ادا کرنا واجب ہے، لہذا مقدارِ زکوٰۃ کی اداء کا واجب فی الذمہ ہونا علت ہے اور بقاء واجب اس کا حکم ہے پس جب نصاب ہی ہلاک ہو گیا تو ادا کی صورت بھی باقی نہ رہی کیونکہ ادا کرنا اسی نصاب کی وجہ سے ذمہ میں واجب تھا لہذا ادا کرنا ذمہ سے ساقط ہو جائے گا کیونکہ اس کا سبب یعنی سبب وجوب باقی نہیں رہا، ولئن قال الخ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ چلو ہم آپ کی بات ہی مانتے ہیں کہ واجب مقدارِ زکوٰۃ کا ادا کرنا ہے تو اس شکل میں بھی تو نصاب مال ہلاک ہونے سے مقدارِ زکوٰۃ ذمہ سے ساقط نہیں ہوگی جیسا کہ دین، کہ دائن کے مطالبہ کرنے کے بعد مدیون پر دین کا ادا کرنا واجب ہو جاتا ہے اور مال کے ہلاک ہو جانے کی وجہ سے اداء دین بغیر ادا کئے ساقط نہیں ہوتا لہذا اسی طرح جب مقدارِ زکوٰۃ کا ادا کرنا ذمہ میں واجب ہے تو وہ بغیر ادا کئے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا، دیکھئے قائل نے مسئلہ زکوٰۃ کو مسئلہ دین پر قیاس کیا ہے اور مطالبہ دین کو علت اور مدیون پر ادائیگی کے وجوب کو حکم قرار دیا ہے، ہم منع الحکم کے طور پر یہ کہتے ہیں کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ مدیون پر مطالبہ کے بعد دین کا ادا کرنا واجب ہے بلکہ مدیون کا اپنے مال میں سے ان کو بقدر دین مال لینے سے انکار کرنا منع ہے یعنی مدیون پر تخلیہ واجب ہے اور تخلیہ کا مطلب یہ ہے کہ اگر دائن (قرض خواہ) مدیون کے مال میں سے اپنے قرضہ کے بقدر لینا چاہے تو مدیون مانع اور مزاحم نہ بنے، بلکہ اپنے آپ کو خالی پھوڑ دے، اور یہ منع الحکم کی مثال ہے یعنی قائل نے مطالبہ دین کے بعد مدیون پر اداء دین کا حکم لگایا ہے، ہم نے اس حکم کا انکار کر دیا اور یہ کہہ دیا کہ مدیون پر دین ادا کرنا واجب نہیں ہے بلکہ دائن کو منع کرنا حرام ہے۔

وَكَذَلِكَ إِذَا قَالَ الْمَسْحُ رُكْنٌ فِي بَابِ الْوُضُوءِ فَلْيَسِّنْ تَثْلِيثَهُ كَالْفَسْلِ فَلَنَّا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ التَّثْلِيثَ مَسْنُونٌ فِي الْفَسْلِ بَلْ إِطَالَةُ الْفِعْلِ فِي مَحَلِّ الْفَرْضِ زِيَادَةٌ عَلَى الْمَفْرُوضِ كِطَالَةِ الْقِيَامِ وَالْقِرَاءَةِ فِي بَابِ الصَّلَاةِ غَيْرَ أَنَّ الْإِطَالََةَ فِي بَابِ الْفَسْلِ لَا يُتَصَوَّرُ إِلَّا بِالتَّكْرَارِ لَا سِتِغَابَ الْفِعْلِ كُلِّ الْمَحَلِّ وَبِمِثْلِهِ نَقُولُ فِي بَابِ الْمَسْحِ بِأَنَّ الْإِطَالََةَ مَسْنُونٌ بِطَرِيقِ الْإِسْتِغَابِ.

### ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی مسئلہ سابقہ میں منع الحکم کی مثال کی طرح) جب قائل (کوئی شافعی) کہے کہ بابِ وضوء میں مسح

رکن ہے تو غسل کی طرح (یعنی ہاتھ، پیر اور منہ کو دھونے کی طرح) مسح کو تین دفعہ کرنا سنت قرار دیا جائے گا، ہم احناف کہیں گے کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ غسل کے اندر تثلیث (تین دفعہ دھونا) مسنون ہے، بلکہ مسنون مقدار مفروض پر زیادتی کرنے کی غرض سے محل فرض میں فعل کا دراز کرنا ہے جیسا کہ باب صلوٰۃ میں قیام اور قرأت کا دراز کرنا (مسنون ہے) مگر باب غسل کے اندر اطالت یعنی فعل غسل کا دراز کرنا بغیر تکرار کے متصور نہیں ہوگا فعل غسل کے کل محل غسل کا استیعاب کر لینے کی وجہ سے اور غسل ہی کی طرح ہم مسح کے متعلق کہتے ہیں کہ اطالت مسح بطریق استیعاب مسنون ہے۔

**تشریح:** یہاں سے مصنف منع الحکم کی دوسری مثال بیان فرما رہے ہیں پہلے آپ حضرات ایک مسئلہ سن لیجئے، مسئلہ یہ ہے کہ سر کے مسح میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں ۱۔ ایک مرتبہ مسح کرنا سنت ہے ۲۔ ہر دفعہ جدید پانی لیکر تین دفعہ مسح کرنا سنت ہے، جبکہ ہمارے نزدیک صرف ایک بار پورے سر کا مسح کرنا سنت ہے، اب مصنف کی عبارت کی تشریح ملاحظہ فرمائیں اگر کوئی شافعی یہ کہے کہ مسح وضو کے اندر رکن ہے لہذا تین بار مسح کرنا سنت ہونا چاہئے جیسا کہ غسل یعنی جس طرح اعضاء ثلاثہ ہاتھ پیر اور منہ کا دھونا وضو کے اندر رکن ہے اور ان کی تثلیث مسنون ہے یعنی ان کو تین دفعہ دھونا مسنون ہے تو اسی طرح بر بناء رکعت سر کا مسح بھی تین بار کرنا مسنون ہونا چاہئے، دیکھئے اس قیاس میں مسح مقیس اور غسل مقیس علیہ ہے اور مقیس علیہ کے اندر غسل کا رکن ہونا علت ہے، اور تثلیث غسل کا مسنون ہونا حکم ہے، ہم منع الحکم کے طور پر کہتے ہیں، کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اعضاء ثلاثہ کے غسل میں تثلیث مسنون ہے بلکہ مقدار مفروض پر یعنی ہاتھ پیر اور منہ کو ایک مرتبہ دھو لینے پر محض زیادتی کی غرض سے محل فرض میں یعنی خاص ان جگہوں میں جن کا دھونا وضو کے اندر فرض ہے فعل غسل کو دراز کرنا مسنون ہے مثلاً ہاتھ کے اندر مقدار مفروض صرف ایک مرتبہ دھونا ہے اور محل فرض ہاتھوں کا صرف کہنیوں تک دھونا ہے کیونکہ کہنیوں سے اوپر بغل تک کی جگہ محل فرض نہیں ہے، لہذا خاص محل فرض میں غسل کو دراز کرنا مسنون ہوگا، جیسا کہ نماز کے اندر قیام و قرأت رکن ہیں تو سنت کی ادائیگی قیام و قرأت کو مقدار فرض پر دراز کرنے سے ہو جائے گی، لہذا اسی طرح مسح راس کے سلسلہ میں محل مسح میں مسح کو دراز کرنے سے سنت کی ادائیگی ہو جائے گی، مگر اب بات یہ رہ جاتی ہے کہ اعضاء مغسولہ یعنی ہاتھ، پیر اور منہ کے دھونے میں فعل غسل کو دراز کرنے کی کیا شکل ہوگی چنانچہ مصنف فرماتے ہیں کہ غیر اَنَّ الاطالَةَ فی باب الغسل الخ خلاصہ یہ ہے کہ ایک بار محل کو دھونا تو فرض ہے اور چونکہ ایک بار دھونے سے ہی کل محل فرض کا استیعاب بھی ہو جانا ضروری ہے کیونکہ اگر کل محل کا استیعاب نہ ہوا اور بال برابر بھی محل فرض کی کوئی جگہ خشک رہ گئی تو فرض ہی ادا نہ ہوا، لہذا جب ایک مرتبہ اعضاء ثلاثہ کو دھولیا اور کل محل فرض کا استیعاب بھی ہو گیا تو اب فعل غسل کو دراز کرنے کی شکل یہ ہوگی کہ پھر دوبارہ محل فرض میں ہی فعل غسل کو بجالایا جائے کیونکہ مثلاً کہنیوں سے اوپر بڑھ کر اگر بغل تک ہاتھ دھویا جائے اور اطالت فعل اسی کو تصور کیا جائے تو کہنیوں سے اوپر والی جگہ تو محل فرض ہے ہی نہیں تو اطالت غسل کہنیوں سے اوپر نہیں کیا جائے گا بلکہ محل مفروض میں ہی کیا جائے گا جس کی شکل تکرار یعنی تثلیث جیسی ہو جائے گی، لہذا باب غسل میں اطالت فعل بغیر تکرار و تثلیث کے متصور نہیں ہوگی لیکن مسح راس کے اندر

(رکن بطریق تثلیث)

اطالتِ مسح بغیر تثلیث کے متصور ہے، اس لئے مسحِ راس کے سلسلہ میں ہم کہیں گے کہ اطالتِ فعل (اطالتِ مسح) بطریقِ استیعاب مسنون ہے یعنی ایک چوتھائی سر کا مسح کرنا تو فرض ہے اب بقیہ سر جو محلِ مسح ہے اس میں فعلِ مسح کو دراز کر دیا جائے اور پورے سر کا استیعاب کر لیا جائے لہذا اطالتِ فعل کی شکل پورے سر کا استیعاب کر لینے سے حاصل ہو جائے گی اور اسی اطالتِ مسح کو سنت قرار دیا جائے گا نہ کہ تین بار مسح کرنے کو جیسا کہ شوافع کا خیال ہے تعجب ہے حضرت امام شافعیؒ پر کہ ان کے نزدیک فرضیت ایک بال پر مسح کرنے سے ادا ہو جاتی ہے اور سنت کی ادائیگی کے لئے تین بار جدید پانی سے مسح کرنا پڑے گا۔

اعتراض: اگر کوئی نا سمجھ طالب علم یہ اعتراض کرے کہ جب کسی نے چوتھائی سر کا مسح کر لیا تو چونکہ یہاں بھی محلِ فرض کا استیعاب ہو گیا لہذا یہاں بھی اس بات کی ضرورت متحقق ہو گئی کہ اسی محلِ فرض میں اطالتِ مسح کیا جانا چاہئے جس کی شکل تثلیث و تکرار جیسی ہوگی اور امام شافعیؒ کا تثلیثِ مسح کا قول ثابت ہو جائے گا، تو جواب یہ ہے کہ یہ صرف وہم ہے کیونکہ کل کا کل سر مسح کا محل ہے جس طرف سے بھی آپ چاہیں چوتھائی سر کا مسح کر لیں کافی ہو جائے گا، لہذا یہاں اطالتِ مسح بقیہ محلِ مسح میں فعلِ مسح کو بجالانے سے ممکن ہے برخلاف اعضاء ثلاثہ کے غسل کے کہ وہاں فرض کو بجالانے کے بعد اطالتِ فعل محلِ فرض میں ہی ہوگا کیونکہ محلِ فرض کو دھونے کے بعد بقیہ حصہ محلِ غیر فرض ہے، فافہم ولا تکلن من الجالین۔

وَكَذَلِكَ يُقَالُ التَّقَابُضُ فِي بَيْعِ الطَّعَامِ بِالطَّعَامِ شَرْطٌ كَالنُّقُودِ قُلْنَا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ التَّقَابُضَ شَرْطٌ فِي بَابِ النُّقُودِ بَلِ الشَّرْطُ تَعْيِينُهَا كَيْلًا يَكُونُ بَيْعُ التَّنَسُّفَةِ بِالتَّنَسُّفَةِ غَيْرَ أَنَّ النُّقُودَ لَا تَتَعَيَّنُ إِلَّا بِالْقَبْضِ عِنْدَنَا .

### ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی مسئلہ سابقہ میں منع الحکم کی مثال کی طرح) کہا جاتا ہے کہ بیعِ الطعام بالطعام میں متعاقدين کا عوضین پر باہمی قبضہ شرط ہے جیسے نقد یعنی جیسے سونا و چاندی کی خرید و فروخت میں باہمی قبضہ شرط ہے قلنا الخ ہم احناف کہتے ہیں کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ نقد میں قبضہ شرط ہے بلکہ شرط نقد کو متعین کرنا ہے تاکہ ادھار کی بیع ادھار کے ساتھ نہ ہو مگر بات یہ ہے کہ ہمارے نزدیک نقد متعین ہی نہیں ہوتے مگر صرف قبضہ سے۔

**تشریح:** یہاں سے مصنف منع الحکم کی تیسری مثال بیان فرما رہے ہیں، زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ حضرت امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ بیعِ الطعام بالطعام میں یعنی گیہوں کی بیع گیہوں کے عوض یا کسی اور طعام کی بیع اس کے ہم جنس کے عوض ہو تو مجلس عقد کے اندر متعاقدين کا عوضین پر قبضہ کرنا ضروری ہے جیسا کہ اگر سونا، چاندی کی خرید و فروخت کی جائے تو اس کے اندر بالاتفاق مجلس عقد میں باہمی قبضہ کرنا ضروری ہوتا ہے اور علتِ جامعہ دونوں کے درمیان یعنی طعام اور نقد میں ان دونوں کا اموالِ ربویہ میں سے ہونا ہے، لہذا حکم بھی دونوں کا ایک ہوگا اور وہ عوضین پر

باہمی قبضہ کرنا ہے، ہم منع الحکم کے طور پر یہ کہتے ہیں کہ یہ بات ہم کو تسلیم ہی نہیں کہ نقد کی بیع میں قبضہ شرط ہے بلکہ شرط نقد کو متعین کرنا ہے تاکہ ادھار کی بیع ادھار کے ساتھ لازم نہ آئے یعنی اگر نقد کو متعین نہ کیا جائے تو وہ نقد متعاقبین کے ذمہ ادھار اور دین ہوں گے اور اس بیع سے حدیث میں منع فرمایا گیا ہے چنانچہ حدیث ہے نبی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع الکائی بالکائی ای عن النسیئة بالنسیئة .

لہذا اب بات واضح ہو گئی کہ ہم احناف نقد کی بیع میں قبضہ کو شرط نہیں کہتے بلکہ شرط، نقد کی تعیین ہے مگر اب یہ بات دیگر ہے کہ ہمارے نزدیک نقد کی تعیین بغیر قبضہ کے نہیں ہو سکے گی کیونکہ عقود و فسخ میں دراہم و دنانیر متعین نہیں ہوتے مثلاً مشتری نے کسی بائع کو متعینہ دراہم دکھلا کر کسی سامان کو خرید اور پھر دوسرے دراہم دیدے تو یہ جائز ہے کیونکہ عقد بیع اور فسخ بیع میں دراہم و دنانیر متعین نہیں ہوتے، اس لئے اس مجبوری کی بناء پر بیع العقود میں تو ان کو متعین کرنے کے لئے متعاقبین کا مجلس عقد ہی میں ان پر قبضہ کرنا ضروری ہوگا مگر بیع الطعام بالطعام کے اندر قبضہ ضروری نہیں ہوگا کیونکہ طعام محض اشارہ سے متعین ہو جاتے ہیں قبضہ ہی ضروری نہیں ہے، لہذا ہم احناف منع الحکم کے طور پر یہ کہیں گے کہ ہم کو یہ تسلیم نہیں کہ نقد کی بیع میں تقابض شرط ہے بلکہ شرط، تعیین ہے اور یہ بات دیگر ہے کہ یہاں تعیین بغیر قبضہ کے نہیں ہوتی۔

وَأَمَّا الْقَوْلُ بِمُوجِبِ الْعِلَّةِ فَهُوَ تَسْلِيمُ كَوْنِ الْوَصْفِ عِلَّةً وَبَيَانُ أَنَّ مَعْلُولَهَا غَيْرُ مَا ادَّعَاهُ الْمَعْلُولُ وَمِثَالُهُ الْمِرْفَقُ حَدٌّ فِي بَابِ الْوَضوءِ فَلَا يَدْخُلُ تَحْتَ الْغَسْلِ لِأَنَّ الْحَدَّ لَا يَدْخُلُ فِي الْمَحْدُودِ قُلْنَا الْمِرْفَقُ حَدٌّ السَّاقِطُ فَلَا يَدْخُلُ تَحْتَ حُكْمِ السَّاقِطِ لِأَنَّ الْحَدَّ لَا يَدْخُلُ فِي الْمَحْدُودِ .

### ترجمہ

اور بہر حال قول بموجب العلة تو وہ (معلل کے بیان کردہ) وصف کے علت ہونے کو تسلیم کرنا اور اس بات کو بیان کرنا ہے کہ اس علت کا معلول اس معلول کے علاوہ ہے جس کا معلل نے دعویٰ کیا ہے اور قول بموجب العلة کی مثال یہ ہے کہ وضو کے اندر کہنی حد ہے پس وہ غسل کے تحت داخل نہ ہوگی، کیونکہ حد محدود میں داخل نہیں ہوا کرتی، ہم کہیں گے کہ کہنی ساقط کی حد ہے (یعنی ہاتھ کے اس حصہ کی حد ہے جو بغل کی طرف ہے اور حکم غسل سے ساقط ہے) پس کہنی ساقط کے حکم کے تحت داخل نہ ہوگی کیونکہ حد محدود میں داخل نہیں ہوتی۔

**تشریح:** یہاں سے مصنف ان آٹھ اعتراضات میں سے دوسرا اعتراض بیان فرما رہے ہیں جو قیاس پر وارد ہوتے ہیں اس اعتراض کا نام قول بموجب العلة ہے (القوی معنی یہ ہیں کہ علت کو ماننے کے بسبب حکم کے بارے میں کوئی قول پیش کرنا) قول بموجب العلة کا مطلب یہ ہے کہ معترض معلل کی بیان کردہ علت کو تسلیم کر لے مگر معلل کے بیان کردہ معلول کو تسلیم نہ کرے بلکہ اس کے علاوہ دوسرے معلول کو بیان کرے، لہذا آپ حضرات پہلے ایک اختلافی

مسئلہ سماعت فرمالیں پھر مصنفؒ کی عبارت کی تشریح کی جائے گی، مسئلہ مختلف فیہ یہ ہے کہ وضو کے اندر کہنی کا دھونا ہاتھ دھونے کی طرح فرض ہوگا یا نہیں، جمہور احنافؒ فرض کہتے ہیں اور امام زفرؒ فرض نہیں کہتے، امام زفرؒ دلیل بیان فرماتے ہیں کہ باب وضو میں مرفق حد ہے چنانچہ قرآن میں ہے **فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ** لہذا جب مرفق وضو میں حد ہے تو اس علت کی بناء پر حکم یہ ہوگا کہ کہنی غسل کے تحت داخل نہیں ہوگی یعنی کہنی کا دھونا فرض نہ ہوگا کیونکہ حد محدود میں داخل نہیں ہوتی پس ہاتھ کا وہ حصہ جو دھویا جاتا ہے یعنی حصہ مغسول محدود ہے اور کہنی اس مغسول کی حد ہے، لہذا کہنی محدود یعنی مغسول میں داخل نہ ہوگی، ہم احنافؒ امام زفرؒ کی بیان کردہ علت کو تسلیم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کہنی واقعی حد ہے مگر ساقط کی حد ہے یعنی ہاتھ کے اس حصہ کی حد ہے جو دھونے کے حکم سے ساقط ہے اور وہ بغل کی طرف والا حصہ ہے لہذا ساقط حصہ محدود ہوا تو ہم کہیں گے کہ کہنی ساقط کی حد ہے پس وہ ساقط کے حکم (اور حکم عدم غسل ہے یعنی بغل کی طرف والے حصہ کا نہ دھونا) کے تحت داخل نہ ہوگی کیونکہ حد اپنے محدود میں داخل نہیں ہوتی، دیکھئے امام زفرؒ نے کہنی کے حد ہونے کو علت مان کر اس پر یہ حکم لگایا تھا کہ وہ غسل کے تحت داخل نہ ہوگی یعنی اس کا دھونا فرض نہ ہوگا ہم نے اس حکم اور معلول کو رد کر کے دوسرا حکم بیان کیا کہ کہنی چونکہ حد ہے (حد ساقط) اس لئے اس کا حکم یہ ہے کہ وہ ساقط کے تحت داخل نہ ہوگی یعنی ہاتھ کے اس حصہ کے تحت داخل نہ ہوگی جس کو دھویا نہیں جاتا لہذا دوسری شق خود بخود متعین ہوگئی کہ کہنی مغسول حصہ کے تحت داخل ہوگی، اور اس کا دھونا ہاتھ کے دھونے کی طرح فرض ہوگا، دیکھئے ہمارا بیان کردہ حکم امام زفرؒ کے بیان کردہ حکم کے بالکل برخلاف ہے یعنی امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ کہنی غسل کے تحت داخل نہ ہوگی ہم کہتے ہیں کہ داخل ہوگی اور اس کا دھونا فرض ہوگا البتہ کہنی ساقط کے حکم کے تحت داخل نہ ہوگی۔

وَكَذَلِكَ يُقَالُ صَوْمُ رَمَضَانَ صَوْمُ قَرْضٍ فَلَا يَجُوزُ بِدُونِ التَّعْيِينِ كَالْقَضَاءِ قُلْنَا صَوْمُ الْقَرْضِ لَا يَجُوزُ بِدُونِ التَّعْيِينِ إِلَّا أَنَّهُ وَجَدُ التَّعْيِينُ هَهُنَا مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ وَإِنْ قَالَ (الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى) لَا يَجُوزُ بِدُونِ التَّعْيِينِ مِنَ الْعَبْدِ كَالْقَضَاءِ قُلْنَا لَا يَجُوزُ الْقَضَاءُ بِدُونِ التَّعْيِينِ إِلَّا أَنَّ التَّعْيِينَ لَمْ يَثْبُتْ مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ فِي الْقَضَاءِ فَلِلذَلِكَ يَشْتَرِطُ تَعْيِينَ الْعَبْدِ وَهَهُنَا وَجَدُ التَّعْيِينِ مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ فَلَا يَشْتَرِطُ تَعْيِينَ الْعَبْدِ.

### ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی مسئلہ سابقہ میں قول بموجب العلة کی مثال کی طرح) کہا جاتا ہے (یعنی امام شافعیؒ کی طرف سے صوم رمضان میں تعین نیت کی شرط لگانے کے سلسلہ میں) کہ رمضان کا روزہ فرض روزہ ہے لہذا وہ (صوم رمضان) بغیر تعین کے جائز نہ ہوگا جیسا کہ قضاء (یعنی جس طرح قضاء روزہ بغیر تعین نیت کے درست نہیں ہوتا) ہم احناف کہیں گے کہ (واقعی) فرض روزہ بغیر تعین کے جائز نہیں ہوتا ہے مگر یہاں (روزہ رمضان میں) شریعت کی جانب سے تعین پائی گئی اور اگر امام شافعیؒ یہ فرمائیں کہ رمضان کا روزہ بندہ کی جانب سے تعین کے بغیر جائز نہیں ہوگا جیسا کہ قضاء

(کہ قضاء کا روزہ بغیر بندہ کی تعیین کے جائز نہیں ہوتا) ہم احناف کہیں گے کہ قضاء بغیر تعیین کے جائز نہیں ہوتا مگر قضاء کے اندر تعیین شریعت کی جانب سے ثابت نہیں ہوئی تو اسی وجہ سے (یعنی شریعت کی جانب سے تعیین نہ ہونے کی وجہ سے) بندہ کا (قضاء کے روزہ کو) متعین کرنا شرط ہوگا اور یہاں یعنی رمضان کے روزہ میں شریعت کی طرف سے تعیین پائی گئی پس بندہ کا متعین کرنا شرط نہ ہوگا۔

**تشریح:** یہاں سے مصنف قول بموجب العلة کی دوسری مثال بیان فرما رہے ہیں پہلے آپ حضرات ایک مختلف فیہ مسئلہ سماعت فرمائیں پھر مصنف کی عبارت کی تشریح کی جائے گی، مسئلہ یہ ہے کہ رمضان کا روزہ مطلق روزہ کی نیت سے ادا ہو جائے گا یا خاص رمضان کی نیت ضروری ہوگی، احناف فرماتے ہیں کہ مطلق نیت کافی ہے دلیل آگے آرہی ہے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ خاص رمضان کے روزہ کی نیت کرنا ضروری ہے، اب مصنف کی عبارت کی تشریح ملاحظہ فرمائیں امام شافعیؒ کی طرف سے کہا جاتا ہے کہ رمضان کا روزہ فرض روزہ ہے، لہذا اس کے لئے تعیین ضروری ہوگی اور وہ بغیر تعیین کے جائز اور درست نہ ہوگا جیسا کہ قضاء کا روزہ بغیر تعیین کے جائز نہیں ہوتا، دیکھئے امام شافعیؒ کے اس قیاس میں رمضان کا روزہ مقیس اور قضاء کا روزہ مقیس علیہ ہے اور علت جامع روزہ کا فرض ہونا ہے اور حکم اس روزہ کا بندہ کی جانب سے متعین کرنا ہے، ہم احناف ان کی علت کو تسلیم کرتے ہیں مگر حکم کو تسلیم نہیں کرتے یعنی ہم یہ کہتے ہیں کہ صوم فرض بغیر تعیین کے جائز نہیں ہوتا مگر چونکہ شریعت کی جانب سے تعیین موجود ہے، چنانچہ حدیث ہے اذا نسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان یعنی جب شعبان گزر جائے تو پھر کوئی روزہ نہیں مگر صرف رمضان کا لہذا جب شریعت کی طرف سے صوم رمضان کے لئے تعیین موجود ہے تو پھر اس کو بندہ کا متعین کرنا ضروری نہ ہوگا (یہی وہ حکم ہے جس کا امام شافعیؒ نے اثبات کیا تھا اور ہم نے اس کا انکار کر دیا کہ رمضان کے روزہ کو ہمارے نزدیک بندہ کا متعین کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ مطلق نیت کافی ہے) وإن قال لا يجوز الخ اور اگر امام شافعیؒ یہ کہیں کہ جس طرح قضاء روزہ کے اندر بندہ کی طرف سے تعیین ضروری ہے اسی طرح رمضان کے روزہ میں بھی بندہ کی طرف سے تعیین ہونا ضروری ہے محض شریعت کی تعیین کافی نہیں ہوگی تو ہم جواب دیں گے کہ قضاء روزہ تو بغیر بندے کی تعیین کے اس لئے جائز نہیں ہوتا کہ وہاں شریعت کی جانب سے تعیین موجود نہیں ہوتی لہذا بندہ کی تعیین شرط ہوگی لیکن صوم رمضان کے اندر تو شریعت کی جانب سے تعیین موجود ہے لہذا بندہ کی تعیین شرط نہ ہوگی بلکہ شریعت کی تعیین کافی ہوگی کیونکہ شریعت کی تعیین بندہ کی تعیین سے بڑھ کر ہے، لہذا خلاصہ یہ نکلا کہ چونکہ رمضان کے ایام میں دوسرے روزوں کا احتمال ہی نہیں ہے تو بس مطلق نیت کافی ہے برخلاف قضاء کے روزوں کے کہ ان کے لئے شریعت کی جانب سے چونکہ کوئی وقت متعین نہیں ہے اور ان ایام میں علاوہ قضاء کے نذر، نفل، کفارہ وغیرہ کے روزوں کا بھی احتمال ہے اس لئے قضاء رمضان کے لئے بندہ کا متعین نیت کرنا ضروری ہوگا۔

وَأَمَّا الْقَلْبُ فَتَوَعَّانَ أَحَدُهُمَا أَنْ يَجْعَلَ مَا جَعَلَهُ الْمُعْلِلُ عِلَّةً لِلْحُكْمِ مَعْلُولًا لِذَلِكَ الْحُكْمِ وَمِثَالُهُ فِي الشَّرْعِيَّاتِ جَرَيَانُ الرِّبَا فِي الْكَثِيرِ يُوجِبُ جَرَيَانَهُ فِي الْقَلِيلِ كَالْأَثْمَانِ فَيَحْرُمُ بَيْعُ الْحَفَنَةِ مِنَ الطَّعَامِ بِالْحَفَنَتَيْنِ مِنْهُ قُلْنَا لَا بَلْ جَرَيَانُ الرِّبَا فِي الْقَلِيلِ يُوجِبُ جَرَيَانَهُ فِي الْكَثِيرِ كَالْأَثْمَانِ .

### ترجمہ

اور بہر حال قلب تو اس کی دو قسمیں ہیں ان دونوں میں سے ایک یہ ہے کہ معترض اس چیز کو جس کو معلل نے علت حکم بنایا ہے اس حکم کا معلول قرار دیدے اور قلب کی اس قسم کی مثال مسائل شرعیہ میں (یہ ہے کہ) کثیر مقدار میں ربوا جاری ہونا قلیل مقدار میں بھی ربوا جاری ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسا کہ اثمان (یعنی سونا و چاندی کی ہم جنس کے ساتھ بیع کرنا کثیر میں ربوا کو ثابت کرتا ہے تو قلیل مقدار میں بھی ربوا کو ثابت کرتا ہے) پس ایک مٹھی کھانے کو دو مٹھی کھانے کے بعض فروخت کرنا حرام ہوگا، ہم احناف کہتے ہیں کہ نہیں (یعنی جو آپ نے فرمایا مسئلہ اس طرح نہیں ہے) بلکہ قلیل مقدار میں ربوا کا جاری ہونا ربوا کے کثیر مقدار میں جاری ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسا کہ اثمان (کہ جس طرح قلیل سونا چاندی میں ربوا جاری ہوتا ہے تو کثیر میں بھی جاری ہوتا ہے)

**تشریح:** یہاں سے مصنفؒ ان آٹھ اعتراضات میں سے تیسرا اعتراض بیان کر رہے ہیں، چنانچہ مصنفؒ اس عبارت سے قلب اور اس کی قسموں کو بیان کریں گے، پہلے آپ حضرات قلب کے لغوی معنی سن لیں پھر عبارت کتاب کی تشریح کی جائے گی، لغت میں قلب کے دو معنی آتے ہیں ۱۔ کسی چیز کے اوپر کے حصہ کو نیچے اور نیچے کے حصہ کو اوپر کر دینا جیسے گلاس کو اوندھا کر دینا ۲۔ کسی چیز کے باطنی حصہ کو ظاہر اور ظاہری حصہ کو باطن کر دینا جیسے کرت یا جزاب کو الٹ دینا، گویا دونوں معنی کا مرجع ایک ہی ہے کہ کسی شے کو اس کی پہلی حالت کے برخلاف کر دینا، اسی طرح قیاس میں قلب دو معنی میں استعمال ہوتا ہے اور یہی اس کے اصطلاحی معنی ہیں اور دونوں معنی کا مرجع اور خلاصہ ایک ہی ہے یعنی تَغْيِيرُ الدَّلِيلِ إِلَى هَيْئَةٍ تُخَالِفُ الَّتِي كَانَ عَلَيْهَا (دلیل کو اس کی پہلی حالت کے مخالف کسی حالت پر پھیر دینا) مصنفؒ نے قلب کی دو قسمیں بیان کی ہیں ان دونوں میں سے ایک قسم تو یہ ہے کہ معلل نے جس چیز کو حکم کی علت قرار دیا تھا معترض اس کو معلول قرار دے اور معلل نے جس کو معلول قرار دیا تھا معترض اس کو علت قرار دیدے اس کی مثال احکام شرعیہ میں وہ ہے جس کو مصنفؒ نے بیان کیا ہے پہلے آپ حضرات ایک چھوٹا سا مسئلہ یاد کر لیں اور وہ یہ ہے کہ ایک مٹھی طعام مثلاً گیہوں وغیرہ کو دو مٹھی طعام کے بدلہ میں فروخت کرنا جائز ہے یا نہیں؟ ہمارے نزدیک جائز ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک ناجائز، اب دلیل بغور ملاحظہ فرمائیں، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کھانے کی کثیر مقدار میں ربوا جاری ہونا قلیل مقدار میں ربوا جاری ہونے کو ثابت کرتا ہے یعنی اگر کثیر مقدار میں گندم کو گندم کے عوض میں بیچا تو کمی و زیادتی حرام ہوگی کیونکہ کمی و زیادتی ربوا کہلاتی ہے اور ربوا حرام ہے، قرآن میں ہے اَحِلَّ لِلّٰهِ الْبَيْعُ وَحَرُمَ الرِّبَا الْهَذَا جِبْ

مقدار میں ربوا حرام ہے اور بالاتفاق حرام ہے تو کھانے کی قلیل مقدار میں بھی ربوا حرام ہوگا، جیسا کہ اثنان کے اندر یعنی سونا، چاندی کی کثیر مقدار کو ہم جنس کے ساتھ بیچنے کے وقت ربوا حرام ہوتا ہے تو قلیل مقدار یعنی ایک تولہ میں بھی بالاتفاق ربوا حرام ہوتا ہے گویا اثنان کی کثیر اور قلیل دونوں مقدار میں بالاتفاق ربوا حرام ہے تو اسی طرح طعام کی کثیر اور قلیل دونوں مقدار میں ربوا حرام ہوگا کیونکہ دونوں میں علت جامع ان (طعام اور سونا و چاندی) کا اموال ربویہ میں سے ہونا ہے، لہذا جب کھانے کی قلیل مقدار میں ربوا جاری ہوگا تو نتیجہ یہ ہوگا کہ ایک مٹھی کھانے کو دو مٹھی کھانے کے بعض فروخت کرنا حرام ہوگا۔

دیکھئے امام شافعیؒ نے کثیر مقدار میں ربوا جاری ہونے کو علت قرار دیا ہے اور قلیل مقدار میں ربوا جاری ہونے کو معلول، مگر احناف فرماتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے بلکہ قلیل مقدار میں ربوا جاری ہونا کثیر مقدار میں ربوا جاری ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسا کہ اثنان کے اندر قلیل مقدار میں ربوا جاری ہونا کثیر مقدار میں ربوا جاری ہونے کو ثابت کرتا ہے، لہذا کثیر مقدار میں ربوا جاری ہونے کی علت قلیل مقدار میں ربوا جاری ہونا ہے اور شریعت کے اندر طعام وغیرہ کے سلسلہ میں قلیل مقدار نصف صاع سے شروع ہوگی (یعنی طعام کی قلیل مقدار نصف صاع ہے نہ کہ اس سے کم) کیونکہ گندم وغیرہ مکملی شئی ہے اور شریعت میں کیل کے لئے نصف صاع سے کم کا کوئی پیمانہ ہی نہیں ہے کہ بندہ قلیل گندم کو اس پیمانہ سے کیل کر کے مساوات کر سکے، لہذا جب نصف صاع سے کم کا کوئی پیمانہ ہی نہیں ہے تو پھر ایک مٹھی گندم کو دو مٹھی گندم کے بعض بیچنا حرام نہ ہوگا، کیونکہ اگر بندہ کو اس مقدار میں بھی مساوات کا حکم دیا جائے اور ربوا کو حرام رکھا جائے تو عاجز کو حکم کرنا لازم آئے گا، لہذا نصف صاع طعام میں تو ربوا حرام ہوگا مگر اس سے کم مقدار میں حرام نہیں ہوگا، برخلاف اثنان کی قلیل مقدار میں ربوا جاری ہونے کے کہ سونا و چاندی موزونی اشیاء میں سے ہیں اور سونا و چاندی کے ایک تولہ کو وزن کرنے کے لئے پیمانے موجود ہیں اس لئے اثنان کے اندر تو ایک تولہ میں بھی ربوا جاری ہوگا (دیکھئے امام شافعیؒ نے کثیر مقدار میں ربوا جاری ہونے کو علت قرار دیا تھا، ہم نے اس کو معلول قرار دیا اور امام شافعیؒ نے قلیل مقدار میں ربوا جاری ہونے کو معلول قرار دیا تھا ہم نے اس کو علت قرار دیا)

وَكَذَلِكَ فِي مَسْأَلَةِ الْمُتَلَجِّي بِالْحَرَمِ حُرْمَةُ اِتْلَافِ النَّفْسِ يُوجِبُ حُرْمَةَ اِتْلَافِ الطَّرَفِ  
كَالصَّيْدِ قُلْنَا بَلْ حُرْمَةُ اِتْلَافِ الطَّرَفِ يُوجِبُ حُرْمَةَ اِتْلَافِ النَّفْسِ كَالصَّيْدِ فَاِذَا جُعِلَتْ عِلَّتُهُ  
مَعْلُومَةً لِذَلِكَ الْحُكْمِ لَا تَبْقَى عِلَّةٌ لَهُ لِاسْتِحَالَةِ اَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ الْوَاحِدُ عِلَّةً لِلشَّيْءِ وَمَعْلُومًا لَهُ

### ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی مسئلہ سابقہ میں قلب کی مثال اول کی طرح) حرم میں پناہ لینے والے مباح الدم شخص کے مسئلہ میں (امام شافعی کا یہ قول ہے) کہ اٹلاف نفس یعنی جان سے مار ڈالنے کا حرام ہونا اٹلاف طرف یعنی اٹلاف عضو کے



حرام ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسا کہ شکار، ہم احناف نے کہا (ایسا نہیں ہے) بلکہ احناف طرف کا حرام ہونا احناف نفس کے حرام ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسا کہ شکار، پس جب حکم کی علت کو اس حکم کا معلول قرار دیا گیا تو اب وہ علت اس حکم کی علت نہیں رہے گی اس بات کے محال ہونے کی وجہ سے کہ شئی واحد کسی شئی کی علت بھی ہو اور اسی شئی کا معلول بھی ہو۔

**تشریح:** یہاں سے مصنف قلب کی دوسری مثال بیان فرما رہے ہیں زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو قتل کر کے حرم میں پناہ گزین ہو جائے تو حنفیہ کے نزدیک اس کو حدود حرم میں قصاصاً قتل نہیں کیا جائے گا (کیونکہ قرآن میں ہے وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا) بلکہ اس کو حدود حرم سے باہر نکلنے پر مجبور کیا جائے گا تا کہ حدود حرم سے باہر اس کو قصاص میں قتل کیا جائے اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ اس کو حرم میں ہی قتل کر دیا جائے گا اور قیاس یہ کرتے ہیں کہ جس طرح اگر کوئی شخص کسی کو کوئی عضو توڑ کر حرم میں پناہ حاصل کر لے تو اس سے بالاتفاق حرم میں ہی بدلہ لیا جاتا ہے لہذا اسی طرح قاتل کو قتل بھی حرم میں ہی کر دیا جائے گا کیونکہ علت جامعہ دونوں میں ایک ہی ہے یعنی جنایت، اب مصنف کی عبارت کی تشریح سنئے امام شافعی فرماتے ہیں کہ احناف نفس (جان سے مار ڈالنا) کا حرام ہونا احناف طرف (کسی عضو کو تلف کرنا) کے حرام ہونے کو ثابت کرتا ہے جیسا کہ شکار یعنی جس طرح کسی جانور کو حرم کے اندر جان سے مار ڈالنا حرام ہے تو اسی علت کی بناء پر اس کا کوئی عضو تلف کرنا بھی حرام ہے اور نفس و عضو کی یہ حرمت متفق علیہ ہے، لہذا اسی طرح مانتی یعنی حرم میں پناہ گزین قاتل کے مسئلہ میں احناف نفس کا حرام ہونا علت ہے اور احناف طرف کا حرام ہونا معلول ہے مگر چونکہ احناف طرف بالاتفاق حرام نہیں ہے تو اس سے ہم نے یہ جان لیا کہ احناف نفس بھی حرام نہ ہوگا کیونکہ اگر علت یعنی احناف نفس تو حرام ہو اور معلول یعنی احناف طرف حرام نہ ہو جیسا کہ امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے تو اس صورت میں معلول یعنی حکم کا علت سے تخلف لازم آئے گا اور وہ باطل ہے یعنی یہ لازم آئے گا کہ اس جگہ علت تو موجود ہے (یعنی احناف نفس کا حرام ہونا) مگر اس کا معلول موجود نہیں ہے (یعنی احناف طرف حرام نہیں ہے)

قلنا بل الخ ہم احناف امام شافعی کی بیان کردہ علت اور معلول میں قلب کرتے ہیں اور ہم یہ کہتے ہیں کہ مسئلہ اس کے برعکس ہے اور وہ یہ ہے کہ احناف طرف کا حرام ہونا احناف نفس کے حرام ہونے کو ثابت کرتا ہے یعنی احناف طرف کا حرام ہونا (جس کو امام شافعی نے معلول کہا تھا) علت ہے اور احناف نفس کا حرام ہونا (جس کو امام شافعی نے علت کہا تھا) معلول ہے جیسا کہ شکار کے اندر اسی طرح ہے کہ شکار کے کسی عضو کا حرم کے اندر جس طرح کا حرام ہے اسی طرح اس کو جان سے مارنا بھی حرام ہے، مگر اب معترض یہ کہہ سکتا ہے کہ پھر تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک شکار کی طرح مانتی کا احناف طرف بھی حرام ہونا چاہئے جیسا کہ احناف نفس حرام ہے کیونکہ معلول (مثلاً احناف نفس) علت کے ثابت ہونے کے بعد ہی ہوتا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ بے شک احناف طرف حرام ہونا چاہئے مگر چونکہ اطراف یعنی اعضاء اموال کے درجہ میں ہیں اس لئے احناف طرف کی حرمت ثابت نہ ہوگی برخلاف احناف نفس کے کہ وہ حدود حرم میں حرام رہے گا کما قال اللہ تعالیٰ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا اور سورہ عنکبوت میں ہے اَوْ لَمْ يَرَوْا اَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا

اعتراض: جب قرآن کی آیت وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا موجود ہے تو پھر امام ابوحنیفہؒ اطلاق طرف کے حرام ہونے کے کیوں قائل نہیں ہوئے اور امام شافعیؒ اطلاق طرف و اطلاق نفس کے حرام ہونے کے کیوں قائل نہیں ہوئے۔

جواب: امام ابوحنیفہؒ تو اطلاق طرف کی حرمت کے اس لئے قائل نہیں ہوئے کہ اطراف بمنزلہ اموال کے ہیں اور اگر کوئی شخص کسی کا مال لوٹ کر حرم میں داخل ہو جائے تو اس سے حرم کے اندر ہی وہ مال واپس لیا جاسکتا ہے، لہذا نص یعنی وَمَنْ دَخَلَهُ الْخِطَابُ اطراف کو شامل نہیں ہے بلکہ صرف نفس کو شامل ہے، اور اطراف بمنزلہ اموال کے اس لئے ہیں کیونکہ جس طرح مال آدمی کی حفاظت کے لئے ہے اسی طرح ہاتھ و پاؤں بھی حفاظت نفس کے لئے ہیں اور امام شافعیؒ اطلاق طرف و اطلاق نفس کی حرمت کے اس لئے قائل نہیں ہوئے کیونکہ حدیث ہے الْحَرَمُ لَا يُعِيدُ عَاصِيًا وَلَا فَارًا ایدم کہ یہ (الحرم لا یعیذ عاصیاً) حدیث ہے ہی نہیں بلکہ ابن شریح کا قول ہے (تفصیل در نور الانوار)

اعتراض: اگر کوئی شخص احناف پر یہ اعتراض کرے کہ جب اطراف اموال کے درجہ میں ہیں تو جانور کا اطلاق طرف بھی حرام نہ ہونا چاہئے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اطراف صید بمنزلہ اس کی ذات کے ہیں کیونکہ جانور کا ایک وصف یہ ہے کہ وہ متوحش ہوتا ہے حالانکہ جانور اپنے اعضاء کے فوت ہونے کے بعد متوحش نہیں رہے گا لہذا جانور کے اندر اطلاق طرف و اطلاق نفس دونوں حرام ہیں۔

فاذا جُعِلَتْ عَلَيْهِ الْخِطَابُ مصنف فرماتے ہیں کہ جب حکم کی علت کو اس حکم کا معلول بنا دیا گیا تو اب وہ علت اس حکم کے لئے علت بن کر باقی نہیں رہے گی کیونکہ یہ بات محال ہے کہ شئی واحد ایک چیز کی علت بھی ہو اور معلول بھی ہو لہذا مستدل کا بیان کردہ حکم بلا علت باقی رہا۔

وَالثَّوْعُ الثَّانِي مِنَ الْقَلْبِ أَنْ يَجْعَلَ السَّائِلُ مَا جَعَلَهُ الْمُعْلَلُ عِلَّةً لِمَا أَدْعَاهُ مِنَ الْحُكْمِ عِلَّةً لِيُضِدَّ ذَلِكَ الْحُكْمَ فَيُضِيرُ حُجَّةً لِلْسَّائِلِ بَعْدَ أَنْ كَانَ حُجَّةً لِلْمُعْلَلِ مِثَالُهُ صَوْمُ رَمَضَانَ صَوْمُ قُرْصٍ فَيَشْتَرِطُ التَّعِينُ لَهُ كَالْقَضَاءِ قُلْنَا لَمَّا كَانَ الصَّوْمُ قَرْضًا لَا يَشْتَرِطُ التَّعِينُ لَهُ بَعْدَ مَا تَعَيَّنَ الْيَوْمُ لَهُ كَالْقَضَاءِ .

### ترجمہ

اور قلب کی قسم ثانی یہ ہے کہ سائل اس وصف کو جس کو معلل نے اس حکم کے لئے علت بنایا ہے جس کا اس (معلل) نے دعویٰ کیا ہے اس حکم کی ضد کی علت بنا دے پس وہ وصف (اب) سائل کے لئے حجت ہو جائیگا بعد اس کے کہ وہ وصف (پہلے) معلل کے لئے حجت تھا، قلب کی قسم ثانی کی مثال (یہ ہے کہ) رمضان کا روزہ فرض روزہ ہے، لہذا اس کے لئے تعین شرط ہوگی جیسا کہ قضاء (یعنی قضاء کا روزہ) ہم نے کہا کہ جب روزہ فرض ہے تو اس کے لئے تعین شرط

نہ ہوگی بعد اس کے کہ دن اس روزہ کے لئے متعین ہو گیا ہو جیسا کہ قضاء۔

**تشریح:** یہاں سے مصنف قلب کی دوسری قسم کو بیان کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ معطل نے جس وصف کو اپنے دعوے کے مطابق حکم کی علت قرار دیا تھا سائل اسی وصف کو معطل کے بیان کردہ حکم کی ضد کی علت بنا دے لہذا پہلے وہ وصف معطل کے لئے حجت تھا مگر اب قلب کے بعد وہ وصف سائل کے لئے حجت اور دلیل بن جائے گا اس کی مثال یہ ہے کہ امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ رمضان کا روزہ چونکہ فرض روزہ ہے لہذا اس کے لئے تعین نیت ضروری ہوگی جیسا کہ قضاء یعنی جس طرح رمضان کی قضاء کا روزہ فرض روزہ ہے اور اس کے لئے بالاتفاق تعین نیت ضروری ہے تو اسی طرح رمضان کے روزہ کے لئے بھی تعین نیت ضروری ہوگی، دیکھئے امام شافعیؒ نے روزہ کے فرض ہونے کو علت قرار دیا ہے اور اس علت کے نتیجہ میں روزہ کے لئے تعین نیت کو ضروری اور شرط قرار دیا ہے گویا امام شافعیؒ نے روزہ میں تعین نیت شرط قرار دینے کی علت اس کا فرض روزہ ہونا بیان کیا ہے اور قضاء روزہ پر روزہ رمضان کو قیاس کیا ہے اور علت جامعہ ان کے نزدیک دونوں روزوں کا فرض ہونا ہے، ہم کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ چونکہ فرض روزہ ہے اس لئے اس کے لئے تعین نیت شرط نہ ہوگی کیونکہ اس کے لئے شرع کی طرف سے تعین موجود ہے جیسا کہ حدیث ہے اِذَا انْسَلَخَ شَعْبَانُ فَلَا صَوْمَ إِلَّا عَنْ رَمَضَانَ لَہَذَا رَمَضَانَ کے روزہ کے متعین ہو جانے کے بعد اس کے لئے تعین نیت کی ضرورت نہیں ہے جیسا کہ قضاء کا روزہ کہ جب ایک بار شروع کر دینے سے وہ متعین ہو گیا تو اب وہ دوسری بار تعین کا محتاج نہیں رہا، لہذا روزہ رمضان اور روزہ قضاء بعد متعین ہو جانے کے پھر ان کو متعین کرنے کی مزید ضرورت نہیں ہے، دیکھئے امام شافعیؒ نے جس وصف کو یعنی رمضان کے روزہ کے فرض ہونے کو جس حکم کی علت بنایا تھا یعنی اس روزہ کے لئے تعین ضروری ہونے کی علت بنایا تھا، ہم نے اس وصف کو اس حکم کی ضد کی علت بنا دیا (یعنی ہم نے اس وصف کو رمضان کے روزے کے لئے تعین ضروری نہ ہونے کی علت بنا دیا) لہذا اب وہ وصف سائل معترض یعنی احناف کے لئے حجت ہو گیا جبکہ پہلے وہ وصف امام شافعیؒ کے لئے حجت تھا۔

وَأَمَّا الْعَكْسُ فَنَعْنِي بِهِ أَنْ يَتَمَسَّكَ السَّائِلُ بِأَصْلِ الْمُعْلَلِ عَلَى وَجْهِ يَكُونُ الْمُعْلَلُ مُضْطَرًّا إِلَى وَجْهِ الْمَفَارَقَةِ بَيْنَ الْأَصْلِ وَالْفَرْعِ وَمِثَالُهُ الْحُلِيُّ أُعِدَّتْ لِلْبَيْتِ دَالٍ فَلَا يَجِبُ فِيهَا الزَّكَاةُ كَكَيْبَابِ الْبَيْتِ فَلَمَّا لَوْ كَانَ الْحُلِيُّ بِمَنْزِلَةِ الْبَيْتِ فَلَا تَجِبُ الزَّكَاةُ فِي حُلِيِّ الرِّجَالِ كَكَيْبَابِ الْبَيْتِ.

### ترجمہ

اور بہر حال عکس پس اس سے ہم یہ مراد لیتے ہیں کہ سائل معطل کی اصل (مقیس علیہ) سے اس انداز پر استدلال کرے کہ معطل اصل اور فرع کے درمیان فرق کرنے پر مجبور ہو جائے اور عکس کی مثال، (یہ ہے کہ) زیورات (یعنی

عورتوں کے زیورات) استعمال کے لئے بنائے گئے ہیں لہذا ان میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی جس طرح استعمالی کپڑے (کہ ان میں بھی زکوٰۃ واجب نہیں ہے) ہم احناف نے کہا کہ اگر زیورات استعمالی کپڑوں کے مرتبہ میں ہوں تو (پھرتو) مردوں کے زیورات میں بھی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی جیسا کہ استعمالی کپڑے (کہ مردوں کے استعمال میں آنے والے کپڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے)

**تشریح:** یہاں سے مصنف قیاس پر متوجہ ہونے والے چوتھے اعتراض یعنی عکس کو بیان کر رہے ہیں اور عکس کے لغوی معنی رد الشیء الی السنۃ الاولیٰ کے ہیں یعنی کسی شئی کو اس کے پہلے طریقہ اور حالت پر لوٹا دینا، اور اصطلاح کے اندر عکس کا مطلب یہ ہے کہ سائل یعنی معترض معلل کی اصل (مقیس علیہ) سے اس طرح استدلال کرے کہ معلل مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان فرق کرنے پر مجبور ہو جائے عکس کی مثال ثوانف کا یہ قول ہے کہ زیورات چونکہ استعمال کے لئے تیار کئے گئے ہیں لہذا ان میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی جیسا کہ استعمالی کپڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، دیکھئے امام شافعیؒ نے زیورات کو استعمالی کپڑوں پر قیاس کر کے یہ حکم ثابت کیا ہے کہ زیورات میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی اور زیورات (مقیس) اور استعمالی کپڑوں (مقیس علیہ) میں علت جامعہ ان دونوں کا استعمال ہونا ہے، لہذا جب علت میں اشتراک ہے تو حکم میں بھی اشتراک ہوگا اور حکم زکوٰۃ کا واجب نہ ہونا ہے، احناف یہ فرماتے ہیں کہ اگر زیورات بمثل استعمالی کپڑوں کے ہیں تو پھرتو ان زیورات کے اندر بھی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی جن کو مرد استعمال میں لاتے ہوں (مثلاً سونے کی انگلی سونے کی پٹھن وغیرہ) جیسا کہ مردوں کے استعمالی کپڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے حالانکہ مردوں کے زیورات میں آپ کے نزدیک بھی زکوٰۃ واجب ہوگی، دیکھئے احناف نے معلل کے مقیس علیہ (استعمالی کپڑے) سے اس طریقہ پر استدلال کیا ہے کہ معلل اصل اور فرع کے درمیان فرق کرنے پر مجبور ہو گئے اور معلل نے فرمایا کہ فرع یعنی مردوں کے زیورات اور اصل یعنی استعمالی کپڑوں میں فرق ہے کہ مردوں کے لئے زیورات کا استعمال حرام ہے اس لئے وہ زیورات شرع کی نظر میں استعمالی بنے ہی نہیں برخلاف کپڑوں کے کہ ان کا استعمال حرام نہیں ہے، لہذا اصل اور فرع دونوں میں فرق ہے اور اسی فرق سے مردوں کے زیورات اور عورتوں کے زیورات میں بھی فرق ہو گیا کہ چونکہ عورتوں کے لئے زیورات کا استعمال حلال ہے تو ان کو استعمالی کپڑوں پر قیاس کرنا بھی صحیح ہے اور مردوں کے لئے چونکہ زیورات کا استعمال حرام ہے اس لئے ان کو استعمالی کپڑوں پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا لہذا عورتوں کے زیورات میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی اور مردوں کے زیورات میں زکوٰۃ واجب ہوگی (یہ امام شافعی کا مسلک ہے ورنہ احناف کے نزدیک مرد و عورت دونوں کے زیورات میں زکوٰۃ واجب ہوگی)

**اللفظ:** الْحُلِيِّ الْحُلِيِّ كِي جَعَّ الْبَذْلَةِ مِنَ الثِّيَابِ رَوَانَهُ كِي استعمالی کپڑے، جمع بذل.

وَأَمَّا فَسَادُ الْوَضْعِ فَالْمُرَادُ بِهِ أَنْ يُجْعَلَ الْعِلَّةُ وَضْعًا لَا يَلِيْقُ بِذَلِكَ الْحُكْمِ مِثَالُهُ فِي قَوْلِهِمْ لِي

إِسْلَامَ أَحَدِ الزَّوْجَيْنِ اِخْتِلَافَ الدِّينِ طَرَأَ عَلَى النِّكَاحِ فَيُفْسِدُهُ كَأَن تَدَادَ أَحَدُ الزَّوْجَيْنِ فَإِنَّهُ  
جَعَلَ الْإِسْلَامَ عِلَّةً لِرِزْوَالِ الْمِلْكِ فَلَنَا الْإِسْلَامَ عَهْدٌ عَاصِمًا لِلْمِلْكِ فَلَا يَكُونُ مُؤَثِّرًا فِي زَوَالِ  
الْمِلْكِ وَكَذَلِكَ فِي مَسْأَلَةِ طَوْلِ الْحُرَّةِ أَنَّهُ حُرٌّ قَادِرٌ عَلَى النِّكَاحِ فَلَا يَجُوزُ لَهُ الْأَمَةُ كَمَا لَوْ  
كَانَتْ تَحْتَ حُرَّةٍ فَلَنَا فَرَصُفٌ كَوْنِهِ حُرًّا قَادِرًا يَقْتَضِي جَوَازَ النِّكَاحِ فَلَا يَكُونُ مُؤَثِّرًا فِي عَدَمِ  
الْجَوَازِ .

### ترجمہ

اور بہر حال فساد وضع پس اس سے مراد یہ ہے کہ حکم کی علت ایسے وصف کو بنادیا جائے جو اس حکم کے مناسب نہ ہو  
مثالہ الخ فساد وضع کی مثال زوجین میں سے کسی ایک کے اسلام لانے کے سلسلہ میں شوافع کے اس قول میں ہے کہ دین  
و مذہب کا اختلاف نکاح پر واقع ہوا ہے لہذا یہ اختلاف نکاح کو فاسد کر دے گا جیسا کہ احد الزوجین کا مرتد ہو جانا (کہ  
مرتد ہونا نکاح کو فاسد کرتا ہے) پس معلل نے اسلام کو زوال ملک نکاح کی علت قرار دیا ہے، ہم احناف نے کہا کہ  
اسلام ملکیت کے لئے محافظ ہو کر معبود (معروف) ہے، لہذا اسلام (یعنی احد الزوجین کا اسلام لانا) زوال ملک میں موثر  
نہ ہوگا، و كذلك اور اسی طرح (یعنی مسئلہ سابقہ میں فساد وضع کی مثال کی طرح) طول حرہ کے مسئلہ میں (شوافع کا یہ  
قول) کہ کوئی شخص ایسا آزاد ہو جو حرہ سے نکاح کرنے پر قادر ہو تو اس کے لئے باندی جائز نہ ہوگی (یعنی اس کے لئے  
باندی سے نکاح کرنا جائز نہ ہوگا) جیسا کہ اگر اس کے تحت یعنی اس کے نکاح میں آزاد عورت ہو (کہ نکاح میں آزاد  
عورت کے ہوتے ہوئے باندی سے نکاح جائز نہیں ہوتا) قلنا الخ ہم احناف نے کہا کہ اس ناکح کا آزاد، قادر ہونے  
کا وصف جواز نکاح کا تقاضہ کرتا ہے پس وہ وصف (کو نہ حراً قادراً) عدم جواز نکاح میں مؤثر نہ ہوگا۔

**تشریح:** یہاں سے مصنف قیاس پر وارد ہونے والے پانچویں اعتراض کو بیان کر رہے ہیں اور وہ  
اعتراض فساد وضع کے نام سے یاد کیا جاتا ہے یعنی معلل کا یہ قیاس اصل وضع میں ہی فاسد ہوتا ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ  
فساد وضع سے مراد یہ ہے کہ حکم کی علت ایسے وصف کو بنادیا جائے جو اس حکم کے مناسب نہ ہو مثلاً اگر شوہر بیوی کا فرہوں  
اور دونوں میں سے کوئی ایک اسلام قبول کر لے تو امام شافعی فرماتے ہیں کہ احد الزوجین کے اسلام لانے سے چونکہ  
زوجین کے درمیان اختلاف دین ہو گیا اور یہ اختلاف دین زوجین کے درمیان حالت نکاح پر واقع ہوا ہے یعنی نکاح  
پہلے سے تھا اور اختلاف دین اب اسلام لانے کی وجہ سے عمل میں آیا ہے لہذا یہ اختلاف دین جو اسلام لانے سے پیدا  
ہوا ہے زوجین کے مابین نکاح کو فاسد کر دے گا جیسا کہ اگر میاں بیوی دونوں مسلمان ہوں پھر کوئی ایک مرتد ہو جائے تو  
چونکہ زوجین میں سے کسی ایک کے مرتد ہو جانے سے اختلاف دین ہو جاتا ہے لہذا نکاح فوراً فاسد ہو جائے گا دیکھئے امام  
شافعی نے فساد نکاح کی علت ایسا وصف قرار دیا ہے یعنی زوجین میں کسی کا اسلام لانا جو فساد نکاح کے مناسب نہیں ہے  
کیونکہ اسلام تو ایک ایسا وصف ہے جو ملکیتوں اور حقوق کا محافظ ہوتا ہے نہ کہ ملکیتوں کو زائل کرنے والا، لہذا اسلام لانا

زوال ملک میں موثر نہ ہوگا یعنی فسادِ نکاح کی نسبت احد الزوجین کے اسلام لانے کی طرف نہیں کی جائے گی بلکہ احناف کا مسلک یہ ہے کہ احد الزوجین کے اسلام لانے کے بعد دوسرے پر اسلام کو پیش کیا جائے گا اگر وہ اسلام لے آئے تو سابقہ نکاح برقرار رہے گا اور اگر زوجین میں سے دوسرا اسلام لانے سے انکار کر دے تو فسادِ نکاح کی نسبت اسلام لانے سے انکار کی طرف کی جائے گی و كذلك فی مسألة الخ اسی طرح امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص آزاد ہو اور حرہ سے نکاح کرنے کی قدرت رکھتا ہو تو اس کے لئے باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہ ہوگا جس طرح اگر کسی کے نکاح میں پہلے سے حرہ ہو تو اس کے لئے اب باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہوتا کیونکہ اس صورت میں حرہ کی توہین ہے، دیکھئے امام شافعیؒ نے باندی سے عدم جوازِ نکاح کی علت ایسا وصف قرار دیا ہے یعنی ناکح کا آزاد ہونا، قادر علی النکاح ہونا جو اس حکم کے مناسب نہیں ہے کیونکہ یہ وصف یعنی ناکح کا آزاد اور قادر علی النکاح ہونا جوازِ نکاح کا تقاضہ کرتا ہے نہ کہ عدم جواز کا، ظاہر ہے کہ جب کوئی شخص آزاد بھی ہے، نکاح اور وطی کی قدرت بھی رکھتا ہے تو اس وصف کے مناسب تو یہ ہے کہ اس کے لئے نکاح کے جواز کا حکم دیا جائے نہ کہ عدم جواز کا لہذا یہ وصف (کوہہ حراً قادراً) عدم جوازِ نکاح میں موثر نہ ہوگا، لہذا احناف کے نزدیک آزاد عورت سے نکاح کی قدرت کے باوجود باندی سے نکاح کرنا جائز ہوگا اور شوافع کے نزدیک ناجائز۔

وَأَمَّا النِّقْضُ فَمِنْهُ مَا يُقَالُ الْوُضُوءُ طَهَارَةٌ فَيَشْتَرِطُ لَهُ النِّيَّةُ كَالْتِمِمْ قُلْنَا يَنْتَقِضُ بِغَسْلِ الثُّوبِ وَالْإِنَاءِ .

### ترجمہ

اور بہر حال نقض تو جیسا کہ کہا جائے کہ وضو طہارت ہے لہذا اس کے لئے نیت شرط ہوگی جیسا کہ تیمم، ہم نے کہا کہ یہ حکم (وضو کے طہارت ہونے کی بنیاد پر اس کے لئے نیت شرط ہونا) کپڑا اور برتن کے غسل سے ٹوٹ جائے گا۔

**تشریح:** یہاں سے مصنف قیاس پر وارد ہونے والے چھٹے اعتراض کو بیان کر رہے ہیں یعنی نقض کو، نقض کا مطلب یہ ہے وہو وجود العلة وتخلف الحكم عنه یعنی علت کے موجود ہوتے ہوئے حکم کا موجود نہ ہونا یعنی معترض خصم کی دلیل کو یہ کہہ کر باطل کر دے کہ جس چیز کو آپ نے حکم کی علت قرار دیا ہے وہ چیز علت بننے کے لائق نہیں ہے کیونکہ بعض مواقع میں بعینہ وہی علت موجود ہے مگر حکم موجود نہیں ہے، معلوم ہوا کہ وہ چیز علت ہی نہیں ہے مثلاً شوافع یہ کہتے ہیں کہ وضو طہارت ہے لہذا اس کے لئے نیت شرط ہوگی جیسا کہ تیمم طہارت ہے اور اس کے لئے بالاتفاق نیت شرط ہے یعنی وضو اور تیمم دونوں طہارت ہیں تو جیسے تیمم میں نیت ضروری ہوتی ہے اسی طرح وضو میں بھی نیت ضروری ہوگی کیونکہ جب علت یعنی طہارت ہونے میں دونوں شریک ہیں تو حکم میں بھی دونوں شریک ہوں گے اور حکم ان کے لئے نیت کا شرط ہوتا ہے، ہم بطور نقض کے یہ کہتے ہیں کہ آپ کی یہ دلیل اس بات سے ٹوٹ جائے گی کہ دیکھو ناپاک کپڑا اور

نا پاک برتن کا دھونا بھی طہارت ہے مگر اس کے لئے نیت شرط نہیں ہے یعنی علت (طہارت) کے ہوتے ہوئے حکم (نیت) کا شرط ہونا) موجود نہیں ہے لہذا معلوم ہوا کہ وضو کے اندر صرف اس بناء پر کہ وہ طہارت ہے اس کے لئے نیت ضروری ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا کیونکہ ہر طہارت کے لئے نیت کا ہونا ضروری نہیں ہے۔

اللغة: الأناء برتن جمع آنية جمع الجمع آوانو.

وَأَمَّا الْمَعَارِضَةُ فَمِثْلُ مَا يُقَالُ الْمَسْحُ رُكْنٌ فِي الْوُضُوءِ فَيُسَنُّ تَتْلِيَتُهُ كَالْفَسْلِ قُلْنَا الْمَسْحُ رُكْنٌ فَلَا يُسَنُّ تَتْلِيَتُهُ كَمَسْحِ الْخُفِّ وَالتَّيْمُمِ.

### ترجمہ

اور بہر حال معارضہ تو جیسا کہ کہا جائے کہ مسح وضو میں رکن ہے لہذا اس کو تین دفعہ کرنا سنت قرار دیا جائے گا جیسا کہ غسل اعضاء (کہ اس میں تثلیث سنت ہے) ہم نے کہا کہ مسح رکن ہے پس مسح کو تین دفعہ کرنا مسنون نہیں ہوگا جیسا کہ مسح موزہ اور مسح درتیم (کہ وہ بھی رکن ہیں مگر ان میں تثلیث مسنون نہیں ہے)

تشریح: یہاں سے مصنف قیاس پر وارد ہونے والے ساتویں اعتراض کو بیان کر رہے ہیں اور وہ معارضہ ہے، معارضہ کا مطلب یہ ہے کہ فہی اَنْ ياتى السائل بدليل آخر ينفي حكم دليل المعلل یعنی سائل معلل کے مقابلہ میں ایسی دلیل پیش کرے جس سے معلل کے دعویٰ کے خلاف حکم ثابت ہو جائے مثلاً شوافع یہ کہتے ہیں کہ وضو کے اندر مسح رکن ہے، جیسا کہ ہاتھ پیر وغیرہ کا دھونا رکن ہے تو جس طرح ہاتھ پیر وغیرہ کو تین دفعہ دھونا مسنون ہے اسی طرح سر کے مسح کو بھی تین بار کرنا مسنون ہوگا اور علت جامعہ دونوں کا رکن ہونا ہے، ہم احناف بطور معارضہ کہتے ہیں کہ سر کا مسح رکن ہے جیسا کہ موزہ پر مسح کرنا اور تیمم میں چہرہ اور ہاتھ کا مسح کرنا رکن ہے لہذا جس طرح موزہ کے مسح میں اور تیمم کے اندر مسح میں باوجود رکن ہونے کے تثلیث مسنون نہیں ہے اسی طرح سر کے مسح میں بھی تثلیث مسنون نہ ہوگی، دیکھئے احناف نے ایسی دلیل پیش کی ہے کہ جس سے معلل کے دعویٰ کے خلاف دوسرا حکم ثابت ہو گیا (یعنی مسح راس میں تثلیث کا مسنون نہ ہونا) نقض اور معارضہ میں فرق، نقض نفس دلیل کے بطلان کو ثابت کرتا ہے اور معارضہ صرف حکم کو منع کرتا ہے۔

نوٹ: مصنف نے فرق کا بیان نہیں کیا یعنی اجمال میں آٹھ اعتراض شمار کرائے تھے مگر مصنف نے صرف سات کی وضاحت کی اور فرق کو چھوڑ دیا اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا بیان ماقبل نجوم الحواشی ص ۵۲۰ میں گذر چکا ہے۔

اللغة: فَيُسَنُّ مضارع سن (ن) السنة طريقة مقرر کرنا

فصل: الْحُكْمُ يَتَعَلَّقُ بِسَبَبِهِ وَيَنْبَغِي بِعَلَّتِهِ وَيُوجَدُ عِنْدَ شَرْطِهِ فَالسَّبَبُ مَا يَكُونُ طَرِيقًا إِلَى الشَّيْءِ بِوَاسِطَةِ كَالطَّرِيقِ لِأَنَّهُ سَبَبٌ لِلْوُضُوءِ إِلَى الْمَقْصَدِ بِوَاسِطَةِ الْمَشْيِ وَالْحَبْلُ سَبَبٌ

لِلْوُضُوءِ إِلَى الْمَاءِ بِالْإِذْلَاءِ فَعَلَى هَذَا كُلُّ مَا كَانَ طَرِيقًا إِلَى الْحُكْمِ بِوَاسِطَةِ يُسَمَّى سَبَبًا لَهُ شَرْعًا وَيُسَمَّى الْوَاسِطَةُ عِلَّةً ، مِثَالُهُ فَتُحَ بَابِ الْأَصْطَبِلِ وَالْقَفْصِ وَحُلِّ قَيْدِ الْعَبْدِ فَإِنَّهُ سَبَبٌ لِلتَّلَفِ بِوَاسِطَةِ تَوْجُدِ مِنَ الذَّابَّةِ وَالطَّيْرِ وَالْعَبْدِ .

### ترجمہ

فصل، حکم (حکم شرعی) اپنے سبب کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے اور اپنی علت سے ثابت ہوتا ہے اور اپنی شرط کے وجود کے وقت پایا جاتا ہے پس سبب وہ ہے جو کسی واسطہ کے ساتھ کسی شے (حکم) تک پہنچنے کا ذریعہ ہو جیسے راستہ، پس راستہ چلنے کے واسطہ سے مقصد تک پہنچنے کا سبب ہے اور (اسی طرح) رسی ڈول ڈالنے کے واسطہ سے پانی تک پہنچنے کا سبب اور ذریعہ ہے فعلیٰ هذا الخ پس اس تقریر مذکور کی بناء پر ہر وہ چیز جو کسی واسطہ سے حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو تو شرعاً اس کا نام سبب رکھا جاتا ہے اور واسطہ کا نام علت رکھا جاتا ہے مثلاً الخ سبب کی مثال اصطبل اور بنجرہ کا دروازہ کھولنا اور غلام کی زنجیر کو کھولنا ہے کیونکہ ان دونوں (فتح، حل) میں سے ہر ایک ایسے واسطہ کے ساتھ چوپایہ، غلام اور پرندہ کے تلف ہونے کا سبب ہے کہ جو واسطہ چوپایہ، پرندہ اور غلام کی طرف سے پایا جاتا ہے (اور وہ چوپایہ اور غلام کا چل کر اور پرندہ کا اڑ کر جانا ہے اور تلف ہونا حکم ہے)

تشریح: جب مصنف "دلائل شرع یعنی اصولی اربعہ (قرآن و سنت و اجماع و قیاس) کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب آپ حضرات یہ بات جان لیں کہ ان اولہ اربعہ سے ثابت ہونے والا حکم کن کن چیزوں سے تعلق رکھتا ہے چنانچہ مصنف فرماتے ہیں کہ حکم اپنے سبب کے ساتھ وابستہ رہتا ہے اور اپنی علت سے ثابت ہوتا ہے اور اپنی شرط کے پائے جانے کے وقت پایا جاتا ہے گویا حکم تین چیزوں سے تعلق رکھتا ہے ۱۔ سبب ۲۔ علت ۳۔ شرط۔

عزیز طلبہ آپ حضرات دلیل حصر یاد کرنے کے بجائے ان تینوں کی علیحدہ علیحدہ تعریفات یاد کر لیں چنانچہ مصنف نے سبب کی تعریف یہ کی ہے کہ سبب وہ امر ہے جو واسطہ کے ساتھ کسی شے یعنی حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو اور اس واسطہ کو کہ جو سبب اور حکم کے درمیان ہوتا ہے علت کہتے ہیں، لہذا علت کی تعریف یہ ہوگی کہ علت وہ امر ہے کہ جو بلا واسطہ حکم تک پہنچائے (یعنی علت میں حکم کا تقاضا ہوتا ہے اور علت حکم میں موثر ہوتی ہے) اور شرط وہ امر ہے جس کے وجود پر حکم کا وجود موقوف ہو، سبب اور علت کی مثال دیتے ہوئے، مصنف کہتے ہیں کہ جیسے راستہ چلنے کے واسطہ سے منزل مقصود تک پہنچنے کا سبب اور ذریعہ ہے مثلاً اگر کوئی شخص سڑک پر چل کر اپنے گھر جائے تو سڑک سبب ہے اور چلنا علت ہے اور گھر پہنچنا حکم ہے اسی طرح اگر کوئی شخص کنوئیں سے پانی نکالنے کے لئے رسی میں ڈول باندھ کر کنوئیں میں ڈال دے تو رسی سبب ہے اور اس میں ڈول باندھ کر اس کو کنوئیں میں ڈالنا علت ہے اور پانی تک پہنچنا یعنی پانی حاصل کرنا مقصد (حکم) ہے، لہذا ہر وہ چیز جو کسی واسطہ کے ساتھ حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو شرعاً سبب کہلائے گا اور اس واسطہ کو علت کہیں گے مثلاً اصطبل اور بنجرہ کے دروازہ کا کھولنا اسی طرح غلام کے ہاتھ پیر سے زنجیر کھول دینا اس کے ضائع اور تلف ہونے کا سبب



ہے مگر بغیر واسطہ کے نہیں بلکہ ایک واسطہ کے ساتھ، اور وہ واسطہ وہ ہے جو خود چوپایہ اور پرندہ اور غلام کی جانب سے پایا گیا اور وہ ان کا از خود نکل کر بھاگنا ہے، لہذا دروازہ کھولنا سبب ہے اور ان تینوں (دابہ، پرندہ، غلام) کا نکل کر بھاگ جانا علت ہے اور تلف ہونا حکم ہے اور چونکہ حکم کی نسبت علت کی طرف کی جاتی ہے جیسا کہ اس کا بیان عنقریب آ رہا ہے تو مذکورہ مثالوں میں بھی حکم یعنی دابہ، طیر اور غلام کے ضائع اور تلف ہونے کی نسبت ان کے از خود نکل کر بھاگ جانے کی طرف ہوگی یعنی یہ کہیں گے کہ ان تینوں کے تلف ہونے کی علت اور بنیاد ان کا از خود نکل کر بھاگنا ہے لہذا اصطبل اور پنجرہ کا دروازہ کھولنے والا اور اسی طرح غلام کی زنجیر کھولنے والا ضامن نقصان نہیں ہوگا کیونکہ یہ ممکن ہے کہ دابہ اور طیر دروازہ کھلنے کے بعد نہ نکلیں بلکہ اپنی جگہ قائم رہیں اسی طرح غلام زنجیر کھلنے کے بعد نہ بھاگے بلکہ اپنی جگہ قائم رہے۔

وَالسَّبَبُ مَعَ الْعِلَّةِ إِذَا اجْتَمَعَ يُضَافُ الْحُكْمُ إِلَى الْعِلَّةِ دُونَ السَّبَبِ إِلَّا إِذَا تَعَدَّرَتْ الْإِضَافَةُ إِلَى الْعِلَّةِ فَيُضَافُ إِلَى السَّبَبِ حِينَئِذٍ وَعَلَى هَذَا قَالَ أَصْحَابُنَا إِذَا دَفَعَ السَّيِّئِينَ إِلَى صَبِيٍّ فَقَتَلَ بِهِ نَفْسَهُ لَا يَضْمَنُ وَلَوْ سَقَطَ مِنْ يَدِ الصَّبِيِّ فَجَرَحَهُ يَضْمَنُ وَلَوْ حَمَلَ الصَّبِيُّ عَلَى دَابَّةٍ فَسَيَّرَهَا فَحَالَتْ يُمْنَةً وَيُسْرَةً فَسَقَطَ وَمَاتَ لَا يَضْمَنُ وَلَوْ دَلَّ إِنْسَانًا عَلَى مَالِ الْغَيْرِ فَسَرَقَهُ أَوْ عَلَى نَفْسِهِ فَقَتَلَهُ أَوْ عَلَى قَافِلَةٍ فَقَطَعَ عَلَيْهِمُ الطَّرِيقَ لَا يَجِبُ الضَّمَانُ عَلَى الدَّالِّ.

### ترجمہ

اور جب سبب علت کے ساتھ جمع ہو جائے (یعنی جن صورتوں میں سبب اور علت دونوں جمع ہو جائیں جیسا کہ مذکورہ مثالوں میں سبب اور علت دونوں جمع ہیں) تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جائے گی نہ کہ سبب کی طرف مگر جس وقت حکم کی نسبت علت کی طرف کرنا معذور ہو جائے تو اس وقت حکم کی نسبت سبب کی طرف کی جائے گی و علیٰ هذا الخ اور اسی بناء پر (یعنی جب سبب اور علت دونوں جمع ہوں تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جاتی ہے اور جب علت کی طرف نسبت کرنا معذور ہو تو پھر حکم کی نسبت سبب کی طرف ہوتی ہے) ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ جب کوئی شخص بچہ کو چھری دیدے اور وہ بچہ اس چھری سے اپنے نفس کو قتل کر ڈالے تو چھری دینے والا ضامن نہ ہوگا اور اگر وہ چھری بچہ کے ہاتھ سے گرجائے اور اس کو زخمی کر دے تو بچہ کے ہاتھ میں چھری دینے والا ضامن ہوگا اور اگر کسی آدمی نے کسی چوپایہ پر بچہ کو سوار کیا اور بچہ نے اس چوپایہ کو چلا دیا پس وہ چوپایہ دائیں بائیں کودنے لگا اور بچہ گر کر مر گیا تو وہ (بچہ کو چوپایہ پر بٹھانے والا) ضامن نہیں ہوگا ولو دُلَّ الخ اور اگر کسی آدمی نے کسی آدمی کی غیر کے مال پر رہنمائی کی (یعنی کسی آدمی نے چور کو مال غیر کا پتہ بتلادیا) اور اس چور نے مال غیر کو چرایا یا اس غیر کے نفس پر رہبری کی اور اس شخص نے اس غیر کو قتل کر دیا یا کسی قافلہ کی رہنمائی کی اور اس نے ان قافلہ والوں پر راستہ کو قطع کر دیا یعنی قافلہ والوں کی ڈاکہ زنی کی تو رہنمائی کرنے والے پر ضمان واجب نہ ہوگا۔

**تشریح:** مصنف فرماتے ہیں کہ جب ایک حکم میں علت اور سبب دونوں جمع ہو جائیں جیسا کہ مذکورہ مثالوں میں علت اور سبب دونوں جمع ہیں تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جاتی ہے نہ کہ سبب کی طرف، کیونکہ علت مؤثر فی الحکم ہوتی ہے جبکہ سبب صرف مفہمی الی الحکم ہوتا ہے نہ کہ مؤثر فی الحکم، لہذا علت ہی اس بات کے زیادہ مناسب ہے کہ اسی کی طرف حکم کی نسبت کی جائے نہ کہ سبب کی طرف، ہاں اگر علت کی طرف حکم کی نسبت کرنا معذور ہو تو پھر حکم کی نسبت سبب کی طرف کی جاتی ہے، اسی اصل کی مصنف مثال بیان کرتے ہیں کہ جب کسی شخص نے کسی بچہ کو چھری دی اور بچہ نے اس چھری سے خود کو قتل کر دیا تو چھری دینے والا ضامن نہ ہوگا کیونکہ چھری دینا قتل کا سبب ہے اور فعل صبی یعنی بچہ کا خود پر چھری چلانا قتل کی علت ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ حکم کی نسبت علت کی طرف کی جاتی ہے لہذا اس مثال میں حکم یعنی قتل کی نسبت بچہ کے فعل کی طرف ہوگی نہ کہ چھری دینے کی طرف لہذا چھری دینے والا قتل کا ضامن نہ ہوگا اور اگر وہ چھری بچہ کے ہاتھ سے گر گئی اور اس نے بچہ کو زخمی کر دیا تو چھری دینے والا ضامن ہوگا کیونکہ چھری دینا زخم کا سبب ہے اور بچہ کے ہاتھ سے چھری کا گر جانا زخم کی علت ہے اور چھری کا گرنا چونکہ بچہ کا اختیاری فعل نہیں ہے اس لئے چھری گرنے کی طرف حکم کو منسوب کرنا معذور ہے، لہذا اس صورت میں حکم کی نسبت سبب کی طرف کی جائے گی یعنی یہ کہا جائے گا کہ بچہ کے زخمی ہونے کی وجہ اس کو چھری دینا ہے، لہذا زخم کا ضامن چھری دینے والے پر ہوگا۔

ولو حمل الصبی الخ اگر کسی شخص نے بچہ کو کسی جانور پر سوار کیا پھر بچہ نے با اختیار خود اس جانور کو چلا دیا اور وہ جانور دائیں بائیں اس طرح کودنے لگا کہ بچہ گر کر مر گیا تو بچہ کو سواری پر بٹھانے والا ضامن نہ ہوگا کیونکہ بچہ کو سواری پر بٹھانا بچہ کی موت کا محض سبب ہے اور بچہ کا اس جانور کو چلانا موت کی علت ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب کسی حکم میں سبب اور علت دونوں جمع ہوں اور علت کی طرف حکم کو منسوب کرنا معذور نہ ہو تو حکم کی نسبت علت کی طرف کی جاتی ہے نہ کہ سبب کی طرف لہذا صورت مذکورہ میں بچہ کو سواری پر بٹھانے والا ضامن نہ ہوگا ولو ذل الخ اگر کسی شخص نے کسی شخص کی دوسرے کے مال پر دلالت اور رہنمائی کی یعنی چور کو دوسرے کے مال کا پتہ بتلایا اور چور نے اس مال کو چرائیا تو حکم (سرقت) کی نسبت علت کی طرف کی جائے گی اور علت چور کا مال غیر کو چرانا ہے، سبب کی طرف نسبت نہیں کی جائے گی یعنی مال کا پتہ بتلانے کی طرف، لہذا مال کا پتہ بتلانے والا ضامن نہ ہوگا، اسی طرح اگر کسی آدمی کا پتہ بتلایا اور قاتل نے اس آدمی کو قتل کر ڈالا تو چونکہ حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے لہذا حکم (قتل) کی نسبت قاتل کے فعل یعنی قتل کرنے کی طرف کی جائے گی نہ کہ سبب کی طرف اور سبب اس آدمی کا پتہ بتلانا ہے، لہذا پتہ بتلانے والے پر قتل کا ضمان نہیں آئے گا بلکہ قاتل پر ضمان آئے گا اسی طرح اگر کسی شخص نے ڈاکوؤں کو قافلہ کا پتہ بتلایا اور ڈاکوؤں نے اس قافلہ کو لوٹ لیا تو اس ڈاکہ زنی یعنی قافلہ کے مال کی ہلاکت کی نسبت علت کی طرف کی جائے گی یعنی ڈاکوؤں کے ڈاکہ زنی کرنے کی طرف، نہ کہ سبب کی طرف، اور سبب قافلہ کا پتہ بتلانا ہے، لہذا قافلہ کا پتہ بتلانے والے پر ضمان واجب نہ ہوگا بلکہ ڈاکوؤں پر ضمان واجب ہوگا۔

وَهَذَا بِخِلَافِ الْمُؤَدِّعِ إِذَا دَلَّ السَّارِقَ عَلَى الْوَدِيعَةِ فَسَرَقَهَا أَوْ دَلَّ الْمُحْرِمَ غَيْرَهُ عَلَى صَيْدِ الْحَرَمِ فَقَتَلَهُ لِأَنَّ وَجُوبَ الضَّمَانِ عَلَى الْمُؤَدِّعِ بِإِعْتِبَارِ تَرْكِ الْحِفْظِ الْوَاجِبِ عَلَيْهِ لَا بِالذَّلَالَةِ وَعَلَى الْمُحْرِمِ بِإِعْتِبَارِ أَنَّ الدَّلَالَهَ مَحْظُورٌ إِحْرَامِهِ بِمَنْزِلَةِ مَسِّ الطَّيِّبِ وَلُبْسِ الْمَخِيطِ فَيُضْمَنُ بِإِرْتِكَابِ الْمَحْظُورِ لَا بِالذَّلَالَةِ إِلَّا أَنَّ الْجَنَايَةَ إِنَّمَا يَتَقَرَّرُ بِحَقِيقَةِ الْقَتْلِ وَأَمَّا قَبْلَهُ فَلَا حُكْمَ لَهُ لِجَوَازِ إِرْتِفَاعِ أَثَرِ الْجَنَايَةِ بِمَنْزِلَةِ الْإِنْدِمَالِ فِي بَابِ الْجَرَاحَةِ .

### ترجمہ

اور یہ (مال غیر پر یا نفس غیر پر یا قافلہ کا پتہ بتلانے والے پر ضمان واجب نہ ہونے کا حکم) مؤدع یعنی امین کے برخلاف ہے کہ جب امین ودیعت کے مال پر چور کی رہنمائی کرے (یعنی امین از خود چور کو ودیعت کے مال کا پتہ بتلا دے کہ فلاں جگہ رکھا ہوا ہے) پس چور اس ودیعت کے مال کو چرالے یا محرم اپنے غیر کو حرم کے شکار کا پتہ بتلا دے اور وہ غیر اس شکار کو مار ڈالے (تو مؤدع پر اور محرم پر ضمان واجب ہوگا) اس لئے کہ مؤدع پر ضمان کا واجب ہونا اس حفاظت مال کو ترک کرنے کی وجہ سے ہے جو اس پر واجب تھی نہ کہ ودیعت کے مال پر رہنمائی کرنے کی وجہ سے اور محرم پر (ضمان کا واجب ہونا) اس لحاظ سے ہے کہ شکار پر دلالت اور رہنمائی محرم کے احرام کے ممنوع امور میں سے ہے جیسے خوشبو لگانا اور سلے ہوئے کپڑے پہننا پس محرم ممنوع کام کے ارتکاب کی وجہ سے ضامن ہوگا نہ کہ شکار پر رہنمائی کرنے کی وجہ سے مگر جنایت قتل کے تحقق ہونے کے ساتھ ثابت ہوگی اور بہر حال قتل سے پہلے تو اس رہنمائی کا کوئی حکم نہیں ہے جنایت کے اثر کے زائل ہونے کے ممکن ہونے کی وجہ سے جیسا کہ جراحت کے باب میں زخم کا مندمل ہو جانا (زخم کا بھر جانا)

**تشریح:** یہاں سے مصنف ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں، سوال یہ ہے کہ مسائل مذکورہ سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جب کسی حکم میں سبب اور علت دونوں جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت علت کی طرف ہوتی ہے نہ کہ سبب کی طرف حالانکہ تم نے دو جگہوں میں حکم کی نسبت بجائے علت کے سبب کی طرف کی ہے پہلی جگہ تو یہ ہے کہ اگر امین یعنی وہ شخص جس کے پاس امانت کا مال رکھا ہوا ہے چور کو اس مال کا پتہ بتلا دے اور چور اس مال ودیعت کو چرا کر لے جائے تو اس مسئلہ میں تمہارے نزدیک مال ودیعت کی ہلاکت کی نسبت امین کے پتہ بتلانے کی طرف کی جاتی ہے جو کہ محض سبب ہے اور امین ہی اس مال کا ضامن ہوتا ہے اور حکم کی نسبت علت کی طرف نہیں کی جاتی یعنی چور کے چوری کرنے کی طرف، جبکہ قاعدہ کے لحاظ سے حکم کی نسبت علت کی طرف کرنی چاہئے تھی یعنی چور کے چوری کرنے کی طرف اور دوسری جگہ یہ ہے کہ اگر محرم شخص کسی غیر محرم شخص کو یہ بتلا دے کہ شکار فلاں جگہ چھپا ہوا ہے اور غیر محرم شخص اس شکار کو مار ڈالے تو تمہارے نزدیک ضمان شکار کا پتہ بتلانے والے پر آئے گا جو کہ سبب محض ہے حالانکہ ضمان شکار کرنے والے پر آنا چاہئے کیونکہ شکار کرنا اس شکار کے قتل کی علت ہے اور حکم علت کی طرف ہی منسوب ہوتا ہے۔ فہما الجواب۔

مصنف فرماتے ہیں کہ مودع پر ضمان تو ضرور واجب ہوگا مگر اس پر اس اعتبار سے ضمان نہیں آتا کہ اس نے مال ودیعت پر چور کو اطلاع دی ہے بلکہ مودع پر اس وجہ سے ضمان واجب ہوتا ہے کہ اس نے اس حفاظت کو پامال کیا ہے جو اس پر واجب تھی یعنی امین کی یہ ذمہ داری تھی کہ امانت کے مال کی حفاظت کرتا اور اس میں کسی طرح کی کمی نہ کرتا مگر امین نے از خود اس حفاظت کو ترک کر دیا اور مال ودیعت پر تعدی کی کہ چور کو اس کا پتہ بتلا دیا، لہذا اس تعدی کی بناء پر ضمان واجب ہوگا نہ کہ محض اس وجہ سے کہ اس سے سبب واقع ہوا ہے، اسی طرح محرم شخص جس نے اپنے علاوہ کو شکار کا پتہ بتلایا اس پر محض اس وجہ سے ضمان واجب نہیں ہوا کہ اس سے سبب واقع ہوا ہے یعنی اس نے شکار پر رہنمائی کی ہے بلکہ اس وجہ سے ضمان واجب ہوا ہے کہ اس نے اپنے احرام کے خلاف ایک امر ممنوع و محظور کا ارتکاب کیا ہے یعنی جس طرح خوشبو لگانا اور سلا ہوا کپڑا پہننا احرام کے ممنوعات میں سے ہیں اسی طرح بحالت احرام شکار پر رہنمائی کرنا بھی احرام کے ممنوعات میں سے ہے لہذا محرم پر ضمان کا واجب ہونا امر ممنوع و محظور کے ارتکاب کرنے کی وجہ سے ہے نہ کہ شکار پر رہنمائی کرنے کی وجہ سے الا اَنَّ الْجَنَایَةَ الْخَ لیکن اتنی بات ملحوظ رہے کہ محرم کا شکار پر رہنمائی کرنا اگرچہ اس کے احرام کے محظورات و ممنوعات میں سے ہے اور اس محظور کا ارتکاب جنایت ہے لیکن یہ رہنمائی کرنا اس وقت جنایت بنے گا جبکہ وہ غیر محرم شخص حقیقتاً اس شکار کو مار ڈالے لہذا محض شکار پر رہنمائی کرنے سے محرم پر ضمان واجب نہ ہوگا بلکہ ضمان اس وقت واجب ہوگا جبکہ وہ غیر محرم شخص اس شکار کو مار ڈالے لہذا شکار کو مار ڈالنے سے پہلے اس دلالت اور رہنمائی پر کوئی حکم مرتب نہ ہوگا کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ محرم نے جو جنایت کی ہے یعنی شکار پر رہنمائی کر کے بظاہر جو جنایت کی ہے، اس جنایت کا اثر زائل ہو جائے مثلاً شکار چھپ جائے اور مامون ہو جائے لہذا شکار کو مار ڈالنے سے پہلے محرم پر محض رہنمائی کرنے کی بناء پر کوئی ضمان واجب نہ ہوگا جیسا کہ باب جراحہ میں زخم کا مندل ہو جانا یعنی اگر کسی شخص نے کسی کو زخم لگا دیا اور زخم بھر گیا تو زخم کے بھر جانے اور اچھا ہو جانے کے بعد زخمی کرنے والے پر ضمان واجب نہیں ہوتا کیونکہ زخم کے بھر جانے کے بعد وہ زخم لگانا جنایت اور جرم نہیں رہتا پس بعینہ اسی طرح غیر محرم کے شکار کو مار ڈالنے سے پہلے محرم کا شکار پر محض رہنمائی کرنا جنایت نہیں ہوگا۔

**فائدہ:** زخم دس قسم کے ہوتے ہیں جن کی تفصیل قدوری باب الجنایات میں دیکھی جاسکتی ہے چنانچہ اگر کسی نے ایسا زخم لگا دیا جو جان لیوا ہو تو زخم لگانے والے سے قصاص لیا جائے گا اور اگر زخم مہلک نہ ہو بلکہ زخم جلد ہی بھر گیا اور اچھا ہو گیا ہو تو اب زخم لگانے والے سے زخم کا ضمان اور تاوان نہیں لیا جائے گا بلکہ زخم لگانے والے کو تعزیر کی جائے گی اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ ایک عادل شخص اس پر جو جرمانہ واجب کرے وہی واجب ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک اس شخص پر دوائی اور ڈاکٹر کی فیس کا خرچ واجب ہوگا۔

وَقَدْ يَكُونُ السَّبَبُ بِمَعْنَى الْعِلَّةِ فَيُضَافُ الْحُكْمُ إِلَيْهِ وَمِثَالُهُ فِيمَا يَنْبُتُ الْعِلَّةُ بِالسَّبَبِ فَيَكُونُ

السَّبَبُ فِي مَعْنَى الْعِلَّةِ لِأَنَّهُ لَمَّا ثَبَتَ الْعِلَّةُ بِالسَّبَبِ فَيَكُونُ السَّبَبُ فِي مَعْنَى عِلَّةِ الْعِلَّةِ  
فِيضَافُ الْحُكْمُ إِلَيْهِ وَلِهَذَا قُلْنَا إِذَا سَاقَ ذَابَّةٌ فَأَتَلَفَ شَيْئًا ضَمِينَ السَّائِقِ ، وَالشَّاهِدُ إِذَا أَتَلَفَ  
بِشَهَادَتِهِ مَالًا فَظَهَرَ بَطْلَانُهَا بِالرُّجُوعِ ضَمِينَ لِأَنَّ سَيْرَ الذَّابَّةِ يُضَافُ إِلَى الشُّوقِ وَقَضَاءِ  
الْقَاضِي يُضَافُ إِلَى الشَّهَادَةِ لِمَا أَنَّهُ لَا يَسَعُهُ تَرْكُ الْقَضَاءِ بَعْدَ ظُهُورِ الْحَقِّ بِشَهَادَةِ الْعَدْلِ  
عِنْدَهُ فَصَارَ كَالْمَجْبُورِ فِي ذَلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْبَهْمَةِ بِفِعْلِ السَّائِقِ .

### ترجمہ

اور کبھی سبب علت کے معنی میں ہوتا ہے پس حکم کی اسی سبب کی طرف نسبت کی جائے گی اور اس کی مثال (یعنی سبب کے علت کے معنی میں ہونے کی مثال) اس صورت میں ہے کہ علت سبب سے ثابت ہوتی ہو پس سبب علت کے معنی میں ہوگا اس لئے کہ جب علت سبب سے ثابت ہوگی تو سبب علت العلة کے معنی میں ہوگا لہذا حکم اسی سبب کی طرف منسوب ہوگا ولہذا الخ اور اسی وجہ سے (یعنی اس وجہ سے کہ سبب جب علت کے معنی میں ہوتا ہے تو حکم اسی سبب کی طرف منسوب ہوتا ہے) ہم نے کہا کہ جب کسی شخص نے کسی جانور کو ہنکا دیا پس اس جانور نے کسی شے کو تلف کر دیا تو ہنکانے والا ضامن ہوگا اور گواہ نے جب اپنی گواہی سے کوئی مال تلف کر دیا پھر گواہی سے رجوع کر لینے کی وجہ سے گواہی کا باطل ہونا ظاہر ہو گیا تو گواہ ضامن ہوگا، اس لئے کہ جانور کا چلنا اس کو ہنکانے اور چلانے کی طرف منسوب ہوگا اور قاضی کا فیصلہ شہادت کی طرف منسوب ہوگا اس لئے کہ قاضی کے پاس عادل شخص کی شہادت کے ذریعہ حق ظاہر ہونے کے بعد قاضی کے لئے ترک قضاء کی گنجائش نہیں ہوتی پس قاضی اس فیصلہ کرنے میں مجبور کی طرح ہو گیا بمنزلہ چوپائے کے (کہ وہ چلنے پر مجبور ہے) ہانکنے والے کے فعل سے۔

**تشریح:** اس سے قبل مصنف نے بیان کیا تھا کہ حکم کی نسبت علت کی طرف ہوتی ہے نہ کہ سبب کی طرف، اب یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ کبھی سبب علت کے معنی میں ہوتا ہے لہذا حکم اسی سبب بمعنی علت کی طرف منسوب ہوتا ہے اور یہ وہاں ہوتا ہے جہاں علت سبب سے پیدا ہوتی ہو لہذا یہ سبب علت کے درجہ میں ہوگا کیونکہ جب علت سبب سے پیدا ہوگی تو سبب علت العلة کے معنی میں ہوگا یعنی یہ سبب اس رتبہ کا ہے کہ ایک علت اس سے پیدا ہوئی ہے، لہذا یہ سبب علت کی علت ہے چنانچہ حکم اسی سبب (جو علت العلة کے معنی میں ہے) کی طرف منسوب ہوگا، لہذا اسی وجہ سے یعنی سبب بمعنی علت کی طرف حکم کے منسوب ہونے کی وجہ سے، ہم نے کہا کہ جب کسی شخص نے کسی جانور کو ہنکا دیا اور جانور نے اپنے سینگ سے مار کر یا اپنے پیر سے روند کر کسی شے کو تلف کر دیا تو اس شے کے نقصان کا ضامن سائق یعنی جانور کو ہنکانے والا ہوگا، اسی طرح اگر گواہوں نے اپنی جھوٹی گواہی کے ذریعہ کسی کے مال کو تلف کر دیا تو تلف مال کے ضامن گواہ لوگ ہوں گے مثلاً عمرو نے زید پر یہ دعویٰ کیا کہ اس نے مجھ سے پانچ سو روپیہ لئے ہیں چنانچہ گواہوں نے یہ گواہی دی کہ واقعہ زید نے عمرو سے پانچ سو روپیہ لئے ہیں، چنانچہ قاضی نے ان گواہوں کی گواہی کے بظاہر حق ہونے کی وجہ

سے زید کو حکم دیا کہ عمرو کے پانچ سو روپیہ واپس کر، پھر گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا کہ ہم نے جھوٹ بولا تھا اور زید کے ذمہ عمرو کی کوئی رقم نہیں تھی، دیکھئے قاضی صاحب نے اپنے فیصلہ کے ذریعہ زید سے جو رقم عمرو کو دلوائی ہے وہ بالکل تلف ہو گئی کیونکہ گواہوں کے اپنی گواہی سے رجوع کر لینے کے بعد گواہی کا باطل ہونا ظاہر ہو گیا تو اس تلف شدہ مال کا ضمان گواہوں پر آئے گا، مصنفؒ دونوں مسئلوں میں سبب کی طرف حکم کے منسوب ہونے کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ لَانَّ سَبَبَ الدَّائِبَةِ الْخَطِیِّ یعنی جانور کو ہنکانے کی وجہ سے جو مال تلف ہوا ہے تو اگرچہ ہنکانا تلف مال کا سبب ہے اور جانور کا چلنا علت ہے مگر جانور کا چلنا اس کو چلانے اور ہنکانے سے پیدا ہوا ہے لہذا حکم کی نسبت یعنی تلف مال کی نسبت اسی سبب بمعنی العلة کی طرف ہوگی یعنی جانور کو ہنکانے کی طرف اور تلف مال کا ضمان جانور کو ہنکانے والے پر ہی آئے گا اسی طرح قاضی کے فیصلہ سے جو مال تلف ہوا ہے تو قاضی کے اس فیصلہ کی نسبت شہادت کی طرف ہوگی کیونکہ قاضی کی عدالت میں عادل شخص کی گواہی کے ذریعہ حق ظاہر ہونے کے بعد قاضی صاحب فیصلہ کرنے پر مجبور ہیں اور قاضی کو ترک قضاء کی گنجائش ہی نہیں، تو اگرچہ مدعی علیہ کا مال تلف ہونے کی علت قاضی کا فیصلہ ہے اور سبب گواہوں کی گواہی ہے مگر یہ علت اسی سبب سے پیدا ہوئی ہے کیونکہ گواہی مہیا ہو جانے کے بعد قاضی صاحب فیصلہ کرنے پر مجبور ہیں جیسا کہ جانور ہنکانے کے بعد چلنے پر مجبور ہے، لہذا مدعی علیہ کے تلف مال کی نسبت بجائے علت کے سبب کی طرف ہوگی یعنی گواہی کی طرف اور گواہ حضرات ہی اس مال کے ضامن ہوں گے یعنی دعویٰ کے بقدر مال گواہوں سے لیکر مدعی علیہ کو دلویا جائے گا تا کہ آئندہ یہ حضرات اس طرح کی قبیح حرکت نہ کریں، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ گواہوں پر ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ گواہ تلف مال کے سبب ہیں اور قاضی مباشر ہے تو مباشر کے ہوتے ہوئے سبب کا اعتبار نہ ہوگا، الجواب: یہاں قاضی صاحب فیصلہ کرنے پر مجبور اور مضطر ہے۔

**نوٹ:** مدعی کو دیا ہوا مال اس سے واپس نہیں لیا جائے گا کیونکہ اس کے حق میں قاضی کا فیصلہ دو گواہوں کی وجہ سے عمل میں آیا ہے اگرچہ وہ گواہ جھوٹے ہی تھے۔

ثُمَّ السَّبَبُ قَدْ يُقَامُ مَقَامَ الْعِلَّةِ عِنْدَ تَعَدُّرِ الْإِطْلَاعِ عَلَى حَقِيقَةِ الْعِلَّةِ تَيْسِيرًا لِلْأَمْرِ عَلَى الْمُكَلَّفِ وَيَسْقُطُ بِهِ اعْتِبَارُ الْعِلَّةِ وَيُذَارُ الْحُكْمُ عَلَى السَّبَبِ وَمِثَالُهُ فِي الشَّرْعِيَّاتِ النَّوْمُ الْكَامِلُ فَإِنَّهُ لَمَّا أُقِيمَ مَقَامَ الْحَدَثِ سَقَطَ اعْتِبَارُ حَقِيقَةِ الْحَدَثِ وَيُذَارُ الْإِنْتِقَاضُ عَلَى كَمَالِ النَّوْمِ وَكَذَلِكَ الْخَلْوَةُ الصَّحِيحَةُ لَمَّا أُقِيمَتْ مَقَامَ الْوُطْيِ سَقَطَ اعْتِبَارُ حَقِيقَةِ الْوُطْيِ فَيُذَارُ الْحُكْمُ عَلَى صِحَّةِ الْخَلْوَةِ فِي حَقِّ كَمَالِ الْمَهْرِ وَلِزُومِ الْعِدَّةِ وَكَذَلِكَ السَّفَرُ لَمَّا أُقِيمَ مَقَامُ الْمُشَقَّةِ فِي حَقِّ الرُّخْصَةِ سَقَطَ اعْتِبَارُ حَقِيقَةِ الْمُشَقَّةِ وَيُذَارُ الْحُكْمُ عَلَى نَفْسِ السَّفَرِ حَتَّى أَنَّ السُّلْطَانَ لَوْ طَافَ فِي أَطْرَافِ مَمْلَكَتِهِ يَقْضُدُ بِهِ مِقْدَارَ السَّفَرِ كَانَ لَهُ الرُّخْصَةُ فِي الْإِفْطَارِ وَالْقَصْرِ.

## ترجمہ

پھر کبھی اصل علت کی حقیقت پر مطلع ہونے کے معذور ہونے کے وقت مکلف پر معاملہ کو آسان کرنے کی غرض سے سبب کو علت کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے اور اس تعذر کی وجہ سے اصل علت کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے اور حکم کو سبب پر دائر کر دیا جاتا ہے اور اس کی مثال (سبب کو علت کے قائم مقام کرنے کی مثال) شریعات یعنی شرعی مسائل میں نوم کامل ہے (یعنی ایسی گہری نیند جو استرخاء مفصل کی حد کو پہنچ جائے) کیونکہ جب نوم کامل کو (نقص طہارت کے سلسلہ میں) حدث مثلاً خروج ریح کے قائم مقام بنا دیا گیا تو اصل حدث کا اعتبار ساقط ہو گیا اور اب انتقاض طہارت کو کامل نیند پر دائر کیا جائے گا اور اسی طرح یعنی کمال نوم کے حدث کے قائم مقام ہونے کی طرح خلوت صحیحہ کو جب وطی کے قائم مقام بنا دیا گیا تو اصل وطی کا اعتبار ساقط ہو گیا پس حکم کو مکمل مہر اور عدت لازم ہونے کے حق میں خلوت صحیحہ پر دائر کیا جائے گا اور اسی طرح یعنی خلوت صحیحہ کو وطی کے قائم مقام بنانے کی طرح سفر کو جب رخصت کے حق میں مشقت کے قائم مقام بنا دیا تو اصل مشقت کا اعتبار ساقط ہو گیا اور حکم (قصر صلوٰۃ و افطار صوم) کو نفس سفر پر دائر کیا جائے گا، یہاں تک کہ اگر بادشاہ اپنی مملکت کے اطراف میں چکر لگائے اس حال میں کہ بادشاہ اس طواف سے مقدار سفر کا ارادہ رکھتا ہے تو اس کے لئے افطار صوم اور قصر صلوٰۃ میں رخصت حاصل ہوگی۔

**تشریح:** یہاں سے مصنفؒ یہ بیان فرماتے ہیں کہ جب اصل علت پر مطلع ہونا معذور ہو تو مکلف آدمی پر معاملہ کو آسان کرنے کی غرض سے سبب کو علت کے قائم مقام بنا کر حکم کا مدار اسی سبب پر رکھا جاتا ہے اور اصل علت کا اعتبار کرنا ساقط ہو جاتا ہے مثلاً نوم کامل حدث یعنی خروج ریح کے قائم مقام ہے یعنی وضو ٹوٹنے کی اصل علت حدث یعنی خروج ریح ہے مگر سونے والے کو اس علت پر مطلع ہونا معذور ہے، اور نیند وضو ٹوٹنے کا سبب ہے کیونکہ نیند کی حالت میں اعضاء ڈھیلے پڑ جاتی ہیں وجہ سے پیچھے کی راہ سے عموماً ہوا خارج ہونے کا احتمال رہتا ہے لہذا گہری نیند جو انتقاض طہارت کا سبب ہے حدث کے قائم مقام ہوگی اور اصل حدث کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔

وَكَذَلِكَ الْخُلُوةُ الصَّحِيحَةُ الْخِ اسی طرح لزوم مہر اور لزوم عدت کی اصل علت وطی ہے مگر زوجین کے غیر کا وطی پر مطلع ہونا معذور ہے تو لزوم مہر و لزوم عدت کے سبب یعنی خلوت صحیحہ کو وطی کے قائم مقام بنا دیا گیا یعنی زوجین کے درمیان اگر ایسی تنہائی ہو جائے جس میں وطی سے کوئی مانع نہ ہو نہ مانع شرعی ہو جیسے عورت کا روزہ دار ہونا، نہ مانع حسی ہو جیسے عورت کا مریضہ ہونا اور نہ مانع طبعی ہو جیسے عورت کا حائضہ ہونا (حیض مانع طبعی اور شرعی دونوں ہے) تو شوہر پر مکمل مہر لازم ہوگا اور طلاق کی صورت میں عورت پر عدت لازم ہوگی لہذا جب خلوت صحیحہ کو وطی کے قائم مقام بنا دیا گیا تو اب حقیقی وطی کا اعتبار ساقط ہو جائے گا لہذا نفس الامر میں وطی متحقق ہو یا نہ ہو حکم کا مدار خلوت صحیحہ پر ہوگا یعنی شوہر پر محض خلوت صحیحہ ہو جانے پر مکمل مہر لازم ہوگا اور اگر خلوت صحیحہ کے بعد شوہر اپنی عورت کو طلاق دیدے تو عورت پر عدت گزارنا لازم ہوگا و كذلك السفر الخ اسی طرح سواستر کلومیٹر کا سفر کرنے پر رخصت ملتی ہے یعنی روزہ رمضان کو ترک کر کے بعد

میں قضاء کرنا اور نماز میں قصر کرنا، تو اس رخصت کی اصل علت مشقت ہے کہ سفر میں مشقتوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے لہذا شریعت کی جانب سے اس کو افطارِ صوم اور قصرِ صلوٰۃ کے حق میں رخصت حاصل ہو جاتی ہے یعنی مسافر کے لئے افطارِ صوم جائز اور قصرِ صلوٰۃ واجب ہو جاتا ہے، مگر چونکہ مشقت پر مطلع ہونا معتذر ہے یعنی یہ پتہ چلانا بہت مشکل ہے کہ کس مسافر کو مشقت ہو رہی ہے اور کس کو نہیں کیوں کہ لوگوں کے احوال اور مزاج جدا جدا ہوتے ہیں، تو سب رخصت یعنی سفر کو مشقت کے قائم مقام بنا دیا گیا ہے، لہذا اب حقیقی مشقت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور حکم کا مدار یعنی افطارِ صوم اور قصرِ صلوٰۃ کا مدار نفسِ سفر پر ہوگا خواہ واقعہً مسافر کو مشقت ہو یا نہ ہو لہذا اگر کوئی بادشاہ اپنی حدود سلطنت میں مقدارِ سفر کی مسافت کے ارادہ سے نہایت آرام و آسائش کے ساتھ دورہ کرے تو اس کے لئے بھی روزہ کو افطار کرنے اور نماز کو قصر کرنے کے سلسلہ میں رخصت حاصل ہوگی، حالانکہ بادشاہ کو اپنے سفر میں کسی طرح کی مشقت نہیں ہے دیکھئے! اگر مشقت پر رخصت کا مدار ہوتا تو بادشاہ کو رخصتِ افطار و قصرِ صلوٰۃ کی ہرگز اجازت نہ ہوتی۔

وَقَدْ يُسَمَّى غَيْرُ السَّبَبِ سَبَبًا مَجَازًا كَالْيَمِينِ يُسَمَّى سَبَبًا لِلْكَفَّارَةِ وَأَنَّهَا لَيْسَتْ بِسَبَبٍ فِي الْحَقِيقَةِ فَإِنَّ السَّبَبَ لَا يُنَافِي وَجُودَ الْمُسَبَّبِ وَالْيَمِينُ يُنَافِي وَجُوبَ الْكَفَّارَةِ فَإِنَّ الْكَفَّارَةَ إِنَّمَا تَجِبُ بِالْجَنِّ وَبِهِ يَنْتَهَى الْيَمِينُ وَكَذَلِكَ تَعْلِيْقُ الْحُكْمِ بِالشَّرْطِ كَالطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ يُسَمَّى سَبَبًا مَجَازًا وَأَنَّهُ لَيْسَ بِسَبَبٍ فِي الْحَقِيقَةِ لِأَنَّ الْحُكْمَ إِنَّمَا يَثْبُتُ عِنْدَ الشَّرْطِ وَالتَّعْلِيْقِ يَنْتَهَى بِوُجُودِ الشَّرْطِ فَلَا يَكُونُ سَبَبًا مَعَ وَجُودِ التَّنَافِي بَيْنَهُمَا .

### ترجمہ

اور کبھی غیر سبب کا نام مجازاً سبب رکھ دیا جاتا ہے جیسا کہ یمین کہ اس کو کفارہ کا سبب کہا جاتا ہے حالانکہ یمین حقیقت میں کفارہ کا سبب نہیں ہے کیونکہ سببِ مسبب کے وجود کا منافی نہیں ہوتا اور یمین وجوبِ کفارہ کے منافی ہے کیونکہ کفارہ حث (قسم توڑنے) کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور حث سے یمین ختم ہو جاتی ہے، اور اسی طرح (یمین کی طرح) حکم کو شرط کے ساتھ معلق کرنا جیسے طلاق اور عتاق کہ اس تعلیق کا مجازاً سبب نام رکھ دیا جاتا ہے حالانکہ تعلیق درحقیقت سبب نہیں ہے اس لئے کہ حکم شرط کے پائے جانے کے وقت ثابت ہوتا ہے اور تعلیق وجودِ شرط سے ختم ہو جاتی ہے پس تعلیق ان دونوں (تعلیق اور حکم) کے درمیان منافات پائے جانے کے ساتھ سبب نہ ہوگا۔

**تشریح:** یہاں سے مصنف بیان فرماتے ہیں کہ کبھی غیر سبب کو مجازاً سبب کہہ دیا جاتا ہے جیسا کہ یمین کو کفارہ کا سبب قرار دیا جاتا ہے، چنانچہ کفارۃ الیمین کہا جاتا ہے حالانکہ یمین درحقیقت کفارہ کا سبب نہیں ہے کیونکہ سبب اپنے مسبب کے وجود کا منافی نہیں ہوتا ہے جب کہ یمین وجوبِ کفارہ کا منافی ہے کیونکہ جب تک یمین باقی رہتی ہے کفارہ واجب نہیں ہوتا اور جب قسم ٹوٹ کر ختم ہو جاتی ہے اور حث ثابت ہو جاتا ہے تو کفارہ واجب ہو جاتا ہے اور اسی کا



نام تنافی ہے کہ سبب اور مسبب دونوں ایک ساتھ جمع نہ ہو سکتے ہوں، لہذا کفارہ کا سبب دراصل حث یعنی قسم کا توڑنا ہے قسم نہیں ہے مگر مجازاً قسم کو ہی کفارہ کا سبب کہہ دیا جاتا ہے مثلاً کسی نے قسم کھائی کہ اللہ کی قسم میں گھر نہیں جاؤں گا تو جب تک یہ قسم باقی ہے تو کفارہ واجب نہ ہوگا اور جب یہ قسم توڑ دی گئی اور ختم کر دی گئی تو کفارہ واجب ہوگا دیکھئے کفارہ کا وجوب حث سے ہوتا ہے نہ کہ یمین سے اسی طرح حکم کو شرط کے ساتھ معلق کرنا مثلاً طلاق اور عتاق کو کسی شرط کے ساتھ معلق کر کے یہ کہنا اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَانْتَ طَالِقٌ یا اِنْ اَكَلْتَ الطَّعَامَ فَانْتَ حَرٌّ تو اس تعلیق کو مجازاً حکم کا یعنی وقوع طلاق و عتاق کا سبب کہہ دیا جاتا ہے حالانکہ درحقیقت تعلیق سبب نہیں ہے کیونکہ سبب اپنے مسبب کے وجود کا منافی نہیں ہوتا حالانکہ یہاں تعلیق اور حکم (وقوع طلاق و عتاق) میں منافات ہے کیونکہ جب تک تعلیق باقی ہے حکم ثابت نہ ہوگا بلکہ حکم اپنی شرط (اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ ، اِنْ اَكَلْتَ الطَّعَامَ) کے پائے جانے کے وقت ثابت ہوگا اور جب شرط پائی جائے گی یعنی دخول دار اور اکل طعام کا تحقق ہوگا تو تعلیق جاتی رہے گی کیونکہ ایسا نہیں ہو سکتا کہ دخول دار و اکل طعام کے وجود کے وقت طلاق و عتاق تحقق بھی ہو اور معلق بھی رہے لہذا وجود شرط سے تعلیق جاتی رہے گی اور حکم ثابت ہو جائے گا، دیکھئے! حکم کا ثبوت تعلیق کے ختم ہونے کے بعد ہوا ہے اور اسی کا نام منافات ہے، لہذا تعلیق اور حکم کے مابین تنافی پائے جانے کے ساتھ ساتھ تعلیق حکم کا سبب نہ ہو سکے گی بلکہ تعلیق کو مجازاً سبب کہہ دیا جاتا ہے۔

فصل: الْأَحْكَامُ الشَّرْعِيَّةُ تَتَعَلَّقُ بِأَسْبَابِهَا وَذَلِكَ لِأَنَّ الْوُجُوبَ غَيْبٌ عَنَّا فَلَا بُدَّ مِنْ عِلَاقَةٍ يَعْرِفُ الْعَبْدُ بِهَا وَجُوبَ الْحُكْمِ وَبِهَذَا الْإِغْتِبَارِ أُضِيفَ الْأَحْكَامُ إِلَى الْأَسْبَابِ فَسَبَبُ وَجُوبِ الصَّلَاةِ "الْوَقْتُ" بِدَلِيلِ أَنَّ الْخِطَابَ بِإِدَاءِ الصَّلَاةِ لَا يَتَوَجَّهُ قَبْلَ دُخُولِ الْوَقْتِ وَإِنَّمَا يَتَوَجَّهُ بَعْدَ دُخُولِ الْوَقْتِ وَالْخِطَابُ مُثَبَّتٌ لَوْجُوبِ الْإِدَاءِ وَمَعْرِفَةُ الْعَبْدِ سَبَبَ الْوُجُوبِ قَبْلَهُ وَهَذَا كَقَوْلِنَا إِذْ نَعْنِ الْمَبِيعِ وَأَذْ نَفَقَةِ الْمَنْكُوحَةِ وَلَا مَوْجُودَ يَعْرِفُهُ الْعَبْدُ هَهُنَا إِلَّا دُخُولَ الْوَقْتِ فَتَبَيَّنَ أَنَّ الْوُجُوبَ يَثْبُتُ بِدُخُولِ الْوَقْتِ وَلِأَنَّ الْوُجُوبَ ثَابِتٌ عَلَى مَنْ لَا يَتَنَاءَى وَلَهُ الْخِطَابُ كَالنَّائِمِ وَالْمَغْمَى عَلَيْهِ وَلَا وَجُوبَ قَبْلَ الْوَقْتِ فَكَانَ ثَابِتًا بِدُخُولِ الْوَقْتِ وَبِهَذَا ظَهَرَ أَنَّ الْجُزْءَ الْأَوَّلَ سَبَبٌ لِلْوُجُوبِ .

### ترجمہ

احکام شرعیہ (جو اولہ اربعہ سے ثابت ہوتے ہیں) اپنے اسباب کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اور یہ اس لئے کہ وجوب ہم سے غائب ہے پس ایسی علامت کا ہونا ضروری ہے کہ جس سے بندہ وجوب حکم کو پہچان لے اور اسی اعتبار سے (یعنی وجوب کے ہم سے غائب ہونے کے اعتبار سے) احکام کی اسباب کی جانب نسبت کی گئی ہے، پس نماز واجب ہونے کا سبب وقت ہے اس دلیل سے کہ نماز کی اداء کا خطاب دخول وقت سے پہلے متوجہ نہیں ہوتا ہے بلکہ خطاب دخول

وقت کے بعد ہی متوجہ ہوتا ہے اور خطاب (مثلاً اَقِمِ الصَّلَاةَ) وجوبِ اداء کو ثابت کرنے والا اور بندہ کو بتلانے والا ہے کہ نفس وجوب کا سبب اس خطاب سے پہلے ہے (اور وہ وقت ہے) وَهَذَا الْخَبَرُ اور یہ (یعنی یہ بات کہ وجوبِ اداء امر سے ثابت ہوتا ہے اور نفس وجوب سبب سے) ہمارے قول اَدِ ثَمَنَ الْمَبِيعِ وَاَدِ نَفَقَةَ الْمَنْكُوحَةِ کی طرح ہے اور یہاں (یعنی نماز میں) دخولِ وقت کے علاوہ ایسی کوئی چیز نہیں ہے جو بندہ کو نفس وجوب بتلا دے پس یہ بات ظاہر ہوگئی کہ نفس وجوب دخولِ وقت سے ثابت ہوتا ہے وَلَاقَ الْخَبَرُ (یہ اس بات کی دلیل ثانی ہے کہ وقت نماز کا سبب ہے یعنی وقت سے نفس وجوب ثابت ہوتا ہے) اور اس لئے کہ نفس وجوب اس شخص پر بھی ثابت ہے جس کو خطاب شامل نہیں ہوتا ہے، مثلاً سونے والا آدمی اور بے ہوش آدمی (جو ایک رات دن سے زائد بے ہوش نہ ہوا) اور وقت سے پہلے وجوب ہوتا نہیں لہذا وجوب (نفس وجوب) دخولِ وقت سے ثابت ہوگا وَبِهَذَا ظَهَرَ الْخَبَرُ اور اس سے (کہ نفس وجوب دخولِ وقت سے ثابت ہوتا ہے) یہ بات ظاہر ہوگئی کہ وقت کا جزء اول وجوب کا سبب ہے (نہ کہ کل وقت)

**تشریح:** یہاں سے مصنفؒ یہ بیان کرتے ہیں کہ احکام شرعیہ جو اولہ اربعہ سے ثابت ہوتے ہیں وہ اپنے اسباب کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اور احکام کے اسباب کے ساتھ وابستہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وجوب ہماری عقلوں سے مخفی ہے یعنی احکام کو واجب کرنے والی ذات باری تعالیٰ ہیں مگر ہم کو یہ معلوم نہیں کہ اللہ تعالیٰ ہمارے اوپر کونسا حکم کب واجب کرتے ہیں، لہذا ایک ایسی علامت کا ہونا ضروری ہے جس سے بندہ وجوب حکم کو پہچان لے اور اس حکم کو بجالائے، چنانچہ اسی مجبوری کی وجہ سے کہ وجوب ہم سے مخفی ہے احکام کی نسبت اسباب کی طرف کردی جاتی ہے، لہذا کہا جاتا ہے کہ نماز کے وجوب کا سبب وقت ہے اسی بناء پر صلوٰۃ الظہر وغیرہ بولا جاتا ہے، مگر واضح رہے کہ وقت نفس وجوب کا سبب ہے، اور نفس وجوب کا مطلب وہی طریقے سے ذمہ داری کا واجب ہونا ہے اور پھر وجوبِ اداء کے لئے اللہ کی جانب سے خطاب متوجہ ہوتا ہے اور وجوبِ اداء کا مطلب فعل کو عدم سے وجود میں لانا ہے، لہذا دو چیزیں الگ الگ ہیں ۱۔ نفس وجوب ۲۔ وجوبِ اداء، اور اس کی تفصیل ماقبل میں بھی گزر چکی ہے بدلیل اَنَّ الْخَطَابَ الْخَبَرُ اب یہاں سے مصنفؒ اپنے قول فسبب وجوب الصلوٰۃ الوقت کی دو دلیلیں بیان کر رہے ہیں پہلی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ نماز کو ادا کرنے اور بجالانے کا خطاب مثلاً اَقِمِ الصَّلَاةَ وغیرہ دخولِ وقت سے پہلے متوجہ نہیں ہوتا بلکہ وقت شروع ہونے کے بعد متوجہ ہوتا ہے اور یہی خطاب وجوبِ اداء کو ثابت کرتا ہے اور بندہ کو یہ بتلا دیتا ہے کہ تیرے اوپر نفس وجوب اس خطاب سے پہلے ہو چکا ہے اور ظاہر ہے کہ وقت کے علاوہ پہلے ایسی کوئی چیز گزری نہیں جو بندہ کو نفس وجوب کی خبر دیدے معلوم ہوا کہ بس وقت ہی ایسی چیز ہے جس سے نفس وجوب ثابت ہوتا ہے لہذا دخولِ وقت سے نفس وجوب اور خطاب باری تعالیٰ سے وجوبِ اداء ثابت ہوگا جیسے مشتری سے کہا جائے اَدِ ثَمَنَ الْمَبِيعِ مبیع کا ثمن ادا کر کہ مشتری پر ثمن کا نفس وجوب بیع سے ہو چکا اور وجوبِ اداء کے لئے یہ خطاب متوجہ ہوا یعنی اَدِ ثَمَنَ الْمَبِيعِ اسی طرح شوہر پر نفقہ کا نفس وجوب نکاح سے ثابت ہو چکا اور وجوبِ اداء کے لئے یہ خطاب متوجہ ہوا یعنی اَدِ نَفَقَةَ الْمَنْكُوحَةِ وَلَاقَ الْخَبَرُ الوجوب اب یہاں مصنفؒ

اپنے قول فسبب وجوب الصلوة الوقت کی دلیل ثانی بیان کر رہے ہیں فرماتے ہیں کہ نماز کے نفس وجوب کا سبب وقت ہی ہے کیونکہ نفس وجوب اس شخص پر بھی ثابت ہے جس کو خطاب شامل نہیں ہوتا کیونکہ وہ خطاب کو سمجھتے ہی نہیں ہیں جیسے سویا ہوا آدمی اور بے ہوش آدمی اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ وقت سے پہلے وجوب نہیں ہو سکتا تو آخر کون سی ایسی چیز ہے جس سے قائم اور مفعول علیہ پر نفس وجوب ثابت ہوا بس یہی کہنا پڑے گا کہ وقت ہی سے نفس وجوب ثابت ہوا ہے، اب یہ بات رہ جاتی ہے کہ کل وقت سبب ہے یا جزء اول تو مصنف فرماتے ہیں کہ نفس وجوب کا سبب وقت کا جزء اول ہے نہ کہ کل وقت کیونکہ اگر کل وقت کو سبب مانا جائے تو پھر نماز کی ادائیگی کل وقت کے گزرنے کے بعد ممکن ہوگی اور ظاہر ہے کہ اگر نماز کو کل وقت گزرنے کے بعد ادا کیا گیا تو نماز ادا نہیں رہے گی بلکہ قضاء بن جائے گی۔

ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ طَرِيقَانِ أَحَدُهُمَا نَقْلُ السَّبَبِ مِنَ الْجُزْءِ الْأَوَّلِ إِلَى الثَّانِي إِذَا لَمْ يُؤَدَّ فِي الْجُزْءِ الْأَوَّلِ ثُمَّ إِلَى الثَّالِثِ وَالرَّابِعِ إِلَى أَنْ يَنْتَهِيَ إِلَى آخِرِ الْوَقْتِ فَيَتَقَرَّرُ الْوُجُوبُ حِينَئِذٍ وَيُغْتَبَرُ حَالُ الْعَبْدِ فِي ذَلِكَ الْجُزْءِ وَيُغْتَبَرُ صِفَةُ ذَلِكَ الْجُزْءِ وَبَيَانُ إغْتِبَارِ حَالِ الْعَبْدِ فِيهِ أَنَّهُ لَوْ كَانَ صَبِيًّا فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ بَالِغًا فِي ذَلِكَ الْجُزْءِ أَوْ كَانَ كَافِرًا فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ مُسْلِمًا فِي ذَلِكَ الْجُزْءِ أَوْ كَانَتْ حَائِضًا أَوْ نَفَسَاءَ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ طَاهِرَةً فِي ذَلِكَ الْجُزْءِ وَجَبَتْ الصَّلَاةُ وَعَلَى هَذَا جَمِيعُ صُورِ حُدُوثِ الْأَهْلِيَّةِ فِي آخِرِ الْوَقْتِ وَعَلَى الْعَكْسِ بَأَن يَحْدُثَ حَيْضٌ أَوْ نَفَاسٌ أَوْ جُنُونٌ مُسْتَوْعِبٌ أَوْ إِغْمَاءٌ مُمْتَدٍّ فِي ذَلِكَ الْجُزْءِ سَقَطَتْ عَنْهُ الصَّلَاةُ وَلَوْ كَانَ مُسَافِرًا فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ مُقِيمًا فِي آخِرِهِ يُصَلِّي أَرْبَعًا وَلَوْ كَانَ مُقِيمًا فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ مُسَافِرًا فِي آخِرِهِ يُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ.

### ترجمہ

پھر اس کے بعد (یعنی یہ بات ثابت ہو جانے کے بعد کہ نماز کے نفس وجوب کا سبب وقت کا جزء اول ہوتا ہے) دو طریقے ہیں (یعنی جزء اول کے علاوہ وقت کے باقی اجزاء کے سبب ہونے کے متعلق دو طریقے ہیں) ان دونوں میں سے ایک طریقہ سمیت کا جزء اول سے جزء ثانی کی طرف منتقل ہونا ہے جب کہ مکلف نے مامور بہ کو جزء اول میں ادا نہ کیا ہو پھر جزء ثالث اور جزء رابع کی طرف (سمیت کو منتقل ہونا ہے) یہاں تک کہ وہ سمیت وقت کے آخری جزء تک پہنچ جائے، پس وجوب اسی وقت میں (وقت کے آخری جزء میں) ظہر جائے گا اور اس جزء آخر میں بندہ مکلف کے حال کا اعتبار کیا جائے گا اور اس جزء آخر کی صفت کا بھی اعتبار کیا جائے گا وبيان الخ اور اس جزء آخر میں بندہ کے حال کے اعتبار کرنے کا بیان یہ ہے کہ اگر بندہ اول وقت میں بچہ تھا (اور) اس جزء آخر میں بالغ ہو گیا یا بندہ اول وقت میں کافر تھا (اور) اس جزء آخر میں مسلمان ہو گیا یا عورت اول وقت میں حیض یا نفاس والی تھی (اور) اس جزء آخر میں پاک ہو گئی تو

نماز واجب ہوگی اور اسی طریقہ پر آخر وقت میں اہلیت پیدا ہونے کی تمام صورتیں ہیں، اور اس کے برعکس وضاحت بایں طور ہے کہ اس جزو آخر میں حیض یا نفاس یا ایک رات دن سے زیادہ کا احاطہ کرنے والا جنون، یا دراز ہونے والی بے ہوشی عارض ہو جائے تو اس مکلف سے نماز ساقط ہو جائے گی ولو كان الخ اور اگر بندہ اول وقت میں مسافر ہو (اور) آخر وقت میں مقیم ہو جائے تو یہ بندہ چار رکعت نماز پڑھے گا (یعنی قصر نہیں کرے گا) اور اگر وہ بندہ اول وقت میں مقیم ہو (اور) آخر وقت میں مسافر ہو تو دو رکعت نماز پڑھے گا۔

**تشریح:** مصنف فرماتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ نماز کے نفس وجوب کا سبب وقت کا جزو اول ہے کیونکہ اس جزو کے جملہ اجزاء سے مقدم ہونے کی وجہ سے اس کا کوئی مزاحم بھی نہیں ہے تو اب باقی اجزاء کے سبب ہونے کے سلسلہ میں دو طریقے ہیں پہلے طریقہ کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر وقت کے جزو اول میں نماز نہیں پڑھی گئی تو سمیت جزو اول سے جزو ثانی کی طرف منتقل ہو جائے گی یعنی نماز کے نفس وجوب کا سبب جزو ثانی ہوگا پھر اگر جزو ثانی کے اندر بھی نماز نہ پڑھی گئی تو اب نماز کے نفس وجوب کا سبب جزو ثالث ہوگا علیٰ ہذا القیاس سمیت منتقل ہوتے ہوتے وقت کے آخری جزو پر جا کر ٹھہر جائے گی اس کے بعد سمیت کے منتقل ہونے کی کوئی صورت نہیں ہوگی، اور اسی جزو آخر کو نماز کا سبب وجوب قرار دیا جائے گا گویا وجوب اس آخری جزو پر مستقر ہو جائے گا اور اسی آخری جزو میں بندہ کی حالت کا بھی اعتبار کیا جائے گا اور خود اس وقت کی صفت کا بھی اعتبار کیا جائے گا۔

و بیان اعتبار حال العبد الخ وقت کے آخری جزو میں بندہ کی حالت کے اعتبار کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اول وقت میں بچہ تھا اور آخر وقت میں بالغ ہو گیا یا اول وقت میں کوئی شخص کافر تھا اور آخر وقت میں مسلمان ہو گیا یا کوئی عورت اول وقت میں حیض یا نفاس والی تھی اور آخر وقت میں پاک ہو گئی تو چونکہ اس آخر وقت میں بندہ شریعت کا مکلف اور صاحب اہلیت ہے تو اس پر نماز واجب ہوگی اور اسی ضابطہ پر آخر وقت میں بندہ میں اہلیت پیدا ہونے کی تمام صورتوں کا یہی حکم ہوگا کہ اگر آخر وقت میں بندہ میں اہلیت ہے تو اس پر احکام بھی واجب ہوں گے ورنہ نہیں چنانچہ اس کے برعکس یہ صورت ہے کہ اگر اول وقت میں کوئی عورت پاک ہے مگر آخر وقت میں حیض یا نفاس آگیا یا کسی شخص کو ایک دن رات سے زیادہ ٹھہرنے والا جنون یا بے ہوشی عارض ہو جائے تو چونکہ آخر وقت میں اس بندہ میں احکام کو بجالانے کی اہلیت نہیں ہے لہذا اس بندہ سے نماز ساقط ہو جائے گی، علیٰ ہذا القیاس اگر کوئی شخص اول وقت میں مسافر ہو اور نماز نہ پڑھ سکا ہو اور آخر وقت میں وہ مقیم ہو جائے تو چار رکعت نماز پڑھے گا یعنی قصر نہیں کرے گا اور اگر اول وقت میں مقیم ہو اور آخر وقت میں مسافر ہو جائے تو صرف دو رکعت نماز پڑھے گا یعنی نمازوں میں قصر کرے گا۔

**فائدہ:** جنون ایک آفت ہے جو عقل کو مسلوب کر دیتی ہے برخلاف اغماء کے کہ اس میں اعضاء کمزور پڑ جاتے ہیں اور عقل درست رہتی ہے مگر مستور ہو جاتی ہے، اگر اغماء ایک دن رات یا اس سے کم ہو تو وہ نیند کے ساتھ لاحق ہے یعنی نماز کی قضاء کرنا ضروری ہوگا اور اگر ایک دن رات سے زیادہ ہے تو وہ جنون کے ساتھ لاحق ہے کہ نماز ساقط ہو جائے گی،

انعام چونکہ پورے ماہ رہنا نادر ہے اس لئے صوم کے سلسلہ میں اس کا اعتبار نہ ہو گا نہ ہی زکوٰۃ کے سقوط میں۔  
**اللغة: نَفْسَاءُ جَمْعُ نَوَافِسٍ وَنَفَسَاوَاتٍ .**

وَبَيَانُ اِغْتِبَارِ صِفَةِ ذَلِكَ الْجُزْءِ أَنَّ ذَلِكَ الْجُزْءَ إِنْ كَانَ كَامِلًا تَقَرَّرَتِ الْوُظَيْفَةُ كَامِلَةً فَلَا يَخْرُجُ عَنِ الْعَهْدَةِ بِأَدَائِهَا فِي الْأَوْقَاتِ الْمَكْرُوهَةِ وَمِثَالُهُ فِيمَا يُقَالُ إِنَّ آخِرَ الْوَقْتِ فِي الْفَجْرِ كَامِلٌ وَإِنَّمَا يَصِيرُ الْوَقْتُ فَاسِدًا بِطُلُوعِ الشَّمْسِ وَذَلِكَ بَعْدَ خُرُوجِ الْوَقْتِ فَيَتَقَرَّرُ الْوَاجِبُ بِوَضْفِ الْكَمَالِ فَإِذَا طَلَعَ الشَّمْسُ فِي أَثْنَاءِ الصَّلَاةِ بَطَلَ الْقَرَضُ لِأَنَّهُ لَا يُمَكِّنُهُ اِتِّمَامُ الصَّلَاةِ إِلَّا بِوَضْفِ النُّقْصَانِ بِاِغْتِبَارِ الْوَقْتِ وَلَوْ كَانَ ذَلِكَ الْجُزْءُ نَاقِصًا كَمَا فِي صَلَاةِ الْعَصْرِ فَإِنَّ آخِرَ الْوَقْتِ وَقْتُ إِحْمَرَارِ الشَّمْسِ وَالْوَقْتُ عِنْدَهُ فَاسِدٌ فَتَقَرَّرَتِ الْوُظَيْفَةُ بِصِفَةِ النُّقْصَانِ وَلِهَذَا وَجَبَ الْقَوْلُ بِالْجَوَازِ عِنْدَهُ مَعَ فَسَادِ الْوَقْتِ .

### ترجمہ

اور اس جزء (وقت کا جزء آخر) کی صفت (حالت) کے اعتبار کرنے کا بیان یہ ہے کہ وہ جزء آخر اگر کامل ہو تو وظیفہ یعنی نماز وقتیہ ذمہ میں کامل ثابت ہوگی پس بندہ اس وظیفہ کو اوقات مکروہہ میں ادا کرنے سے ذمہ داری سے نہیں نکلے گا اور اس کی مثال (یعنی وظیفہ کے ذمہ میں کامل فرض ہونے اور ناقص ادا کر کے ذمہ داری سے نہ نکلنے کی مثال) اس قول میں ہے جو کہا جاتا ہے کہ فجر میں وقت کا آخری جزء کامل ہے اور طلوع آفتاب سے وقت فاسد ہو جاتا ہے اور یہ فساد وقت کے نکل جانے کے بعد ہے پس واجب (نماز فجر) صفت کمال کے ساتھ (ذمہ میں) ثابت ہوگا لہذا جب دوران نماز آفتاب نکل آئے تو فرض باطل ہو جائے گا کیونکہ اب مصلیٰ کو نماز کا پورا کرنا ممکن نہیں ہے مگر وقت کے اعتبار سے صفت نقصان کے ساتھ (حالانکہ نماز کامل واجب ہوئی تھی اس لئے نماز باطل ہی ہو جائے گی) ولو كان الخ اور اگر وہ جزء (یعنی جزء آخر جو نماز کا سبب وجوب ہے) ناقص ہو جیسا کہ عصر کی نماز میں، پس بلاشبہ وقت کا آخری حصہ (یعنی عصر کا آخر وقت) سورج کے سرخ ہو جانے کا وقت ہے اور وقت اس وقت (احمرار شمس کے وقت) فاسد ہے پس وظیفہ یعنی نماز وقتیہ (ذمہ میں) صفت نقصان کے ساتھ ثابت ہوگی، اسی وجہ سے احمرار شمس کے وقت وقت کے فاسد ہونے کے باوجود جواز کا (یعنی عصر کی نماز کے جواز کا) قائل ہونا واجب ہوا۔

**تشریح:** اس سے قبل مصنف نے بیان کیا تھا کہ اگر مکلف آدمی وقت کے جزء اول میں نماز نہ پڑھ سکا تو سمیت جزء اول سے جزء ثانی کی طرف منتقل ہو جائے گی اور اگر جزء ثانی میں بھی نماز نہ پڑھ سکا تو سمیت جزء ثالث کی طرف منتقل ہو جائے گی علیٰ ہذا القیاس وقت کا آخری جزء نماز کے نفس وجوب کا سبب قرار دیا جائے گا اور اس آخری جزء میں بندہ کے حال کا بھی اعتبار ہوگا اور اس کا بیان گذر چکا، اور اس جزء آخری صفت کا بھی اعتبار ہوگا جس کی تفصیل یہ

ہے کہ اگر وقت کا آخری جزو کامل وقت ہے تو وظیفہ یعنی نماز و تہیہ بھی مکلف پر کامل ہی واجب ہوگی لہذا بندہ اس فریضہ کو اوقات مکروہہ میں ادا کرنے سے اپنی ذمہ داری سے سبک دوش نہ ہوگا کیونکہ اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنا اس کو ناقص طریقے سے ادا کرتا ہے حالانکہ وہ نماز ذمہ میں کامل واجب ہوئی تھی مثلاً فجر کی نماز کا آخری وقت کامل وقت ہے لہذا واجب یعنی نماز فجر ذمہ میں صفت کمال کے ساتھ واجب ہوگی اور سورج کے طلوع ہو جانے سے چونکہ وقت فاسد ہو جاتا ہے تو اگر دوران نماز سورج طلوع ہو جائے تو نماز باطل ہو جائے گی کیونکہ اب نمازی کیلئے بغیر صفت نقصان کے نماز کا پورا کرنا ممکن نہیں ہے حالانکہ نماز ذمہ میں کامل واجب ہوئی تھی ولو كان الخ اور اگر وقت کا آخری جزء ناقص ہو جیسا کہ عصر کی نماز کا آخری وقت ناقص ہے کیونکہ وہ وقت احرام شمس کا وقت ہے اور اس وقت کفار سورج کی پرستش کرتے ہیں اس لئے وہ وقت فاسد وقت ہے تو اگر کسی شخص نے اس وقت تک عصر کی نماز نہ پڑھی ہو تو یہی آخری وقت اس کے حق میں نماز عصر کے نفس و جوب کا سبب ہوگا لہذا بندہ کے ذمہ میں یہ نماز صفت نقصان کے ساتھ واجب ہوگی تو اگر کسی نے اسی مکروہہ اور فاسد وقت میں نماز پڑھ لی خواہ دوران نماز سورج غروب ہو گیا ہو تو باوجود فساد وقت کے نماز کے جائز ہونے کا قائل ہونا پڑے گا کیونکہ یہ نماز مکلف پر وقت کے ناقص ہونے کی بناء پر ناقص ہی واجب ہوئی تھی اور اس نے ناقص ہی ادا کر دی لہذا کوئی حرج نہیں ہے اور یہی بات کہ طلوع شمس اور غروب شمس کے وقت ناقص وقت کیوں ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ حدیث شریف میں ہے کہ سورج شیطان کے دونوں سینگوں کے درمیان طلوع اور غروب ہوتا ہے اس لئے تم اس وقت مجہد نہ کرو کیونکہ شیطان یہ سمجھتا ہے کہ یہ میری عبادت کر رہے ہیں۔

وَالطَّرِيقُ الثَّانِي أَنْ يُجْعَلَ كُلُّ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَاءِ الْوَقْتِ سَبَبًا لَا عَلَى طَرِيقِ الْإِنْتِقَالِ فَإِنَّ الْقَوْلَ بِهِ قَوْلٌ بِإِبْطَالِ السَّبَبِ الثَّابِتَةِ بِالشَّرْعِ وَلَا يُلْزَمُ عَلَى هَذَا تَصَاعُفُ الْوَاجِبِ فَإِنَّ الْجُزْءَ الثَّانِي إِنْمَا أَثَبَّتْ عَيْنٌ مَا أَثَبَّتَهُ الْجُزْءُ الْأَوَّلُ فَكَانَ هَذَا مِنْ بَابِ تَرَادُفِ الْعِلَلِ وَكَثْرَةِ الشُّهُودِ فِي بَابِ الْخُصُومَاتِ .

### ترجمہ

اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ وقت کے اجزاء میں سے ہر جزء کو سبب قرار دیا جائے نہ کہ منتقل ہونے کے طریقہ پر (یعنی یہ نہیں کہ سمیت کو ایک جزء سے دوسرے اور تیسرے جزء کی طرف منتقل کیا جائے) کیونکہ انتقال سمیت کا قائل ہونا اس سمیت کے باطل کرنے کا قائل ہونا ہے جو شریعت کی جانب سے ثابت ہے اور اس سے (یعنی ہر جزء کے مستقل سبب ہونے سے) واجب (مثلاً نماز) کا بڑھنا اور زیادہ ہونا لازم نہیں آئے گا کیونکہ وقت کے جزء ثانی نے بعینہ اسی واجب کو ثابت کیا ہے جس کو جزء اول نے ثابت کیا ہے پس یہ (ہر جزء کا مستقل طور پر سبب ہونا) علت کے مترادف ہونے (چند علتیں ایک جیسی ہونا) اور باہمی نزاعی معاملات میں گواہوں کے کثیر ہونے کے ہے۔

**تشریح:** اس سے قبل مصنفؒ نے وقت کے جزا اول کے علاوہ باقی اجزاء کی سمیت کے سلسلہ میں ہم بعد ذلک طریقان ارشاد فرمایا تھا، جن میں ایک طریقہ کا بیان تو گذر چکا ہے کہ نماز کے نفس و جوب کا سبب وقت کا جزا اول ہے پھر بندہ اگر جزا اول میں نماز نہ پڑھ سکا تو سمیت جزا اول سے جزا ثانی کی طرف منتقل ہو جائے گی علیٰ ہذا القیاس سمیت دوسرے جزء سے تیسرے جزء کی طرف اور تیسرے جزء سے چوتھے جزء کی طرف منتقل ہو جائے گی اب یہاں سے مصنف دوسرا طریقہ بیان کر رہے ہیں کہ وقت کے اجزاء میں سے ہر جزء کو مستقل سبب مانا جائے یہ نہیں کہ سمیت کو ایک جزء سے دیگر اجزاء کی طرف منتقل کیا جائے کیونکہ سمیت کو ایک جزء سے دوسرے اجزاء کی طرف منتقل ہونے کا قائل ہونا اُس سمیت کے باطل ہونے کا قائل ہونا ہے جو شریعت کی طرف سے ثابت تھی مثلاً دیگر اجزاء کی طرح جزء اول کی سمیت شریعت کی نظر میں مسلم ہے اب اگر ہم سمیت کو جزا اول سے جزا ثانی کی طرف منتقل کریں تو جزا اول کی سمیت باطل ہوگئی اسی طرح اگر کوئی شخص دوسرے جزء میں بھی نماز نہ پڑھ سکا تو جزا ثانی سے سمیت کو تیسرے جزء کی طرف منتقل کیا جائے گا تو خاہر ہے کہ دوسرے جزء کی سمیت باطل ہوگئی حالانکہ اس جزء کے سبب ہونے کو شریعت نے ثابت کیا ہے، لہذا مصنفؒ نے ایک دوسرا طریقہ بیان کیا ہے کہ وقت کا ہر جزء مستقل طور پر سبب قرار دیا جائے مگر اب ایک اشکال ہوگا کہ جب ہر جزء علیحدہ علیحدہ سبب ہے تو جتنے وقت کے اجزاء ہوں گے اتنی ہی نمازیں واجب ہوں گی مثلاً اگر وقت کے پانچ اجزاء ہیں تو ایک وقت میں پانچ نماز واجب ہونی چاہئے تو مصنفؒ نے اس اشکال کا اپنے قول ولا يلزم علیٰ هذا تضاعف الواجب سے جواب دیا ہے کہ وقت کے ہر جزء کے مستقل سبب ہونے سے تضاعف واجب یعنی واجب کا چند گنا اور متعدد ہونا لازم نہیں آئے گا کیونکہ وقت کے جزا ثانی نے جس واجب کو ثابت کیا ہے جزا اول نے بھی اسی واجب کو ثابت کیا ہے علیحدہ علیحدہ واجب کو ثابت نہیں کیا کہ واجبات کی کثرت اور تعدد لازم آئے، لہذا ایک واجب کے لئے وقت کے چند اجزاء کا مستقلاً سبب ہونا ایسا ہی ہے جیسا کہ کسی دعویٰ کی ایک علت ہونے کے بجائے کثیر علتیں ہونا کہ علتوں کے کثیر ہونے سے دعویٰ کا کثیر ہونا لازم نہیں آتا اسی طرح ایک مقدمہ کے اگر بے شمار گواہ موجود ہوں تو گواہوں کے کثیر ہونے سے مقدمات کا کثیر ہونا لازم نہیں آتا لہذا اسی طرح ایک واجب کے لئے وقت کے کل اجزاء کے علیحدہ علیحدہ سبب ہونے سے واجب کا کثیر اور مضاعف ہونا لازم نہیں آئے گا، بلکہ ایک وقت میں ایک ہی نماز مذمہ میں واجب ہوگی۔

وَسَبَبُ وَجُوبِ الصَّوْمِ شُهُودُ الشَّهْرِ لِتَوَجُّهِ الْخُطَابِ عِنْدَ شُهُودِ الشَّهْرِ وَإِصَافَةِ الصَّوْمِ إِلَيْهِ  
وَسَبَبُ وَجُوبِ الزَّكَاةِ مِلْكُ النَّصَابِ النَّامِي حَقِيقَةً أَوْ حُكْمًا وَبِاعْتِبَارِ وَجُودِ السَّبَبِ جَازَ  
التَّعْجِيلُ فِي بَابِ الْأَدَاءِ.

### ترجمہ

اور روزہ کے واجب ہونے کا سبب ماہِ رمضان کا آنا ہے خطاب کے ماہِ رمضان کی آمد کے وقت متوجہ ہونے اور

صوم کی شہر رمضان کی طرف اضافت ہونے کی وجہ سے (مثلاً یقالُ صومُ شہرِ رمضان) اور زکوٰۃ کے واجب ہونے کا سبب ایسے نصاب کا مالک ہونا ہے جو حقیقتاً یا حکماً نامی ہو اور وجود سبب کے اعتبار سے اداء زکوٰۃ کے سلسلہ میں جلدی کرنا (یعنی مالکِ نصاب ہونے کے بعد اور حوالانِ حول سے پہلے) جائز ہے۔

**تشریح:** مصنفؒ نے ماقبل میں نماز کے نفس وجوب کے سبب کو بیان کیا تھا اب یہاں سے روزہ رمضان کے سبب وجوب کو بیان کر رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ وجوبِ صوم کا سبب شہودِ شہر یعنی ماہِ رمضان کا حاضر ہونا ہے، مصنفؒ نے اس بات کی دو دلیل بیان کی ہیں، پہلی دلیل تو یہ ہے کہ اداءِ صوم کا خطاب شہودِ شہر یعنی ماہِ رمضان کی آمد کے وقت متوجہ ہوتا ہے چنانچہ قول باری ہے فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ معلوم ہوا کہ شہودِ شہر، صوم کے نفس وجوب کا سبب ہے اور خطاب باری تعالیٰ کا متوجہ ہونا وجوبِ اداء کے لئے ہے، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ شہرِ رمضان کی طرف صوم کی اضافت کی جاتی ہے چنانچہ صومُ شہرِ رمضان بولا جاتا ہے اور اضافت میں اصل یہ ہے کہ مضاف الیہ اپنے مضاف کا سبب ہو لہذا صومُ شہرِ رمضان میں شہرِ رمضان سبب ہے اور مضاف یعنی صوم مسبب ہے و سبب وجوبِ الزکوٰۃ الخ اور زکوٰۃ کے واجب ہونے کا سبب نصابِ نامی کا مالک ہونا ہے خواہ وہ مال حقیقتاً نامی ہو جیسے مال تجارت یا حکماً نامی ہو جیسے سونا، چاندی کہ یہ اصل مال ہیں اور ان کے ذریعہ مال کے اندر نماء اور بڑھوتری ہر وقت ممکن ہے لہذا اگر کوئی شخص نصاب کا مالک ہے تو چونکہ وجوبِ زکوٰۃ کا سبب موجود ہے اس لئے اداءِ زکوٰۃ میں تعیل جائز ہے یعنی اگرچہ اداءِ زکوٰۃ کی شرط حوالانِ حول ہے لیکن اگر کوئی شخص حوالانِ حول سے پہلے ہی زکوٰۃ دینا چاہے تو اس کے لئے زکوٰۃ دینا جائز ہے کیونکہ وہ مالکِ نصاب ہے اور مالکِ نصاب ہونا ہی وجوبِ زکوٰۃ کا سبب ہے اور سبب متحقق ہونے کے بعد مسبب کی ادائیگی جائز ہوتی ہے، لہذا وجوبِ سبب کے اعتبار سے یعنی سبب متحقق ہونے کے اعتبار سے اداءِ زکوٰۃ میں تعیل جائز ہے۔

وَسَبَبُ وَجُوبِ الْحَجِّ الْبَيْتُ لِإِصَافَتِهِ إِلَى الْبَيْتِ وَعَدَمُ تَكَرُّارِ الْوِظَافَةِ فِي الْعُمْرِ وَعَلَى هَذَا لَوْ حَجَّ قَبْلَ وَجُودِ الْإِسْطَاعَةِ يَتَوَبُّ ذَلِكَ عَنْ حُجَّةِ الْإِسْلَامِ لَوْجُودِ السَّبَبِ وَبِهِ فَارَقَ آدَاءَ الزَّكْوَةِ قَبْلَ وَجُودِ النَّصَابِ لِعَدَمِ السَّبَبِ .

### ترجمہ

اور حج کے واجب ہونے کا سبب بیت اللہ ہے حج کی بیت اللہ کی طرف اضافت ہونے اور وظیفہ (حج) کے عمر بھر میں مکرر نہ ہونے کی وجہ سے اور اسی بناء پر (کہ وجوبِ حج کا سبب بیت اللہ ہے) اگر کسی شخص نے وجودِ استطاعت سے پہلے حج کر لیا تو سبب موجود ہونے کی وجہ سے یہ حج، حجۃ الاسلام یعنی فرض حج کے قائم مقام ہو جائے گا و بہ فارق الخ اور اس سے (یعنی وہ حج جو قبل الاستطاعت کیا گیا ہو اس حج کے حجۃ الاسلام کے قائم مقام ہو جانے سے) حج، نصاب متحقق



ہونے سے پہلے زکوٰۃ اداء کرنے سے جدا ہو گیا سبب موجود نہ ہونے کی وجہ سے (یعنی مالکِ نصاب ہونے سے پہلے وجوبِ زکوٰۃ کا سبب معدوم ہے موجود نہیں ہے)

**تفسیر:** یہاں سے مصنفؒ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ حج واجب ہونے کا سبب بیت اللہ ہے اور وقت اور استطاعت اس کے لئے محض شرط ہیں اور حج کا سبب بیت اللہ ہونے کو ہم نے دو طریقوں سے پہچانا ۱۔ لفظ حج کی بیت اللہ کی طرف اضافت ہوتی ہے چنانچہ قرآن میں ہے وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا ۲۔ عمر بھر میں صرف ایک مرتبہ حج فرض ہوتا ہے مگر نہیں ہوتا خواہ حاجی کو بار بار حج کی استطاعت حاصل ہو کیونکہ بیت اللہ ایک ہے نہ کہ مکرر، لہذا معلوم ہوا کہ حج فرض ہونے کا سبب بیت اللہ ہے اسی بناء پر اگر کسی شخص نے استطاعت حاصل ہونے سے پہلے حج کر لیا مثلاً قرض وغیرہ لیکر حج کر لیا اور بعد میں استطاعت حاصل ہوئی تو استطاعت سے پہلے کیا ہوا حج فرض حج کے قائم مقام ہو جائے گا اور اس پر دوسرا حج کرنا ضروری نہ ہوگا کیونکہ جس وقت حج کیا تھا اس وقت سبب حج موجود تھا یعنی بیت اللہ، لہذا وہ حج فرض حج کے قائم مقام ہو جائے گا برخلاف اس کے کہ اگر کسی نے وجودِ نصاب سے پہلے زکوٰۃ ادا کر دی تو وہ اداء نہ ہوگی کیونکہ وجوبِ زکوٰۃ کا سبب موجود نہیں ہے یعنی مالکِ نصاب ہونا، لہذا قبل الاستطاعت حج اور قبل وجودِ نصاب اداء زکوٰۃ میں فرق ہو گیا کہ قبل الاستطاعت حج کرنا تو درست ہے کیونکہ اس کا سبب ہر وقت موجود ہے یعنی بیت اللہ، مگر قبل وجودِ نصاب زکوٰۃ اداء کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ اس کا سبب موجود نہیں ہے اور عبادت کا وجوب ثابت ہونے سے پہلے اس کی ادائیگی درست نہیں ہوتی۔

وَسَبَبُ وَجُوبِ صَدَقَةِ الْفِطْرِ رَأْسُ يَمُونُهُ وَيَلِيْ عَلَيْهِ وَبِاعْتِبَارِ السَّبَبِ يَحْزُزُ التَّعْجِيلُ حَتَّى جَازَ اَدَاؤُهَا قَبْلَ يَوْمِ الْفِطْرِ وَسَبَبُ وَجُوبِ الْعَشْرِ الْاَرَاضِيْ النَّامِيَةُ بِحَقِيْقَةِ الرَّبْعِ وَسَبَبُ وَجُوبِ الْخَرَاجِ الْاَرَاضِيْ الصَّالِحَةُ لِلزَّرَاعَةِ فَكَانَتْ نَامِيَةً حُكْمًا وَسَبَبُ وَجُوبِ الْوُضْوءِ الصَّلَاةِ عِنْدَ الْبَعْضِ وَلِهَذَا وَجَبَ الْوُضْوءُ عَلَى مَنْ وَجَبَتْ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَلَا وَضْوءَ عَلَى مَنْ لَا صَلَاةَ عَلَيْهِ وَقَالَ الْبَعْضُ سَبَبُ وَجُوبِهِ الْحَدَثُ وَوُجُوبُ الصَّلَاةِ شَرْطٌ وَقَدْ رَوَى عَنْ مُحَمَّدٍ ذَلِكَ نَصًّا وَسَبَبُ وَجُوبِ الْغُسْلِ الْحَيْضُ وَالْيَمَاسُ وَالْجَنَابَةُ .

### ترجمہ

اور صدقۃ الفطر واجب ہونے کا سبب وہ سر ہے جس کا آدمی خرچ اٹھاتا ہے اور جس پر وہ آدمی ولایت یعنی سرپرستی کرتا ہے اور اسی سبب (سر موجود ہونا) کے اعتبار سے تعجل جائز ہے حتیٰ کہ یوم الفطر سے پہلے صدقۃ الفطر ادا کرنا جائز ہے اور عشر واجب ہونے کا سبب وہ زمینیں ہیں جو واقعی پیداوار کے لحاظ سے نامی ہوں (یعنی عشر اسی وقت واجب ہوگا جبکہ زمین سے پیداوار حاصل ہوئی ہو) اور خراج واجب ہونے کا سبب وہ زمینیں ہیں جو کاشت کی صلاحیت رکھنے والی ہوں

پس وہ زمینیں حکمانامی ہیں اور وضو واجب ہونے کا سبب بعض علماء کے نزدیک نماز ہے اسی وجہ سے وضو اس شخص پر واجب ہے جس پر نماز واجب ہے اور اس پر وضو واجب نہیں ہے جس پر نماز واجب نہیں اور بعض علماء نے کہا ہے کہ وضو واجب ہونے کا سبب حدیث ہے اور نماز کا واجب ہونا وجوب وضو کے لئے شرط ہے، اور امام محمدؒ سے صراحۃً یہی روایت کیا گیا ہے (یعنی وجوب وضو کا سبب حدیث یعنی بے وضو ہونا ہے) اور غسل واجب ہونے کا سبب حیض اور نفاس اور جنابت ہے۔

**تشریح:** احناف کے نزدیک صدقۃ الفطر کے واجب ہونے کا سبب کسی ایسے شخص کی اولاد یا غلاموں یا اس شخص کے زیر کفالت ایسے افراد کا موجود ہونا ہے جن کے خرچ کا ذمہ دار وہی شخص ہوتا ہے لہذا واجب وجوب صدقۃ الفطر کا سبب اولاد یا غلاموں وغیرہ کا وجود ہے تو جب عید الفطر سے پہلے یہ سبب موجود ہے تو صدقۃ الفطر کا عید کے دن سے پہلے ادا کرنا بھی جائز ہوگا کیونکہ سبب متحقق ہونے کے بعد مسبب کی ادائیگی جائز ہوتی ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب فطر ہے اور اس کا تفصیلی بیان مع دلائل کے ماقبل الاسولۃ المتوجہۃ الخ کے بیان میں گذر چکا ہے، اور عشر واجب ہونے کا سبب وہ زمینیں ہیں جو حقیقۃً واقعہً پیداوار کے لحاظ سے نامی ہوں لہذا اگر نفس الامر میں زمین سے پیداوار حاصل ہوئی ہے تو عشر واجب ہوگا ورنہ نہیں یعنی اگر کاشتکار نے زمین کو یونہی بیکار چھوڑے رکھا اور اس سے پیداوار حاصل نہیں کی تو اس زمین میں عشر واجب نہ ہوگا اور خراج کا مسئلہ اس کے برخلاف ہے یعنی خراج واجب ہونے کا سبب محض زمین کا قابل کاشت ہونا ہے اور زمین کا قابل کاشت ہونا ہی اس زمین کا حکمانامی ہونا ہے لہذا زمین سے حقیقۃً اور نفس الامر میں پیداوار حاصل ہونا وجوب خراج کے لئے ضروری نہیں ہے بس زمین کا قابل کاشت ہونا کافی ہے یعنی اس زمین میں کاشت ہو سکتی ہو، لہذا اگر کسی شخص نے زمین کو یونہی بیکار چھوڑے رکھا تب بھی اس زمین میں خراج واجب ہوگا، اب آپ حضرات نے عشر اور خراج میں فرق محسوس کر لیا ہوگا کہ عشر کے لئے زمین کا حقیقۃً نامی ہونا ضروری ہے اور خراج کے لئے زمین کا حکمانامی ہونا کافی ہے لہذا اگر زمین سے پیداوار بھی حاصل نہ ہوئی ہو تب بھی خراج واجب ہوگا کیونکہ خراج میں عقوبت اور سزاء کے معنی ہیں اسی بناء پر خراج ابتداءً کفار پر واجب ہوتا ہے اور یہ کفار کے حال کے زیادہ مناسب ہے کہ کاشت نہ ہونے کی صورت میں بھی ان پر خراج واجب ہو کیونکہ انہوں نے اللہ کی عبادت سے اعراض کیا اور وہ امور دنیویہ میں مشغول ہو گئے۔

**نوٹ:** اگر خراجی زمین کی کھیتی کسی آفت کی وجہ سے ہلاک ہوگئی مثلاً پانی بند ہو گیا یا پانی کثیر مقدار میں بہہ گیا یا آگ وغیرہ لگ گئی تو ان صورتوں میں اس زمین پر خراج واجب نہ ہوگا اور وضو واجب ہونے کا سبب بعض علماء کے نزدیک نماز ہے، یہی وجہ ہے کہ وضو اس شخص پر واجب ہوتا ہے جس پر نماز واجب ہوتی ہے اور جس پر نماز واجب نہیں ہے مثلاً مجنون یا حائضہ وغیرہ تو اس پر وضو بھی واجب نہیں ہے، معلوم ہوا کہ وضو واجب ہونے کا سبب نماز ہے چنانچہ جہور علماء کا یہی مذہب ہے اور بعض حضرات کے نزدیک وضو واجب ہونے کا سبب حدیث ہے یعنی بے وضو ہونا کیونکہ بغیر حدیث کے وضو واجب نہیں ہوتا اور نماز واجب ہونا وجوب وضو کے لئے شرط ہے نہ کہ سبب اور امام محمدؒ سے صراحۃً یہی

مردی ہے کہ وجوب وضو کا سبب حدث ہے مگر یہ درست نہیں ہے کیونکہ کسی شئی کا سبب اس شئی کی طرف مفسی نہوتا ہے جبکہ حدث مفسی الی الوضوء یعنی مفسی الی الطہارت نہیں ہوتا بلکہ حدث مزیل طہارت ہوتا ہے نیز اگر نماز پڑھنے کے بعد حدث لاحق ہو جائے تو اس پر وضو واجب نہیں ہوتا معلوم ہوا کہ وضو واجب ہونے کا سبب حدث نہیں ہے، اور غسل واجب ہونے کا سبب حیض اور نفاس اور جنابت کا پایا جاتا ہے، کیونکہ غسل کی ان تینوں کی طرف اضافت کی جاتی ہے چنانچہ غسل جنابت، غسل حیض، غسل نفاس بولا جاتا ہے، لہذا جو عورت حیض و نفاس والی ہو یا جس مرد و عورت کو جنابت لاحق ہوگئی ہو اس پر غسل کرنا واجب ہوگا۔

**اللفظ:** الریغ، پیداوار راع ریعاً (ض) الزرع کھیتی کا بڑھنا النامیة (ن) نمواً بڑھنا۔

**فصل:** قَالَ الْقَاضِيُ الْإِمَامُ أَبُو زَيْدٍ الْمَوَانِعُ أَرْبَعَةٌ أَقْسَامُ مَانِعٍ يَمْنَعُ انْعِقَادَ الْعِلَّةِ وَمَانِعٍ يَمْنَعُ تَمَامَهَا وَمَانِعٍ يَمْنَعُ ابْتِدَاءَ الْحُكْمِ وَمَانِعٍ يَمْنَعُ دَوَامَهُ نَظِيرُ الْأَوَّلِ بَيْعُ الْحَرِّ وَالْمَيْتَةِ وَالْدَّمِ فَإِنَّ عَدَمَ الْمَحِلِّيَّةِ يَمْنَعُ انْعِقَادَ التَّصَرُّفِ عِلَّةً لِإِفَادَةِ الْحُكْمِ وَعَلَى هَذَا سَائِرُ التَّعْلِيلَاتِ عِنْدَنَا فَإِنَّ التَّعْلِيلَ يَمْنَعُ انْعِقَادَ التَّصَرُّفِ عِلَّةً قَبْلَ وَجُودِ الشَّرْطِ عَلَى مَا ذَكَرْنَاهُ وَلِهَذَا لَوْ حَلَفَ لَا يُطَلِّقُ إِمْرَأَتَهُ فَعَلَّقَ طَلَّاقَ إِمْرَأَتِهِ بِدُخُولِ الدَّارِ لَا يَحْنُثُ .

### ترجمہ

قاضی امام ابو زیدؒ نے فرمایا کہ موانع کی چار قسمیں ہیں ۱۔ ایسا مانع جو علت کے منعقد ہونے یعنی علت کے پائے جانے کو روکتا ہو ۲۔ ایسا مانع جو علت کے تمام ہونے کو روکتا ہو ۳۔ ایسا مانع جو ابتداء حکم کو روکتا ہو (یعنی علت موجود ہو مگر حکم ابتداء ہی واقع نہ ہو) ۴۔ ایسا مانع جو حکم کے دوام کو روکتا ہو، نظیر الاول الخ اول مانع کی نظیر آزاد اور مردار اور خون کی بیچ ہے کیونکہ عدم محلیت (آزاد اور مردار اور خون کا محل بیچ نہ ہونا) تصرف یعنی ایجاب و قبول کے افادہ حکم کی علت ہو کر منعقد ہونے کو روکتا ہے (یعنی آزاد اور مردار اور خون کا محل بیچ نہ ہونا ایسا مانع ہے جو تصرف یعنی ایجاب و قبول کو اس بات سے روکتا ہے کہ یہ ایجاب و قبول مشتری کے لئے بیچ پر ملک حاصل ہونے کی علت ہو) اور اسی طریقہ پر (کہ مانع اول کسی شئی کو علت بننے نہیں دیتا) ہمارے نزدیک تمام تعلیقات ہیں (تعلیق ایسا مانع ہے جو علت کو علت بننے نہیں دیتا) کیونکہ تعلیق اسی تفصیل کے مطابق جس کو ہم نے ماقبل میں ذکر کیا ہے تصرف (مثلاً انت طالق یا انت حر) کے وجود شرط سے پہلے علت بن کر منعقد ہونے کو روکتا ہے ولہذا الخ اور اسی وجہ سے (کہ تعلیق ایسا مانع ہے جو وجود شرط سے پہلے تصرف کو علت بن کر منعقد ہونے نہیں دیتا) اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ اپنی زوجہ کو طلاق نہیں دے گا پھر اس نے اپنی زوجہ کی طلاق کو دخول دار کے ساتھ معلق کر دیا تو وہ (اس تعلیق کی بناء پر) حانث نہیں ہوگا۔

**تشریح:** قاضی امام ابو زیدؒ نے موانع کی چار قسمیں ذکر کی ہیں جن کا تفصیلی بیان مع مثالوں کے ذکر کیا

جاتا ہے پہلا مانع تو یہ ہے کہ جو علت کو منعقد ہونے سے روک دے یعنی جو چیز علت بن سکتی ہے اس کو علت نہ بننے دے اور دوسرا مانع وہ ہے کہ جو علت کو تمام ہونے سے روک دے اور تیسرا مانع وہ ہے کہ جو حکم کو تحقق نہ ہونے دے اور چوتھا مانع وہ ہے کہ جو حکم کے دوام کو روک دے، اول مانع کی نظیر آزاد اور مردار اور خون کی بیع ہے اس کی وضاحت بایں طور ہے کہ بیع یعنی ایجاب و قبول کا تصرف مشتری کے لئے بیع پر ملکیت حاصل ہونے کی علت ہوتا ہے لیکن اگر کسی نے آزاد اور مردار اور خون کو بیچا تو چونکہ یہ تینوں چیزیں مال نہ ہونے کی بنا پر محل بیع ہی نہیں ہیں تو ان کا محل بیع نہ ہونا ایسا مانع ہے کہ جو بائع و مشتری کے تصرف یعنی ایجاب و قبول کو جو کہ علت ہے اس بات سے روکتا ہے کہ یہ تصرف افادہ حکم کے لئے علت ہو یعنی مذکورہ تینوں چیزوں کی بیع سے مشتری کے لئے ان تینوں چیزوں پر ملکیت حاصل نہ ہوگی، یہی حکم ہمارے نزدیک تمام تعلیقات کا ہے یعنی ماقبل میں یہ بات گذر چکی ہے کہ احناف کے نزدیک تعلیق بالشرط و وجود شرط سے پہلے کا عدم ہوتی ہے اس کی وضاحت بایں طور ہے کہ تصرف مثلاً اپنی زوجہ کو انت طالق کہنا وقوع طلاق کی علت ہے لیکن اگر اس طلاق کو دخول دار پر معلق کر دیا تو یہ تعلیق ایسا مانع ہے کہ جو انت طالق کو وجود شرط سے پہلے وقوع طلاق کی علت بننے نہیں دیتا اور احناف کے نزدیک تمام تعلیقات موانع کی قسم اول میں داخل ہیں اسی وجہ سے کہ تعلیق علت کو علت بننے نہیں دیتی اور وجود شرط سے پہلے وہ تصرف مثلاً انت طالق کہنا کا عدم ہوتا ہے اگر کسی شخص نے حلف کیا کہ وہ اپنی زوجہ کو طلاق نہیں دے گا اور پھر اس نے اپنی زوجہ کو طلاق دی مگر طلاق کو دخول دار پر معلق کر دیا تو چونکہ یہ تعلیق ایسا مانع ہے کہ جو وجود شرط یعنی عورت کے دخول دار سے پہلے (علت) انت طالق کو کا عدم قرار دیدیتا ہے، اور اس کو وقوع طلاق کی علت بننے نہیں دیتا لہذا وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ وجود شرط یعنی عورت کے دخول دار سے پہلے اس کا انت طالق کہنا کا عدم ہے لہذا اس نے ابھی گویا طلاق دی ہی نہیں کہ وہ حادث ہو، اور اس مسئلہ میں امام شافعی کا اختلاف ہے جس کا بیان ماقبل میں گذر چکا ہے۔

وَمِثَالُ الثَّانِي هَلَاكُ النَّصَابِ فِي أَثْنَاءِ الْحَوْلِ وَإِمْتِنَاعُ أَحَدِ الشَّاهِدَيْنِ عَنِ الشَّهَادَةِ وَرَدُّ شَطْرِ الْعَقْدِ

### ترجمہ

اور دوسرے مانع کی مثال مہال کے درمیان میں نصاب کا ہلاک ہونا اور دو گواہوں میں سے ایک کا شہادت سے رکنا اور عقد کے ایک جزء کو (مثلاً قبول کو) رد کرنا ہے۔

**تشریح:** دوسرے مانع (یعنی وہ مانع جو علت کے تمام ہونے کو روک دے) کی مثال درمیان سال میں نصاب کا ہلاک ہونا ہے یعنی مالک نصاب ہونا و جو بزکوٰۃ کی علت ہے اسی علت کے پیش نظر حوالانِ حول سے پہلے اداء زکوٰۃ میں تعیل جائز ہے، مگر یہ علت حوالانِ حول سے تام ہوگی، اسی بناء پر حوالانِ حول سے پہلے اداء زکوٰۃ کا مطالبہ نہیں کیا جاتا لہذا درمیان سال میں نصاب کا ہلاک ہونا ایسا مانع ہے کہ جس کی وجہ سے وہ نصاب و جو بزکوٰۃ کی پوری علت نہ

ہوسکا لہذا جب علت تامہ نہیں پائی گئی تو زکوٰۃ بھی واجب نہ ہوگی اسی طرح شہادت، وجوب حکم یعنی کسی حق کے ثابت ہونے کی علت ہوتی ہے اور یہ علت (شہادت) دو گواہوں سے تام ہوتی ہے لہذا اگر ایک گواہ کی گواہی دینے کے بعد دوسرا گواہ گواہی دینے سے رک گیا تو یہ رکنا ایسا مانع ہے جس کی وجہ سے وہ علت یعنی شہادت تام نہ ہو سکی اسی طرح ایجاب و قبول مفید ملک ہونے کی علت تامہ ہے مثلاً بیع کے اندر ایجاب و قبول مشتری کے لئے مفید ملک ہونے کی پوری علت ہے لیکن اگر بائع کے ایجاب کے بعد مشتری نے قبول کو رد کر دیا تو عقد کے اس ایک جز کو رد کرنا ایسا مانع ہے جو علت (ایجاب و قبول) کو تام ہونے نہیں دیتا لہذا صرف ایجاب سے مشتری کو بیع پر ملک حاصل نہ ہو سکے گی۔

وَمِثَالُ الثَّالِثِ الْبَيْعُ بِشَرْطِ الْخِيَارِ وَبَقَاءِ الْوَقْتِ فِي حَقِّ صَاحِبِ الْعُذْرِ.

### ترجمہ

اور تیسرے مانع کی مثال بیع بشرط الخیار اور صاحب عذر کے حق میں وقت کا باقی رہنا ہے۔

**تشریح:** تیسرے مانع (یعنی وہ مانع جو حکم کو ابتداءً واقع نہ ہونے دے یعنی تمام علت موجود ہونے کے باوجود حکم نہ پایا جائے) کی مثال بیع بشرط الخیار ہے اس کی وضاحت بایں طور ہے کہ بائع و مشتری کا ایجاب و قبول اگر محل بیع میں ہوں یعنی مردار، آزاد، اور خون وغیرہ کی بیع نہ ہو تو یہ ایجاب و قبول بیع پر مشتری کی ملک ثابت ہونے کی علت ہے لیکن اگر بائع نے خیار شرط کی قید لگا دی مثلاً یہ کہہ دیا کہ تین دن تک مجھے بیع کو واپس لینے اور بیع کو توڑنے کا اختیار ہے تو بائع کا یہ خیار ایسا مانع ہے جو حکم کو تحقق ہونے نہیں دیتا یعنی بیع پر مشتری کی ملک حاصل نہیں ہونے دیتا اسی طرح پیشاب کے قطروں کا ٹپکنا نقص وضو کی علت ہے لیکن اگر کوئی صاحب عذر ہو، مثلاً جس کو مسلسل پیشاب کے قطرات ٹپکتے رہتے ہوں تو اس کا حکم یہ ہے کہ اس کا وضو باوجود قطروں کے ٹپکنے کے ایک نماز کے پورے وقت تک باقی رہتا ہے لہذا وقت کا باقی رہنا ایسا مانع ہے جو علت کے پائے جانے کے باوجود یعنی پیشاب کے قطروں کے ٹپکنے کے باوجود حکم یعنی نقص وضو کو ثابت ہونے نہیں دیتا۔

وَمِثَالُ الرَّابِعِ خِيَارُ الْبُلُوغِ وَالْعِتْقِ وَالرُّؤْيَا وَعَدَمُ الْكُفَّارَةِ وَالْإِنْدِمَالُ فِي بَابِ الْحَرَاحَاتِ عَلَى هَذَا الْأَصْلِ.

### ترجمہ

اور چوتھے مانع کی مثال خیار بلوغ اور خیار عتق اور خیار رؤیت اور کفو نہ ہونا ہے اور زخموں کے باب میں زخم کا بھر جانا اسی اصل پر ہے۔

**تشریح:** چوتھے مانع (یعنی وہ مانع جو حکم کے دوام کو روک دے یعنی حکم تو ثابت ہو جائے مگر وہ حکم دائمی نہ ہو) کی مثال خیار بلوغ، خیار عتق، خیار رؤیت اور عورت کا غیر کفو میں شادی کرنا ہے اور زخموں کے باب میں زخم کا بھر جانا

بھی اسی چوتھے مانع کے قبیل سے ہے، خیار بلوغ کا مطلب یہ ہے کہ اگر صغیر و صغیرہ کا باپ دادا کے علاوہ کسی اور نے نکاح کر دیا تو بالغ ہونے کے بعد صغیر و صغیرہ کو اپنے نکاح کے باقی رکھنے اور فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہوگا، دیکھئے صورت مذکورہ میں اگرچہ نکاح تو ہو گیا مگر خیار بلوغ ایک ایسا مانع موجود ہے جو حکم کو یعنی اس نکاح کو دائمی ہونے نہیں دیتا، اور خیار عتق کا مطلب یہ ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنی باندی کا کسی مرد کے ساتھ نکاح کر دیا تو یہ نکاح منعقد ہو جائے گا لیکن اس باندی کو آزاد ہونے کے بعد اپنے نکاح کو باقی رکھنے اور فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہوگا، دیکھئے صورت مذکورہ میں باندی کو اختیار ملنا ایسا مانع ہے جو حکم یعنی اس کے نکاح کو دائمی ہونے نہیں دیتا کیونکہ اگر یہ نکاح اور صغیر و صغیرہ کا نکاح دائمی ہوتا تو صغیر و صغیرہ کو بعد البلوغ اور باندی کو بعد العتق اپنے نکاح کو فسخ کرنے کا ہرگز اختیار نہ ہوتا حالانکہ ان کو فسخ نکاح کا اختیار حاصل ہے، اور خیار ردیت کا مطلب یہ ہے کہ اگر مشتری نے بغیر دیکھے کسی چیز کو خرید لیا اور بائع سے یہ کہہ دیا کہ بیع کو دیکھنے کے بعد مجھ کو فسخ بیع کا اختیار ہوگا تو صورت مذکورہ میں بائع و مشتری کے ایجاب و قبول سے مشتری کو بیع پر ملکیت حاصل ہوگی مگر مشتری کا خیار ردیت ایک ایسا مانع موجود ہے جو حکم کو یعنی مشتری کی ملک کو دائمی ہونے نہیں دیتا۔

اور عدم کفایت کا مطلب یہ ہے کہ اگر بالغہ کی غیر کفو میں نکاح کر لے تو اگرچہ نکاح ہو جائے گا لیکن اولیاء کو فسخ نکاح کا اختیار حاصل ہوگا دیکھئے غیر کفو میں نکاح کرنا ایک ایسا مانع موجود ہے جو حکم کو یعنی نکاح کو دائمی ہونے نہیں دیتا، ظاہر ہے کہ اگر یہ نکاح دائمی ہوتا تو اولیاء کو فسخ نکاح کا حق ہرگز نہ ہوتا والا ندمال الخ اگر کسی شخص نے کسی کو ایسا زخم لگایا کہ وہ اس کی ہلاکت کا سبب بن گیا تو زخمی کرنے والے سے قصاص لیا جائے گا لیکن اگر زخم مندمل ہو گیا اور اس طرح اچھا ہو گیا کہ اس کا نشان تک باقی نہ رہا تو اب زخمی کرنے والے پر کوئی دیت واجب نہ ہوگی تو دیکھئے زخم کا بھر جانا ایسا مانع ہے کہ جو زخمی کرنے والے شخص پر دیت کو ثابت نہیں رہنے دیتا۔

وَهَذَا عَلَى إِعْتِبَارِ جَوَازِ تَخْصِیْصِ الْعِلَّةِ الشَّرْعِیَّةِ فَأَمَّا عَلَى قَوْلِ مَنْ لَا يَقُولُ بِجَوَازِ تَخْصِیْصِ الْعِلَّةِ فَالْمَانِعُ عِنْدَهُ ثَلَاثَةُ أَقْسَامٍ مَانِعٌ یَمْنَعُ إِبْتِدَاءَ الْعِلَّةِ وَمَانِعٌ یَمْنَعُ تَمَامَهَا وَمَانِعٌ یَمْنَعُ دَوَامَ الْحُكْمِ وَأَمَّا عِنْدَ تَمَامِ الْعِلَّةِ فَيُثْبِتُ الْحُكْمَ لَا مُحَالَهَ وَعَلَى هَذَا كُلُّ مَا جَعَلَهُ الْفَرِیقُ الْأَوَّلُ مَانِعًا لِثُبُوتِ الْحُكْمِ جَعَلَهُ الْفَرِیقُ الثَّانِیَ مَانِعًا لِتَمَامِ الْعِلَّةِ وَعَلَى هَذَا الْأَصْلِ یَدُورُ الْكَلَامُ بَيْنَ الْفَرِیقَیْنِ .

### ترجمہ

اور یہ (موانع کی چار قسمیں ہونا جیسا کہ قاضی امام ابو زید نے بیان کیا ہے) علت شرعیہ میں تخصیص کے جائز ہونے کے اعتبار پر ہے پس بہر حال ان لوگوں کے قول پر کہ جو تخصیص علت کے جائز ہونے کو نہیں کہتے پس مانع ان کے نزدیک تین قسموں پر ہے ۱۔ وہ مانع جو ابتداء علت کو روکتا ہو (یعنی وہ مانع جو کسی شے کو علت ہی نہ بننے دے) ۲۔ وہ مانع جو علت کے تمام ہونے کو روکتا ہو ۳۔ وہ مانع جو حکم کے دائمی ہونے کو روکتا ہو اور بہر حال علت تمام ہونے کے وقت

تو لاحالہ حکم ثابت ہوگا اور اس اختلاف مذہبین کی بناء پر ہر وہ چیز جس کو فریق اول نے ثبوت حکم کے لئے مانع قرار دیا ہے فریق ثانی نے اس کو تمام علت کا مانع قرار دیا ہے (یعنی وہ علت جس سے ثبوت حکم نہ ہو سکے وہ علت علت تامہ نہیں ہے) اور اسی اصل (کہ فریق ثانی کے نزدیک تیسرا مانع دوسری قسم میں داخل ہے) پر دونوں فریقوں کے درمیان کلام دائر ہوگا۔

**تشیع:** موانع کی چار قسمیں ہونا ان لوگوں کے مذہب کے مطابق ہے جو تخصیص علت کے جواز کے قائل ہیں یعنی وہ حضرات موانع کی قسم ثالث کو بھی مانتے ہیں کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ علت تو پائی جائے مگر حکم نہ پایا جائے، مصنف نے اسی کو تخصیص العلة الشرعیۃ سے تعبیر فرمایا ہے کہ علت تو پائی جائے مگر حکم نہ پایا جائے، اور امام کرخی، مشائخ عراق اور دیگر بہت سے حضرات کا یہی مذہب ہے اور وہ حضرات جو تخصیص علت شرعیۃ کے جواز کے قائل نہیں ہیں تو ان کے نزدیک موانع تین ہیں ایک وہ مانع جو ابتداء علت کو روکتا ہو یعنی ایسا مانع جو کسی شئی کو علت ہی نہ بننے دے اور دوسرا وہ مانع جو علت کے تام ہونے کو روکتا ہو اور تیسرا وہ مانع جو حکم کے دائمی ہونے کو روکتا ہو اور ان کی مثالیں گذر چکی ہیں، یہ حضرات موانع کی چار قسموں میں سے تیسری قسم کو دوسری قسم میں داخل کرتے ہیں، اور یہ کہتے ہیں کہ اگر تمام علت موجود ہوگی تو حکم لاحالہ ثابت ہوگا، لہذا فریق اول نے یہ جو کہا ہے کہ علت تو موجود ہو مگر حکم موجود نہ ہو تو یہ جائز نہیں ہے بلکہ وہ علت جس کے ہوتے ہوئے حکم موجود نہ ہو وہ علت علت تامہ ہی نہیں ہے مثلاً مصنف نے اس کی مثال بیع بشرط الخیار کو بیان کیا تھا کہ ایجاب و قبول (علت) کے ہوتے ہوئے بیع پر مشتری کی ملک ثابت نہیں ہوتی لہذا علت ہے مگر حکم نہیں ہے تو ہم (فریق ثانی) یہ کہتے ہیں کہ وہ ایجاب و قبول جہاں مانع کو اختیار شرط حاصل ہو علت تامہ نہیں ہے بلکہ وہ ایجاب و قبول علت تامہ ہے جس میں اختیار شرط نہ ہو، لہذا فریق اول نے جس چیز کو ثبوت حکم کا مانع قرار دیا ہے یعنی یہ کہا ہے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ علت ہو مگر ثبوت حکم نہ ہو تو فریق ثانی نے اس کو تمام علت کا مانع قرار دیا ہے یعنی یہ کہا ہے کہ جس علت کے ہوتے ہوئے حکم موجود نہ ہو وہ علت تمام علت نہیں ہے لہذا تمام علت نہ ہونا بھی ایک مانع ہے اور اسی اصل پر دونوں فریقوں کے درمیان کلام دائر ہوگا کہ فریق اول نے جس مانع کو ثبوت حکم کا مانع قرار دیا ہے تو فریق ثانی نے اس کو تمام علت کا مانع قرار دیا ہے۔

فصل: الْفَرْضُ لُغَةً هُوَ التَّقْدِيرُ وَمَفْرُوضَاتُ الشَّرْعِ مُقَدَّرَاتُهُ بِحَيْثُ لَا يَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ وَالنَقْصَانَ وَفِي الشَّرْعِ مَا ثَبِتَ بِدَلِيلٍ قَطْعِيٍّ لَا شُبْهَةَ فِيهِ وَحُكْمُهُ لَزُومٌ الْعَمَلِ بِهِ وَالْإِعْتِقَادُ بِهِ وَالْوُجُوبُ هُوَ السَّقُوطُ يَعْنِي مَا يَسْقُطُ عَلَى الْعَبْدِ بِلَا اخْتِيَارٍ مِنْهُ وَقِيلَ هُوَ مِنَ الْوَجْبَةِ وَهُوَ الْإِضْطِرَابُ سُمِّيَ الْوَاجِبُ بِذَلِكَ لِكَوْنِهِ مُضْطَرَّبًا بَيْنَ الْفَرْضِ وَالنَّفْلِ لِقِسَارِ فَرْضًا فِي حَقِّ الْعَمَلِ حَتَّى لَا يَجُوزَ تَرْكُهُ وَنَفْلًا فِي حَقِّ الْإِعْتِقَادِ فَلَا يَلْزَمُنَا الْإِعْتِقَادُ بِهِ جَزْمًا وَفِي الشَّرْعِ هُوَ مَا ثَبِتَ بِدَلِيلٍ فِيهِ شُبْهَةٌ كَالْأَيَّةِ الْمُؤَوَّلَةِ وَالصَّحِيحِ مِنَ الْأَحَادِ وَحُكْمُهُ مَا ذَكَرْنَا .

## ترجمہ

فرض کے معنی لغت میں مقرر کرنے کے ہیں اور مفروضات شرع کی مقرر کردہ چیزیں ہیں اس طریقے سے کہ وہ زیادتی اور کمی کا احتمال نہیں رکھتی ہیں اور شریعت میں فرض وہ چیز ہے جو دلیل قطعی سے ثابت ہو جس میں کوئی شبہ نہ ہو (لا شبہ فیہ لفظ قطعی کی تفسیر ہے) اور فرض کا حکم اس پر عمل اور اس کے ساتھ اعتقاد کا لازم ہونا ہے اور وجوب کے معنی (لغت میں) سقوط کے ہیں یعنی وہ چیز جو بندہ پر بغیر اس کے اختیار کے طاری ہو اور کہا گیا ہے کہ وجوب و جَبَنَ سے مشتق ہے اور وَجَبَنَ کے معنی اضطراب کے ہیں (اور) واجب کا نام اس لفظ واجب کے ساتھ اس (واجب) کے فرض اور نفل کے درمیان مضطرب اور متردد ہونے کی وجہ سے رکھا گیا ہے پس واجب عمل کے حق میں فرض ہے (یعنی واجب پر عمل کرنا فرض اور ضروری ہے) حتیٰ کہ واجب کو ترک کرنا جائز نہیں ہے اور واجب اعتقاد کے حق میں نفل ہے پس قطعی و یقینی طور سے ہمارے اوپر واجب کا اعتقاد لازم نہ ہوگا اور شریعت کے اندر واجب وہ ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ ہو جیسے تاویل کی ہوئی آیت اور اخبار آحاد میں سے صحیح خبر واحد، اور واجب کا حکم وہ ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے (یعنی واجب عمل کے حق میں فرض اور اعتقاد کے حق میں نفل ہے)

**تشریح:** مصنف فرماتے ہیں کہ فرض کے معنی لغت میں تقدیر یعنی مقرر کرنے کے ہیں اور شریعت کی مفروضات اس کی مقرر کردہ چیزیں ہیں کہ وہ کمی اور زیادتی کا احتمال نہیں رکھتی ہیں مثلاً شریعت نے ظہر کی چار رکعات فرض کی ہیں تو اب اس میں کمی، زیادتی نہ ہوگی یا مثلاً حدود کہ ان میں کمی و زیادتی کا احتمال نہیں ہوتا اور اصطلاح شرع میں فرض اس چیز کو کہتے ہیں جو دلیل قطعی سے ثابت ہو اور قطعی کا مطلب یہ ہے کہ اس میں کسی طرح کا کوئی شک و شبہ نہ ہو لہذا یا تو وہ حکم قرآن سے ثابت ہو یا احادیث متواترہ سے ثابت ہو یا صحابہ کے ایسے اجماع سے ثابت ہو جو تواتر کے ساتھ منقول ہو جیسے نماز و زکوٰۃ کہ یہ قرآن کی آیت اَقِمْوُا الصَّلٰوةَ وَآتُوا الزَّكٰوةَ سے ثابت ہیں اور فرض کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا بھی لازم ہے اور اس کا اعتقاد رکھنا بھی ضروری ہے، لہذا فرض کا منکر کافر اور اس کا بلا عذر چھوڑنے والا فاسق قرار دیا جائے گا۔

**فائدہ:** مقدرات شرع کی چار قسمیں ہیں ۱۔ جس میں نہ کمی ہو سکے اور نہ زیادتی جیسے حدود یعنی چوری و زنا وغیرہ کی سزائیں ۲۔ جس میں کمی، زیادتی دونوں ممکن ہوں، جیسے کسی کو یہ خبر نہیں کہ آئندہ کل وہ کیا کرے گا، چنانچہ قرآن میں ہے وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا ۳۔ جس میں کمی تو ہو سکتی ہو مگر زیادتی نہ ہو سکے جیسے خیار شرط کہ وہ تین دن سے کم کے لئے تو ہو سکتا ہے مگر امام صاحب کے نزدیک تین دن سے زیادہ کے لئے نہیں ہو سکتا البتہ صاحبین کے نزدیک ہو سکتا ہے ۴۔ جس میں زیادتی تو ہو سکے مگر کمی نہ ہو سکے جیسے نماز کے قصر اور افطار صوم کے لئے مسافت سفر ۴۸ میل (سوا ستر کلومیٹر) سے کم نہیں ہو سکے گی البتہ زیادہ چاہے جتنی ہو، اور وجوب کے لغوی معنی دو ہیں ۱۔ سقوط کیونکہ واجب بندہ پر بلا اس کے اختیار کے طاری ہوتا ہے اور بندہ چاہے یا نہ چاہے واجب کی ادائیگی اس پر لازم ہوتی ہے ۲۔



کہا گیا ہے کہ واجب وجبۃ سے مشتق ہے اور وجبۃ کے معنی اضطراب کے ہیں لہذا واجب کا نام واجب اس لئے رکھا گیا ہے کہ وہ فرض اور نفل کے درمیان مضطرب اور متردد ہوتا ہے چنانچہ واجب دونوں کے بیچ بیچ کا ہے یعنی واجب عمل کے حق میں تو فرض ہے کہ اس کا چھوڑنا جائز نہیں ہے اور اعتقاد کے حق میں نفل ہے کہ اس کا جزی و یقینی اعتقاد رکھنا ہم پر لازم نہیں ہے کیونکہ واجب دلیل ظنی سے ثابت ہوتا ہے نہ کہ دلیل قطعی سے اور اصطلاح شرع میں واجب وہ ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ ہو جیسے آیات مؤولہ اور صحیح خبر واحد، مثلاً سورہ کوثر کے اندر لفظ وانحو کے معنی قربانی کرنے کے ہیں مگر امام شافعیؒ اس کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ اس کے معنی نماز میں سینہ پر ہاتھ رکھنے کے ہیں، لہذا یہ آیت ظنی الدلالت ہے گو قطعی الثبوت ہے لہذا قربانی کرنا ہمارے نزدیک واجب ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک سنت، اور یہ آیت مؤولہ کہلائے گی، اور صدقۃ الفطر صحیح خبر واحد سے ثابت ہے لہذا صدقۃ الفطر واجب کی مثال ہے اسی طرح وتر بھی واجب ہے اور جس حدیث سے وتر ثابت ہے اس کے ثبوت میں شبہ ہے وتر کے ثبوت کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اِنَّ اللّٰهَ اَمَدَّكُمْ بِصَلٰوةٍ هِيَ خَيْرٌ لَّكُمْ مِنْ حَمْرِ النِّعَمِ کہ اللہ نے تمہاری ایک ایسی نماز سے امداد فرمائی جو سرخ اونٹوں سے بہتر ہے اور وہ وتر ہے، یہ حدیث وجوب وتر سے گنی جاتی ہے، پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ حدیث خبر واحد ہے جس کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت میں شبہ ہے اور اگر اس حدیث کو ثابت مان بھی لیں تو یہ احتمال ہے کہ ہو سکتا ہے یہ امداد بطور نفل کے ہونہ کہ بطور وجوب کے جیسا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک وتر سنت ہی ہے۔ واجب نہیں ہے، اور واجب کا حکم وہ ہے جس کو ہم نے بیان کر دیا کہ واجب عملاً فرض اور اعتقاداً نفل کے درجہ میں ہے اور یہ تمام تر تفصیل احناف کے اعتبار سے ہے ورنہ امام شافعیؒ کے یہاں فرض اور واجب ایک ہی چیز ہے امام شافعیؒ واجب کو علیحدہ سے نہیں مانتے چنانچہ امام شافعیؒ فرض و واجب کی یہ تعریف کرتے ہیں کہ جس کے کرنے والے کی تعریف کی جائے اور نہ کرنے والے کی مذمت کی جائے مگر مطالعہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ اختلاف محض لفظی ہے کیونکہ امام شافعیؒ فرض کی دو قسمیں کرتے ہیں ایک وہ فرض جس کا ثبوت دلیل قطعی سے ہو اور اس پر عمل اور اعتقاد دونوں کو لازم سمجھتے ہیں اور دوسرا فرض وہ ہے جس کا ثبوت دلیل ظنی سے ہو اور امام شافعیؒ عمل کو تو اس پر لازم سمجھتے ہیں، مگر اعتقاد کو ضروری نہیں سمجھتے، دیکھئے امام شافعیؒ کے نزدیک فرض کی جو دوسری قسم ہے احناف اسی کو واجب کہتے ہیں، معلوم ہوا یہ اختلاف محض لفظی ہے۔

وَالسُّنَّةُ عِبَارَةٌ عَنِ الطَّرِيقَةِ الْمَسْلُوكَةِ الْمَرْضِيَّةِ فِي بَابِ الدِّينِ سَوَاءٌ كَانَتْ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ مِنَ الصَّحَابَةِ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ مِنْ بَعْدِي عَصُوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِدِ وَحُكْمُهَا أَنَّهُ يُطَالَبُ الْمَرْءُ بِأَخْيَارِهَا وَيَسْتَجْحَقُ اللَّائِمَةُ بِتَرْكِهَا إِلَّا أَنْ يَتْرُكَهَا بَعْدَرٍ وَالتَّفَلُّ عِبَارَةٌ عَنِ الزِّيَادَةِ وَالْغَنِيمَةُ تُسَمَّى نَفْلًا لِأَنَّهَا زِيَادَةٌ عَلَى مَا هُوَ الْمَقْصُودُ مِنَ الْجِهَادِ وَفِي الشَّرْعِ عِبَارَةٌ عَمَّا هُوَ زِيَادَةٌ عَلَى الْفَرَائِضِ وَالْوَجِبَاتِ وَحُكْمُهَا أَنْ يُثَابَ الْمَرْءُ عَلَى فِعْلِهِ وَلَا يُعَاقَبُ بِتَرْكِهِ وَالتَّفَلُّ وَالتَّطَوُّعُ نَظِيرَانِ .

## ترجمہ

اور سنت اس طریقہ کا نام ہے جس پر چلا گیا ہو (اور) جس کو دین کے باب میں پسند کیا گیا ہو خواہ وہ طریقہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو یا صحابہ کرام سے ثابت ہو، نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا کہ تمہارے اوپر میری سنت اور میرے بعد میرے خلفاء کی سنت لازم ہے تم اس کو ڈاڑھ سے پکڑ لو اور سنت کا حکم یہ ہے کہ آدمی سے اس کو زندہ کرنے یعنی بجالانے کا مطالبہ کیا جائے گا اور آدمی اس کو ترک کرنے کی وجہ سے ملامت کا مستحق ہوگا الا یہ کہ آدمی اس کو کسی عذر کی وجہ سے ترک کرے اور نفل زیادتی کا نام ہے اور غنیمت کا نام نفل (اس لئے) رکھا جاتا ہے اس لئے کہ وہ اس چیز پر زائد ہے جو جہاد سے مقصود ہے (یعنی اعلاء کلمۃ اللہ اور کفار کے شر کو دفع کرنا) اور شریعت کے اندر نفل اس عبادت کا نام ہے کہ جو فرائض اور واجبات پر زائد ہو اور نفل کا حکم یہ ہے کہ آدمی کو اس کے کرنے پر ثواب دیا جاتا ہے اور اس کے ترک پر عذاب نہیں دیا جاتا (جبکہ استہزاء نہ ترک کیا ہو اور اگر نفل کو استہزاء ترک کیا تو پھر عذاب دیا جائے گا) اور نفل اور تطوع ایک دوسرے کی طرح ہیں۔

**تشریح:** سنت کے لغوی معنی طریقہ کے ہیں اور اس کی تفصیل ماقبل میں گذر چکی ہے اور اصطلاح شرع میں اس کے معنی اس پسندیدہ راستہ کے ہیں جس پر دین کے سلسلہ میں چلا گیا ہو اور اس کو اختیار کیا گیا ہو گویا اس راستہ کے اچھا ہونے کی وجہ سے حضور اور صحابہ کرام نے اس پر مواعظت فرمائی ہو اور سنت کا لفظ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ دونوں کے طریقوں کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسا کہ حدیث میں ہے علیکم بسنتی الخ اس حدیث میں سنت کا لفظ خلفاء کے لئے بھی استعمال ہوا ہے اور سنت کا حکم یہ ہے کہ آدمی سے اس کو بجالانے کا مطالبہ کیا جاتا ہے یعنی شریعت کی نظر میں سنت کی ادائیگی مطلوب ہے جیسے اذان و اقامت اور سنت کہلا عذر ترک کرنے والا مستحق ملامت ہوتا ہے۔

**فائدہ:** سنت غیر مؤکدہ وہ ہے جس کو حضور نے کیا ہو اور بلا عذر ترک بھی کیا ہو اور مستحب وہ ہے جس کو کبھی کبھی کیا ہو۔

والنفل الخ اور نفل کے معنی لغت میں زیادتی کے ہیں اور غنیمت کو اسی بناء پر نفل کہا جاتا ہے کیونکہ غنیمت مقصود جہاد سے زائد شئی ہے یعنی مقصود جہاد اعلاء کلمۃ اللہ اور کفار کے شر کو دفع کرنا ہے جیسے کسی نے کہا ہے

تو محافظ ہے اگر مذہب کے عز و جاہ کا  
عزم کر لے اب جہاد فی سبیل اللہ کا  
اٹھ کے بیڑا غرق کر دے تو ہر ایک گمراہ کا  
سر کچل دے بڑھ کے ہر اسلام کے بدخواہ کا

لیکن چونکہ جہاد میں کفار کا مال بھی ہاتھ آ جاتا ہے لہذا غنیمت زائد شئی ہے اس لئے اس کو نفل کہہ دیا جاتا ہے اور شریعت میں نفل اس چیز کا نام ہے جو فرائض اور واجبات پر زائد ہو یعنی نفل نہ فرض ہوتا ہے اور نہ واجب بلکہ ایک زائد شئی ہوتی ہے

اسی وجہ سے اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے کرنے والے کو ثواب دیا جاتا ہے اور نہ کرنے والے کو عذاب نہیں دیا جاتا جیسے عقود مؤجلہ میں کتابت، چنانچہ قرآن میں ہے اِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينِ الْاِجْلِ مَسْمًى فَاُكْتَبُوْهُ اور فقہاء کی اصطلاح میں نفل اور تطوع ایک ہی چیز ہے۔

فَصْلٌ: الْعَزِيْمَةُ هِيَ الْقَصْدُ اِذَا كَانَ فِيْ نِهَآيَةِ الْوَكَاةِ وَلِهَذَا قُلْنَا اِنَّ الْعَزْمَ عَلَى الْوُطْيِ عَوْدٌ فِيْ بَابِ الظَّهَارِ لِآثَةِ كَالْمَوْجُوْدِ فَجَازَ اَنْ يُعْتَبَرَ مَوْجُوْدًا عِنْدَ قِيَامِ الدَّلَالَةِ وَلِهَذَا لَوْ قَالَ اَعَزَمُ يَكُوْنُ خَالِفًا وَفِي الشَّرْعِ عِبَارَةٌ عَمَّا لَزِمَنَا مِنَ الْاَحْكَامِ اِبْتِدَاءً سَمِيَتْ عَزِيْمَةً لِآثَتِهَا فِيْ غَايَةِ الْوَكَاةِ لَوْ كَاثَةِ سَبَبِهَا وَهُوَ كَوْنُ الْاَمْرِ مُفْتَرَضِ الطَّاعَةِ بِحُكْمِ اَنَّهُ الْهَنَاءُ وَنَحْنُ عِيْدُهُ وَاَقْسَامُ الْعَزِيْمَةِ مَا ذَكَرْنَا مِنَ الْفُرُضِ وَالْوَاجِبِ .

### ترجمہ

عزیمت (لغت میں) ارادہ کا نام ہے جب کہ وہ انتہائی مؤکد ہو اور اسی وجہ سے (کہ عزیمت پختہ ارادہ کا نام ہے) ہم نے کہا کہ ظہار کے باب میں بیوی کے ساتھ وطی کا عزم کرنا ظہار سے رجوع کرنا ہے کیونکہ وطی کا پختہ ارادہ وطی موجود ہونے کے مانند ہے پس جائز ہے کہ دلالت کے پائے جانے کے وقت اس عزم کو وطی کا موجود ہونا معتبر مانا جائے اور اسی وجہ سے (کہ کسی شئی کا پختہ ارادہ اس شئی کے موجود ہونے کے مانند ہے) اگر کسی شخص نے اعزم کہا (مثلاً یہ کہا اَعَزَمُ اَنْ اُعْطِيكَ الْيَوْمَ دَرَهْمًا) تو یہ عزم کرنے والا شخص حالف ہو جائے گا اور شریعت کے اندر عزیمت ان احکامات کا نام ہے جو ابتداءً ہم پر لازم ہوئے ہیں (اور) ان احکام کا نام عزیمت اس لئے رکھا گیا کیونکہ وہ غایت درجہ مؤکد ہیں اپنے اسباب کے مؤکد ہونے کی بناء پر اور سبب احکام آمر (اللہ تعالیٰ) کا مفترض الطاعت ہونا ہے اس وجہ سے کہ وہ آمر (اللہ تعالیٰ) ہمارا معبود ہے اور ہم اس کے بندے ہیں اور عزیمت کے اقسام وہ ہیں جن کو ہم نے ذکر کیا یعنی فرض اور واجب۔

**تشریح:** عزیمت کے لغوی معنی انتہائی مؤکد اور مضبوط ارادہ کے ہیں اسی وجہ سے اگر کسی شخص نے ظہار کرنے کے بعد یعنی اپنی بیوی کو محرمات ابدیہ سے تشبیہ دینے کے بعد اگر بیوی سے وطی کرنے کا عزم مصمم کر لیا تو یہ ظہار سے رجوع کرنا ہوگا، گویا کہ اس نے وطی ہی کر لی لہذا وطی پر دلالت کے قائم ہونے کے وقت اس عزم کو وطی ہی موجود مانا جائے گا، لہذا جس طرح حقیقتاً وطی کرنے کی صورت میں مظاہر پر کفارہ ظہار لازم ہوتا ہے، اسی طرح اس وطی حکمی یعنی عزم علی الوطی کے بعد بھی کفارہ ظہار ادا کرنا لازم ہوگا، اور چونکہ عزم کے معنی پختہ ارادہ کے ہیں اور کسی شئی کا عزم اس کے موجود ہونے کے درجہ میں ہے تو اگر کسی شخص نے اَعَزَمُ کہا مثلاً یہ کہا اَعَزَمُ اَنْ اُنْكَحَكَ اَحَدَى ابْنَتِيْ هَاتَيْنِ کہ میں اپنی ان دو لڑکیوں میں سے ایک کا تیرے ساتھ نکاح کرنے کا عزم کرتا ہوں تو لفظ اَعَزَمُ بولنے کی وجہ سے یہ شخص حالف ہو جائے گا اور نکاح نہ کرنے کی صورت میں یہ شخص حاث ہو جائے گا یعنی اپنے عزم کو توڑنے والا، لہذا جس طرح یحییٰ

توڑنے والے پر کفارہ یحییٰ لازم ہوتا ہے، اسی طرح اس پر بھی کفارہ یحییٰ لازم ہوگا اور شریعت میں عزیمت ان احکام کا نام ہے جو ہم پر ابتداء لازم ہوتے ہیں اور ان کی مشروعیت عوارض اور موانع کی بناء پر نہیں ہوتی بلکہ وہ احکام ابتداء واصلًا لازم ہوتے ہیں، جیسے مثلاً رمضان میں روزہ رکھنا حکم اصلی ہے اور ابتداء ہی ہم پر لازم ہے برخلاف اس کے کہ مریض اور مسافر کو افطارِ صوم کی سہولت دیدینا کہ یہ حکم اصلی نہیں ہے بلکہ بندہ کے عذر کے پیش نظر ہے اسی طرح ظہر، عصر اور عشاء کی نماز میں چار رکعتوں کا فرض ہونا حکم اصلی ہے، اور ابتداء ہی اس کی ادائیگی ہمارے اوپر لازم ہے برخلاف اس کے کہ بحالتِ سفر قصرِ صلوٰۃ کا حکم حکم اصلی و ابتداء کی نہیں ہے بلکہ مشقتِ سفر کے پیش نظر ہے اور ان احکام کا نام عزیمت رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ ان احکام کے اسباب نہایت مؤکد ہیں، اور سبب احکام حکم کرنے والی ذات کا مفترض الطاعت ہونا ہے یعنی اللہ تعالیٰ ہمارے معبود اور ہم سب اس کے بندے ہیں اور معبود اپنے بندہ کو جو حکم دیتا ہے اس کی اطاعت اور فرماں برداری بندہ پر فرض اور ضروری ہوتی ہے لہذا اللہ تعالیٰ کے احکام کو بجالانا ہمارے اوپر لازم ہے تو سبب کی پختگی سے مراد اللہ کا مفترض الطاعت ہونا ہے یعنی اس کی اطاعت ہمارے اوپر فرض ہے کسی نے کیا خوب کہا ہے:

وہ ہے ذات واحد عبادت کے لائق، زباں اور دل کی شہادت کے لائق

اسی کے ہیں احکام طاعت کے لائق، اسی کی ہے سرکار خدمت کے لائق

لگاؤ تو لو بس اسی سے لگاؤ، جھکاؤ تو سر بس اس کے آگے جھکاؤ

اور عزیمت کے اقسام فرض اور واجب ہیں، اور حرام بھی اگرچہ عزیمت ہی کی قسم ہے مگر وہ فرض میں داخل ہے یا واجب میں کیونکہ اگر حرام کی حرمت دلیل قطعی سے ہو تو اس سے اجتناب کرنا فرض ہوگا، جیسے شربِ خمر اور اگر اس کی حرمت دلیل ظنی سے ہو تو اس سے اجتناب کرنا واجب ہوگا جیسے گوہ کا کھانا (گوہ ایک جانور ہے جس کو عربی میں صَبَّ کہتے ہیں)

**فائدہ:** اگر کوئی یہ کہے کہ سنت اور نفل بھی عزیمت کی قسمیں ہیں جیسا کہ فخر الاسلام اور ان کے متبعین کی رائے ہے تو پھر مصنف نے اس کا ذکر کیوں نہیں کیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ بعض اہل تحقیق کے نزدیک سنت اور نفل عزیمت میں سے نہیں ہیں کیونکہ سنت و نفل لازم ہونے والی چیزوں میں سے نہیں ہیں جبکہ عزیمت کی تعریف یہ تھی کہ عزیمت وہ احکام ہیں جو ابتداء ہی ہمارے اوپر لازم ہوں۔

**اللفظ:** العزيمة مصدر (ض) پختہ ارادہ کرنا عبید عبد کی جمع۔

وَأَمَّا الرُّخْصَةُ فَعِبَارَةٌ عَنِ الْيُسْرِ وَالسَّهُولَةِ وَفِي الشَّرْعِ صَرَفُ الْأَمْرِ مِنْ عُسْرِ إِلَى يُسْرٍ بِوَسِطَةِ عُذْرٍ فِي الْمُكْلَفِ وَأَنْوَاعُهَا مُخْتَلِفَةٌ لِاخْتِلَافِ أَسْبَابِهَا وَهِيَ أَعْدَارُ الْعِبَادِ وَفِي الْعَاقِبَةِ تَوَوُّلٌ إِلَى تَوَعُّينِ أَحَدُهُمَا رُخْصَةُ الْفِعْلِ مَعَ بَقَاءِ الْحُرْمَةِ بِمَنْزِلَةِ الْعَفْوِ فِي بَابِ الْجَنَابَةِ وَذَلِكَ نَحْوُ اجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ عَلَى اللِّسَانِ مَعَ إِطْمِنَانِ الْقَلْبِ عِنْدَ الْإِكْرَاهِ وَسَبِّ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَإِتْلَافِ مَالِ الْمُسْلِمِ وَقَتْلِ النَّفْسِ ظُلْمًا وَحُكْمُهُ أَنَّهُ لَوْ صَبَرَ حَتَّى قُتِلَ

يَكُونُ مَاجُورًا لَا مَمْتَنَاعَهُ عَنِ الْحَرَامِ تَعْظِيمًا لِنَهْيِ الشَّارِعِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالنُّوعُ الثَّانِي تَغْيِيرُ صِفَةِ الْفِعْلِ بِأَنْ يَصِيرَ مُبَاحًا فِي حَقِّهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى لَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ وَذَلِكَ نَحْوُ الْأَكْرَاهِ عَلَى أَكْلِ الْمَيْتَةِ وَشُرْبِ الْخَمْرِ وَحُكْمُهُ أَنَّهُ لَوْ امْتَنَعَ عَنْ تَنَاوُلِهِ حَتَّى قُتِلَ يَكُونُ الْإِمَّا بِامْتِنَاعِهِ عَنِ الْمُبَاحِ وَصَارَ كَقَاتِلِ نَفْسِهِ .

### ترجمہ

اور رخصت (لغت میں) آسانی اور سہولت کا نام ہے اور شریعت میں رخصت مکلف آدمی کے عذر کی وجہ سے معاملہ کو غیر یعنی سختی سے آسانی کی طرف پھیرنا ہے اور رخصت کے اقسام مختلف ہیں، اس کے اسباب کے مختلف ہونے کی وجہ سے، اور اسباب بندوں کے اعذار ہیں اور آخر کار وہ انواع و اقسام کی طرف لوٹتی ہیں، ان دونوں میں سے ایک قسم حرمت کے باقی رہنے کے ساتھ ساتھ فعل کی رخصت ہے (اور وہ فعل) باب جنایت میں جرم کو معاف کرنے کے درجہ میں ہے اور وہ (یعنی اس کی مثال) جیسے عند الاکراہ اطمینان قلب کے ساتھ زبان پر کلمہ کفر کا جاری ہونا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دینا اور مسلمان کے مال کو تلف کرنا اور کسی آدمی کو ظلماً قتل کرنا و حکمہ الخ اور اس کا حکم یہ ہے کہ اگر مکلف آدمی زبردستی کئے جانے پر صبر کرے حتیٰ کہ قتل کر دیا جائے تو وہ شخص ماجر ہوگا شارع علیہ السلام کی نبی کی تعظیم کرنے کی وجہ سے اس کے حرام سے رک جانے کی بناء پر والنوع الثانی الخ اور رخصت کی قسم دوم فعل حرام کی صفت کو اس طریقہ سے متغیر کرنا ہے کہ وہ فعل مکلف کے حق میں مباح ہو جائے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا لَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ (جو شخص بھوک کی وجہ سے مجبور ہو جائے) اور وہ (یعنی قسم دوم کی مثال) جیسے اکل میتہ اور شرب خمر پر مجبور کرنا اور رخصت کی اس قسم دوم کا حکم یہ ہے کہ اگر مکلف اس (میتہ و شراب) کو کھانے سے باز رہا یہاں تک کہ قتل کر دیا گیا تو وہ مباح فعل سے رکنے کی وجہ سے گنہگار ہوگا اور وہ خود کو قتل کرنے والے کی طرح ہو گیا۔

**تشریح:** رخصت کے لغوی معنی آسانی اور سہولت کے ہیں اور اصطلاحی معنی مکلف کے عذر کے پیش نظر معاملہ کو سختی سے آسانی کی طرف پھیرنا ہے اور رخصت کے اسباب جو کہ بندوں کے اعذار ہیں مختلف ہونے کی وجہ سے رخصت کی اقسام بھی مختلف ہیں، بالآخر رخصت کی دو قسمیں ہیں ۱۔ فعل حرام کی حرمت باقی رہنے کے ساتھ ساتھ اس فعل کے کرنے کی رخصت اور اجازت مل جائے، لہذا بندہ اگر اس فعل کا ارتکاب کر لے تو آخرت میں اس سے مواخذہ نہ ہوگا، اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ باب جنایت میں غفوی یعنی اگر کسی شخص نے کسی پر کوئی زیادتی اور جنایت کی اور مظلوم نے ظالم کو معاف کر دیا تو ظالم کا ظلم اگرچہ ظلم اور معصیت ہے مگر معاف کر دینے کی وجہ سے اس ظالم سے آخرت میں مواخذہ نہ ہوگا، اسی طرح اس فعل حرام کی حرمت رخصت کے بعد بھی باقی ہے مگر بقاء حرمت کے ساتھ ساتھ مکلف کو اس فعل کے کرنے کی رخصت اور اجازت ہے لیکن اگر رخصت کے باوجود مکلف نے اس کام کا ارتکاب نہ کیا اور قتل کر دیا گیا تو وہ شخص عند اللہ ماجر ہوگا جیسا کہ اگر کسی شخص کو کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا گیا تو اس کے لئے ایمان پر دل مطمئن رہنے کے ساتھ

محض زبان سے کلمہ کفر کہنے کی رخصت ہوگی اسی طرح بوقتِ اکراہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دینے اور مسلمان کے مال کو تلف کرنے اور کسی کو ناحق قتل کرنے کی بقاءِ حرمت کے ساتھ ساتھ رخصت ہوگی اور رخصت کی اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اگر اس نے زبردستی کرنے پر بھی کلمہ کفر زبان سے نہ کہا اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی نہ دی، اسی طرح مسلمان کا مال اور اس کی جان کو تلف اور ہلاک نہ کیا حتیٰ کہ مارا گیا تو وہ شخص عند اللہ ثواب پائے گا کیونکہ یہ شخص شارع علیہ السلام کی نبی کی خاطر حرام کے ارتکاب سے باز رہا ہے، کسی نے کہا ہے:

جان مانگو تو جان حاضر، مال مانگو تو مال حاضر

مگر یہ ہم سے نہ ہو سکے گا، نبی کا جاہ و جلال حاضر

یعنی مذکورہ امور کے ارتکاب پر شریعت کی طرف سے نبی وارد ہوئی ہے یعنی کفر کرنے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شانِ اقدس میں گستاخی کرنے اور ناحق کسی کے جان و مال کو تلف کرنے پر سخت و عیدیں فرمائی گئی ہیں، لہذا مذکورہ امور بوقتِ اکراہ بھی حرام رہیں گے تو اگر نگہ نہ بوقتِ اکراہ ان امور کا ارتکاب نہ کیا اور قتل کر دیا گیا تو اس کو آخرت میں ثواب ملے گا کیونکہ اس نے شارع کی نبی کی عظمت کو باقی رکھا ہے جیسا کہ حضرت خضیبؓ نے کفار کے ظلم و تشدد کی بناء پر جان دیدی مگر کلمہ کفر زبان سے نہیں نکالا۔

**حافظہ:** بوقتِ اکراہ اگر کفر کا شرح صدر ہو گیا اور اس کو حق مان لیا تو اب اس پر اللہ کا غضب ہوگا، قرآن میں ہے مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْۢ بَعْدِ اِيْمَانِهٖ اِلَّا مِنْۢ اُكْرِهٖ وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَانِ وَلٰكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهٖ غَضَبٌ مِّنَ اللّٰهِ

و النوع الثانی الخ اور رخصت کی دوسری قسم فعلِ حرام کی صفت کا بایں طور متغیر ہو جانا ہے کہ مکلف کے حق میں وہ فعلِ حرام مباح بن جائے، باری تعالیٰ نے فرمایا فَمَنْ اضْطُرَّ فِيْ مَخْمَصَةٍ الْخِصْمِ خَلَاصَةً كَلَامٌ يَّهٖ كِهٖ اَكْرَهٗ كُوٓيْ شَخْصِ شَدَتْ بَهْوَك و پِیَاس سے بے تاب ہو اور اس کو یقین ہو جائے کہ جب کھانے کی کوئی حلال شئی موجود نہیں ہے تو اگر میں نے مردار یا مثلاً شراب بھی نہ پی تو میں مر جاؤں گا تو اس مخصہ کی حالت میں اس کے لئے اکلِ میتہ اور شربِ خمر مباح ہو جائے گا اسی طرح اگر کسی کو دھمکی دی گئی کہ مردار کھا، یا شراب نوش کر، ورنہ تجھ کو قتل کر دیا جائے گا تو اس اکراہ اور مجبوری کے وقت اور بندہ کے اس عذر کے وقت اس کے لئے اکلِ میتہ اور شربِ خمر مباح ہوگا، اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اگر یہ شخص اکلِ میتہ اور شربِ خمر جو کہ اس کے حق میں مباح ہو گئے تھے ان کے کھانے پینے سے باز رہا حتیٰ کہ قتل کر دیا گیا یا بحالتِ بھوک و پیاس مر گیا تو یہ شخص گنہگار ہوگا اور خود کشی کرنے والے کے درجہ میں ہوگا کیونکہ جب اللہ نے اس کو رخصت دی تھی تو اس کو اسی رخصت پر عمل کرنا چاہئے تھا، چنانچہ قرآن میں ہے فَمَنْ اضْطُرَّ فِيْ مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِاٰثِمِ فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ

**حافظہ:** مجبور شخص کے لئے بقدر زیست ہی مردار وغیرہ کھانے کی رخصت ہوگی نہ کہ خوب سیر ہو کر۔

**اللغة: السهولة (ک)** سے مصدر الامر آسان ہونا **الْعُسْرُ** سختی، سمع سے مصدر عُسْرًا ہے بمعنی دشوار ہونا **يُسْرًا** (ک) **يُسْرًا** یُسْرًا آسان ہونا۔

**فَصْلٌ : الإحتجاجُ بِدَلِيلٍ أَنْوَاعٌ، مِنْهَا الإِسْتِدْلَالُ بِعَدَمِ الْعِلَّةِ عَلَى عَدَمِ الْحُكْمِ مِثَالُهُ الْقَبِيضُ غَيْرُ نَاقِضٍ لِأَنَّهُ لَمْ يَخْرُجْ مِنَ السَّبِيلَيْنِ وَالْآخُ لَا يَعْتَقُ عَلَى الْآخِ لِأَنَّهُ لَا وَلَادَ بَيْنَهُمَا .**

### ترجمہ

بغیر دلیل کے استدلال کرنے کی چند قسمیں ہیں ان انواع میں سے ایک نوع عدم علت کے ذریعہ عدم حکم پر استدلال کرنا ہے اس (استدلال بلا دلیل) کی مثال (یہ ہے کہ) قی ناقض وضو نہیں ہے کیونکہ وہ سبیلین (پیشاب و پاخانہ کے راستہ) سے نہیں نکلی، اور بھائی بھائی پر (یعنی ایک بھائی دوسرے بھائی کا مملوک ہو جانے پر) آزاد نہیں ہوتا ہے کیونکہ ان دونوں کے درمیان ولادت کا تعلق نہیں ہے (یعنی دونوں میں باپ بیٹے کا رشتہ نہیں ہے)

**تشریح:** شرعی دلائل (ادلہ اربعہ) اور ان کے ملحقات یعنی اسباب، علل، شرائط وغیرہ کے بیان سے فارغ ہو کر مصنف ان چیزوں کا بیان کر رہے ہیں جو شرعی اور نفس الامری دلیل نہیں ہیں محض مستدل کے وہم و گمان میں دلیل ہیں، مصنف فرماتے ہیں کہ احتجاج بلا دلیل یعنی بغیر دلیل کے حجت پکڑنے اور استدلال کرنے کی چند قسمیں ہیں ان میں سے ایک قسم عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ مستدل اپنے خیال میں حکم کے صرف ایک مخصوص وصف کو علت تصور کرتا ہے پھر اس علت کے عدم وجود سے عدم حکم پر استدلال کرتا ہے تو یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ مستدل نے جس خاص وصف کو علت سمجھا ہے وہ نفس الامر میں علت نہ ہو بلکہ علت کوئی اور چیز ہو لہذا عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا استدلال بلا دلیل ہوگا مثلاً شوافع کہتے ہیں کہ قی ناقض وضو نہیں ہے کیونکہ وہ سبیلین سے نہیں نکلتی بلکہ منہ سے نکلتی ہے، دیکھئے شوافع نے نقض وضو کی علت ایک خاص وصف کو سمجھ لیا یعنی خروج نجاست من السبیلین کو اور پھر عدم علت سے یعنی خروج نجاست من السبیلین کے عدم سے عدم حکم یعنی عدم نقض وضو پر استدلال کر دیا تو ہم احناف کہتے ہیں کہ یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ نقض وضو کا حکم خروج نجاست من السبیلین پر موقوف و منحصر نہیں ہے بلکہ نقض وضو کی علت مطلق خروج نجاست ہے خواہ سبیلین سے ہو یا غیر سبیلین سے چنانچہ ہنہ والے خون اور پیپ وغیرہ سے بھی وضو ٹوٹ جاتا ہے جیسا کہ حدیث ہے **الوضوء من کل دم مسائیل** اور چونکہ قی کے اندر بھی کچھ نہ کچھ نجس رطوبات نکلتی ہے اس لئے قی ناقض وضو ہوگی ہاں اگر وضو کا ٹوٹنا سبیلین سے ہی خروج نجاست پر موقوف ہوتا تو پھر مذکورہ استدلال صحیح ہوتا مگر چونکہ وضو کا ٹوٹنا محض خروج نجاست من السبیلین پر ہی موقوف نہیں ہے اس لئے مذکورہ استدلال بھی صحیح نہیں ہے والاخ الخ امام شافعی کہتے ہیں کہ اگر بھائی بھائی کا مملوک ہو جائے تو وہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ علت معدوم ہے لہذا حکم بھی معدوم ہوگا یعنی مالک و مملوک میں ولادت یعنی باپ بیٹا کا رشتہ نہیں ہے بلکہ اخوت کا رشتہ ہے دیکھئے

مستدل نے آزاد ہونے کے لئے صرف ایک خاص وصف کو علت سمجھ لیا یعنی رشتہ ولادت کو، ہم کہتے ہیں کہ یہ استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ مملوک کے آزاد ہونے کے لئے رشتہ ولادت ہونا ہی ضروری نہیں ہے بلکہ مالک و مملوک میں قرابت محرمیت کا ہونا کافی ہے جیسا کہ حدیث ہے من ملک ذارحم محرم منہ حق علیہ لہذا بھائی بھائی کا مملوک ہونے کے بعد فوراً آزاد ہو جائے گا۔

وَسُئِلَ عَنْ مُحَمَّدٍ أَيْجِبُ الْقِصَاصُ عَلَى شَرِيكَ عَلَى الصَّبِيِّ قَالَ لَا ، لِأَنَّ الصَّبِيَّ رُفِعَ عَنْهُ الْقَلَمُ  
قَالَ السَّائِلُ وَجَبَ أَنْ يَجِبَ عَلَى شَرِيكَ الْآبِ لِأَنَّ الْآبَ لَمْ يُرْفَعْ عَنْهُ الْقَلَمُ فَصَارَ التَّمَسُّكُ  
بِعَدَمِ الْعِلَّةِ عَلَى عَدَمِ الْحُكْمِ بِمَنْزِلَةِ مَا يُقَالُ لَمْ يَمُتْ فَلَانَ لِأَنَّهُ لَمْ يَسْقُطْ مِنَ السُّطْحِ .

### ترجمہ

اور امام محمدؒ سے سوال کیا گیا کہ کیا بچے کے شریک فی القتل پر قصاص واجب ہوگا؟ امام محمدؒ نے جواب دیا کہ نہیں اس لئے کہ بچہ سے قلم اٹھایا گیا ہے یعنی بچہ مرفوع القلم ہے (بچہ مستحق سزا نہیں ہوتا) سائل نے کہا یہ بات ثابت ہوگئی کہ باپ کے شریک فی القتل پر قصاص واجب ہو کیونکہ باپ مرفوع القلم نہیں ہے پس عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا اس درجہ میں ہو گیا کہ کہا جائے کہ فلاں شخص نہیں مرا کیونکہ وہ چھت سے نہیں گرا۔

**تشریح:** عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنے کی ایک اور مثال یہ ہے کہ امام محمدؒ سے سائل نے پوچھا کہ بچے کے شریک پر قصاص ہے یا نہیں یعنی اگر بچہ اور ایک بالغ آدمی دونوں ملکر کسی کو قتل کر دیں تو بالغ پر قصاص واجب ہوگا یا نہیں، امام محمدؒ نے جواب دیا کہ بالغ آدمی پر بھی قصاص واجب نہ ہوگا جیسا کہ بچہ پر قصاص نہیں ہے کیونکہ بچہ مرفوع القلم ہے یعنی بچہ کا فعل قابل گرفت نہیں ہوتا، لہذا جب بچہ سے بوجہ نا بالغیت مرفوع القلم ہونے کے قصاص ساقط ہو گیا تو بالغ سے بھی قصاص ساقط ہو جائے گا کیونکہ قتل دونوں کے فعل کا نتیجہ ہے بالفاظ دیگر جب بچہ پر قصاص نہیں ہے تو گویا قتل کا بعض حصہ جو بچہ سے صادر ہوا اس پر قصاص نہیں ہے تو قتل کا بقیہ دوسرا حصہ جو بالغ سے صادر ہوا اس پر بھی قصاص نہ ہوگا کیونکہ قصاص میں تجزی نہیں ہے کہ بچہ سے تو قصاص نہ لیا جائے اور بالغ سے لے لیا جائے لہذا دونوں سے قصاص ساقط ہو جائے گا، سائل نے یہ کہا کہ باپ کے شریک پر قصاص واجب ہونا چاہئے یعنی اگر کوئی باپ کسی دوسرے کو اپنے ساتھ شریک کر کے اپنے بیٹے کو قتل کر دے تو باپ کے شریک پر قصاص واجب ہونا چاہئے کیونکہ باپ مرفوع القلم نہیں ہوتا دیکھئے سائل نے اپنے ذہن میں قصاص ساقط ہونے کی علت صرف مرفوع القلم ہونے کو طے کر لیا اور پھر عدم علت سے یعنی باپ کے مرفوع القلم نہ ہونے سے عدم حکم پر استدلال کر دیا یعنی یہ کہہ دیا کہ باپ کے شریک پر قصاص ہوگا سقوط قصاص نہ ہوگا، مگر یہ استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ استدلال تو ایسا ہی ہے جیسے کوئی شخص یہ کہے کہ فلاں آدمی نہیں مرا، کیونکہ وہ چھت سے نہیں گرا، دیکھئے اس بات کا باطل ہونا بالکل بدیہی ہے کیونکہ مرنا چھت سے گرنے پر منحصر اور موقوف



نہیں ہے بلکہ موت کی اور بھی بہت ساری وجوہات ہو سکتی ہیں، لہذا اسائل کا صرف یہ کہہ کر کہ باپ مرفوع القلم نہیں ہے یہ حکم لگا دینا کہ باپ کے شریک سے سقوط قصاص نہ ہوگا یہ استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ سقوط قصاص کی علتیں مرفوع القلم ہونے کی طرح اور بھی ہیں جیسا کہ حدیث ہے لا یُقَادُ الْوَالِدُ بِالْوَلَدِ (بیٹے کے قصاص میں باپ کو قتل نہیں کیا جائے گا) تو جب بعض قتل جو باپ سے صادر ہوا تھا اس پر قصاص واجب نہیں تو جو بعض قتل باپ کے شریک سے صادر ہوا تھا اس پر بھی قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ قصاص میں تجزی نہیں ہے، بالفاظ دیگر مقتول کا قاتل کے لئے ھِیْقَہُ یا شَبِہَہُ مملوک ہونا بھی سقوط قصاص کی علت ہے لہذا اگر کوئی مولیٰ اپنے حقیقی مملوک یعنی غلام کو قتل کر دے تو اس پر قصاص واجب نہ ہوگا اور نہ اس کے شریک پر اسی طرح اگر باپ اپنے بیٹے کو قتل کر دے تو اس پر بھی قصاص نہ ہوگا کیونکہ بیٹا اپنے باپ کا شَبِہَہُ مملوک ہے کیونکہ حدیث میں ہے اَنْتَ وَمَالُکَ لَا یَبِیکُ لَہِذَا جَبَ باپ سے قصاص ساقط ہو گیا تو اس کے شریک سے بھی قصاص ساقط ہو جائے گا کیونکہ قتل واحد دونوں کے فعل کا نتیجہ تھا۔

اِلَّا اِذَا کَانَتْ عَلَۃُ الْحُکْمِ مُنْخَصِرَۃً فِی مَعْنٰی فِیْکُوْنُ ذٰلِکَ الْمَعْنٰی لَا زِمًا لِلْحُکْمِ فِیَسْتَدَلُّ بِاَنْتِفَآئِہِ عَلٰی عَدَمِ الْحُکْمِ مِثَالُہُ مَا رَوٰی عَنْ مُحَمَّدٍ اَنَّهُ قَالَ وَلَدُ الْمَغْضُوْبَةِ لَیْسَ بِمَضْمُوْنٍ لِآئَہِ لَیْسَ بِمَغْضُوْبٍ وَلَا قِصَاصَ عَلٰی الشَّاهِدِ فِی مَسْأَلَةِ شُھُوْدِ الْقِصَاصِ اِذَا رَجَعُوْا لِآئَہِ لَیْسَ بِقَآئِلٍ وَذٰلِکَ لِآَنَّ الْغَضَبَ لَا زِمَ لِضَمَانِ الْغَضَبِ وَالْقَتْلَ لَا زِمَ لَوْجُوْدِ الْقِصَاصِ

### ترجمہ

مگر جب حکم کی علت کسی خاص وصف میں منحصر ہو تو وہ وصف حکم کے لئے لازم ہوگا (یعنی وجود حکم کے لئے خاص اسی وصف کا پایا جانا ضروری ہوگا) لہذا اس خاص معنی (وصف) کے انتفاء سے عدم حکم پر استدلال کیا جائے گا، اس کی مثال وہ ہے جو امام محمدؒ سے روایت کی گئی ہے، انہوں نے فرمایا کہ غضب کی ہوئی باندی کا بچہ مضمون نہیں ہے (یعنی غاصب پر اس کا ضمان واجب نہ ہوگا) اس لئے کہ وہ بچہ مغضوب نہیں ہے (یعنی غاصب نے بچہ کو غضب نہیں کیا بلکہ صرف اس کی ماں کو یعنی باندی کو غضب کیا ہے) اور قصاص کے گواہوں کے مسئلہ میں گواہ پر قصاص نہیں ہے جب کہ وہ اپنی گواہی سے رجوع کر لیں اس لئے کہ گواہ (جس نے رجوع کر لیا) قتل کرنے والا نہیں ہے (صرف جھوٹی گواہی دینے والا ہے) اور یہ (ای انحصار العلة ثابت) اس لئے کہ ضمان غضب واجب ہونے کے لئے غضب کرنا لازم ہے اور وجود قصاص کے لئے قتل کرنا لازم ہے۔

**تشریح:** ماقبل میں مصنفؒ نے عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنے کو استدلال بلا دلیل قرار دیا تھا اور یہ کہا تھا کہ یہ استدلال صحیح نہیں ہے لیکن اگر حکم کی علت کسی خاص وصف میں منحصر ہو یعنی کسی حکم کی صرف ایک ہی علت ہو تو ایسی صورت میں عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا صحیح ہوگا لہذا حکم کے پائے جانے کے لئے اس معنی کا یعنی خاص

اسی علت کا موجود ہونا ضروری ہوگا اور اس کے انقضاء سے عدم حکم پر استدلال درست ہوگا، اس کی مثال وہ مسئلہ ہے جو امام محمدؒ سے روایت کیا گیا ہے ضرورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر غاصب نے کسی کی حاملہ باندی غصب کی اور باندی نے غاصب کے گھر بچہ جنا اور وہ بچہ مر گیا تو غاصب پر اس بچہ کا ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ غاصب نے صرف باندی کو غصب کیا ہے بچہ کو غصب نہیں کیا کیونکہ غصب کی تعریف اس بچہ پر صادق نہیں آتی (الغصب اثبات الید علی مال الغیر علی وجہ یزیل ید المالك) لہذا بچہ مضمون نہ ہوگا یعنی غاصب پر اس کا ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ وہ مغضوب نہیں ہے اور ضمان غصب واجب ہونے کی صرف ایک ہی علت ہے اور وہ غصب کا پایا جانا ہے اور یہاں غصب پایا نہیں گیا، لہذا ضمان بھی واجب نہ ہوگا پس عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا صحیح ہوگا یعنی عدم وجود غصب سے عدم وجوب ضمان پر استدلال کرنا صحیح ہوگا اور غاصب پر بچہ کا ضمان واجب نہ ہوگا، اسی طرح اگر گواہوں نے یہ گواہی دی کہ مثلاً زید نے عمرو کو قتل کیا ہے پھر قاضی نے قصاص میں زید کو قتل کر دیا اور زید کے قتل ہونے کے بعد گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا دیکھتے زید کے قتل ناحق کا سبب یہ گواہ حضرات بنے ہیں کہ انہوں نے جھوٹی گواہی دیکر زید کو ناحق قتل کر دیا ہے مگر گواہوں پر قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ گواہ قاتل نہیں ہیں اور قصاص کے لئے قتل کرنا لازم ہے لہذا گواہوں پر جھوٹی گواہی دینے کی وجہ سے تعزیر تو کی جائے گی مگر ان کو قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ قصاص کی صرف ایک ہی علت ہے یعنی قتل لہذا عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا صحیح ہوگا یعنی عدم قتل سے عدم قصاص پر وذلک لأن الخ علت کا کسی خاص وصف میں منحصر ہونا ثابت ہے لہذا مغضوبہ حاملہ باندی کے غاصب پر مغضوبہ کے بچہ کا ضمان نہیں آئے گا، کیونکہ ضمان غصب کے لئے غصب کرنا لازم ہے، اسی طرح قصاص کے گواہوں کے مسئلہ میں گواہ پر قصاص نہیں آئے گا کیونکہ وجود قصاص کے لئے قتل کرنا لازم ہے۔

وَكَذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِاصْتِحَابِ الْحَالِ تَمَسُّكٌ بِعَدَمِ الدَّلِيلِ إِذْ وَجُودُ الشَّيْءِ لَا يُوجِبُ بَقَائَهُ  
فَيَصْلُحُ لِلدَّفْعِ دُونَ الْإِلْزَامِ وَعَلَى هَذَا قُلْنَا مَجْهُولُ النَّسَبِ حُرٌّ لَوْ ادَّعَى عَلَيْهِ أَحَدٌ رِقًّا ثُمَّ  
جَنَى عَلَيْهِ جَنَایَةً لَا يَجِبُ عَلَيْهِ أَرَشُ الْحُرِّ لِأَنَّ إِنْجَابَ أَرَشِ الْحُرِّ الْإِزَامَ فَلَا يَثْبُتُ بِلَا دَلِيلٍ .

### ترجمہ

اور اسی طرح (یعنی عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنے کی طرح) استصحابِ حال سے استدلال کرنا عدم دلیل سے استدلال کرنا ہے اس لئے کہ شے کا وجود اس کی بقاء کو واجب نہیں کرتا پس استصحابِ حال دفع کی صلاحیت تو رکھتا ہے نہ کہ الزام کی، اسی بناء پر (استصحابِ حال کے دفع کی صلاحیت رکھنے اور الزام کی صلاحیت نہ رکھنے کی بناء پر) ہم نے کہا کہ مجہول النسب آزاد ہے، اگر اس پر کوئی شخص غلام ہونے کا دعویٰ کرے (اور) پھر اس پر جنایت کرے تو جانی پر آزادی دیتا واجب نہ ہوگی اس لئے کہ آزاد آدمی کی دیت واجب کرنا الزام ہے (ای الزام المحریۃ علی الجانی) پس جانی

کے حق میں الزام حریت بغیر دلیل کے ثابت نہ ہوگا۔

**تشریح:** مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح عدم علت سے عدم حکم پر استدلال کرنا استدلال بلا دلیل ہے، اسی طرح استصحابِ حال سے استدلال کرنا بھی استدلال بلا دلیل ہے اور استصحابِ حال کا مطلب یہ ہے کہ کسی شئی کا زیادتہ ماضی میں موجود ہونے کی وجہ سے اس کو زمانہ حال میں بھی موجود اور ثابت ماننا مگر یہ درست نہیں ہے کیونکہ کسی شئی کا وجود اس کی بقاء کا تقاضا نہیں کرتا، ظاہر ہے کہ دنیا کی کتنی ہی چیزیں گذشتہ کل موجود تھیں مگر آج موجود نہیں ہیں، لہذا استصحابِ حال کو مطلق دلیل ماننا اور اس سے استدلال کرنا بغیر دلیل کے استدلال و احتجاج کرنا ہوگا، لہذا احتلاف کے نزدیک استصحابِ حال دلیل دفع تو بن سکتی ہے دلیل الزام نہیں بن سکتی، یعنی استصحابِ حال کے ذریعہ کسی چیز کے لازم ہونے کو دفع تو کیا جاسکتا ہے مگر کسی چیز کو لازم اور ثابت نہیں کیا جاسکتا، البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک استصحابِ حال دلیل الزام بھی بن سکتا ہے وعلیٰ هذا الخ استصحابِ حال کے دلیل دفع ہونے اور دلیل الزام نہ ہونے پر مصنف ایک مسئلہ متفرع فرماتے ہیں کہ مجہول النسب آدمی یعنی جس آدمی کا نسب معلوم نہ ہو وہ آزاد مانا جائے گا کیونکہ بنی آدم میں اصل حریت ہے جب تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل موجود نہ ہو، لہذا اگر کوئی شخص مجہول النسب پر بلا دلیل غلامیت کا دعویٰ کرے تو اس کا دعویٰ دفع کر دیا جائے گا اور استصحابِ حال کی وجہ سے اس کو آزاد مانا جائے گا دیکھئے یہاں استصحابِ حال دلیل دفع بنا ہے کہ استصحابِ حال کی بناء پر مجہول النسب کو آزاد مان کر مدعی کے دعویٰ غلامیت کو دفع کر دیا ہے، اور اگر کوئی شخص مجہول النسب پر غلامیت و رقیّت کا دعویٰ کرے اور پھر اس پر کوئی جنایت کر دے مثلاً اس کا ہاتھ توڑ دے تو اس جانی پر آزاد شخص کے ہاتھ کی دیت لازم نہ ہوگی بلکہ غلام کے ہاتھ کی دیت لازم ہوگی جو کہ آزاد شخص کے ہاتھ کی دیت کا نصف ہے، کیونکہ اگر استصحابِ حال کی بناء پر مجہول النسب کو آزاد مان کر جنایت کرنے والے پر آزاد کے ہاتھ کی دیت لازم کی جائے تو استصحابِ حال کو دلیل الزام قرار دینا لازم آئے گا اور استصحابِ حال کو دلیل الزام قرار دینا استدلال بلا دلیل ہے لہذا بغیر دلیل کے جانی کے حق میں مجہول النسب کی حریت ثابت نہ ہوگی اور جب جانی کے حق میں مجہول النسب کی حریت ثابت نہ ہو سکی، تو جانی پر آزاد شخص کے ہاتھ کی دیت بھی لازم نہ ہوگی، لہذا مجہول النسب کی حریت پر استصحابِ حال کے علاوہ کوئی دوسری دلیل موجود ہونا ضروری ہوگا۔

**فائدہ:** دونوں ہاتھوں کی دیت پورے آدمی کی دیت کے بقدر ہے اور ایک ہاتھ کی دیت نصف ہے اور کل دیت کی مقدار قتلِ خطاء میں دس ہزار درہم یا ایک ہزار دینار یا ایک سواونٹ ہیں۔ (قدوری)

وَعَلَىٰ هَذَا قُلْنَا إِذَا زَادَ الدَّمُ عَلَى الْعَشْرَةِ فِي الْحَيْضِ وَلِلْمَرْأَةِ عَادَةٌ مَعْرُوفَةٌ رُدَّتْ إِلَىٰ أَيَّامِ عَادَتِهَا وَالزَّائِدُ اسْتِحَاضَةٌ لِأَنَّ الزَّائِدَ عَلَى الْعَادَةِ اتَّصَلَ بِدَمِ الْحَيْضِ وَبَدَمِ الْإِسْتِحَاضَةِ فَاحْتَمَلَ الْأَمْرَيْنِ جَمِيعًا فَلَوْ حَكَمْنَا بِنَقْضِ الْعَادَةِ لَزِمْنَا الْعَمَلَ بِلَا دَلِيلٍ وَكَذَلِكَ إِذَا ابْتَدَأَتْ مَعَ الْبُلُوغِ مُسْتَحَاضَةٌ فَحَيْضُهَا عَشْرَةُ أَيَّامٍ لِأَنَّ مَا دُونَ الْعَشْرِ تَحْتَمِلُ الْحَيْضُ

وَالْإِسْتِحَاضَةَ فَلَوْ حَكَمْنَا بِإِرْتِفَاعِ الْحَيْضِ لَزِمَنَا الْعَمَلُ بِلَا دَلِيلٍ بِخِلَافِ مَا بَعْدَ الْعَشْرَةِ  
لِقِيَامِ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ الْحَيْضَ لَا تَزِيدُ عَلَى الْعَشْرَةِ.

### ترجمہ

اور اسی اصل (کہ حکم بغیر دلیل کے ثابت نہ ہوگا) پر ہم نے کہا کہ جب حیض کے زمانہ میں خون دس دن سے زیادہ ہو جائے اور عورت کی کوئی عادت متعینہ ہو (مثلاً عورت کو سات دن یا آٹھ دن حیض آنے کی عادت ہو) تو عورت کو اس کی عادت کے دنوں کی طرف لوٹا دیا جائے گا اور زائد خون استحاضہ ہوگا (یعنی اگر سات دن کی عادت تھی تو سات دن سے اوپر والا خون استحاضہ ہوگا) اس لئے کہ عادت پر زیادہ ہونے والا خون دم حیض اور دم استحاضہ دونوں سے متصل ہوا ہے، پس وہ زائد علی العادة خون دونوں امروں (حیض و استحاضہ) کا احتمال رکھتا ہے تو اگر ہم عورت کی عادت متعینہ کے ٹوٹ جانے کا حکم لگادیں تو ہم پر بلا دلیل عمل کرنا لازم آئے گا، اور اسی طرح (اس مسئلہ کی طرح جو ابھی گذرا کہ جب خون دس دن پر متجاوز ہو جائے) جب عورت نے مستحاضہ ہونے کی حالت میں بلوغ کے ساتھ ابتداء کی (یعنی استحاضہ آنے کی حالت میں بالغہ ہوئی) تو اس کا حیض دس دن ہوگا اس لئے کہ دس دن سے کم کا خون (جو تین دن کے بعد کا ہو) حیض اور استحاضہ دونوں کا احتمال رکھتا ہے، پس اگر ہم حیض کے مرتفع ہونے یعنی اس خون کے حیض نہ ہونے کا حکم لگادیں تو ہم پر بلا دلیل عمل کرنا لازم آئے گا برخلاف اس خون کے جو دس یوم کے بعد ہے (کہ اس کے حیض نہ ہونے کا حکم لگانا بغیر دلیل کے لازم نہ آئے گا) اس بات پر دلیل قائم ہونے کی وجہ سے کہ حیض دس دن پر زائد نہیں ہوتا ہے۔

**تشریح:** مصنف نے ماقبل میں فلا یثبت بلا دلیل فرمایا تھا اس عبارت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حکم کا ثبوت بغیر دلیل کے نہ ہوگا لہذا اسی ضابطہ پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہوگا، کہ اگر عورت کو حیض آنے کی متعین عادت تھی مثلاً فرض کرو اس عورت کو ہر ماہ سات دن حیض آتا تھا مگر کسی ماہ اس کو دس دن سے زائد مثلاً بارہ دن خون آیا تو مسئلہ یہ ہے کہ اس عورت کو اس کی عادت کے دنوں کی طرف لوٹا دیا جائے گا یعنی حیض کے صرف سات ایام شمار کئے جائیں گے اور عادت سے زائد آنے والا خون استحاضہ ہوگا مثلاً صورت مذکورہ میں پانچ ایام استحاضہ کے شمار ہوں گے اس لئے کہ وہ خون جو عورت کی عادت سے زائد ہے وہ دم حیض اور دم استحاضہ دونوں سے متصل ہے یعنی سات دن سے اوپر کا خون جو دس دن تک کا ہے اس کی ایک جانب حیض ہے یعنی شروع کے سات ایام اور دوسری طرف استحاضہ ہے یعنی گیارہواں اور بارہواں دن، اور حیض اور استحاضہ دونوں میں سے کسی ایک کے لئے کوئی دلیل ترجیح بھی نہیں ہے، اور اگر ہم یہ کہیں کہ عورت کی عادت بدل کر بجائے سات دن حیض آنے کے دس دن کی ہوگئی اور پورے دس دن تک کے خون کو حیض کا خون مانیں تو چونکہ عورت کے نقص عادت کی کوئی دلیل نہیں ہے لہذا بلا دلیل کے عمل کرنا لازم آئے گا، حالانکہ ماقبل میں کہا گیا تھا کہ کوئی حکم بلا دلیل ثابت نہ ہوگا، لہذا جب عادت سے زائد خون میں حیض کا بھی احتمال ہے اور استحاضہ کا بھی احتمال ہے اور کسی ایک خون پر دلیل اور مرجع بھی نہیں ہے تو دونوں جہتیں تعارض کی بناء پر ساقط ہو جائیں گی اور حکم کو عورت کی

سابقہ حالت کی طرف لوٹا دیا جائے گا اور اس کی سابقہ حالت اس کی عادتِ معروفہ ہے، لہذا سات دن حیض کے شمار ہوں گے اور عادت سے زائد آنے والا خون استحاضہ کا شمار ہوگا اور ان ایام کی نماز بھی اس پر لازم ہوگی۔

اسی طرح اگر کوئی لڑکی اس حال میں بالغ ہوئی کہ وہ مستحاضہ ہے یعنی اس کو دس ایام سے زائد خون آیا تو مسئلہ یہ ہے کہ اس کے حیض کے پورے دس دن شمار ہوں گے اور بقیہ دن استحاضہ کے ہوں گے، اس لئے کہ شروع کے تین دن تو حیض کے لئے متعین ہیں اور بقیہ سات دنوں میں حیض کا بھی احتمال ہے اور استحاضہ کا بھی تو اگر ہم ارتفاعِ حیض کا حکم لگا دیں یعنی ہم یہ کہیں کہ وہ سات دن حیض کے نہیں ہے بلکہ استحاضہ کے ہیں تو ہم پر بغیر دلیل کے حکم لگانا لازم آئے گا، حالانکہ ماقبل میں کہا گیا تھا کہ حکم بلا دلیل کے ثابت نہ ہوگا لہذا مکمل دس یوم حیض کے شمار ہوں گے برخلاف دس دنوں سے زائد آنے والے خون کے کہ اس کے استحاضہ ہونے اور ارتفاعِ حیض ہونے پر دلیل موجود ہے اور وہ یہ حدیث ہے کہ حیض دس دن سے زائد نہیں ہوتا ہے، لہذا دس یوم کے بعد آنے والا خون استحاضہ ہوگا۔

وَمِنَ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ الْإِسْتِضْحَابَ حُجَّةُ الدَّفْعِ دُونَ الْإِلْزَامِ مَسْأَلَةُ الْمَفْقُودِ فَإِنَّهُ لَا يَسْتَحِقُّ  
غَيْرَهُ مِيرَاثَهُ وَلَوْ مَاتَ مِنْ أَقَارِبِهِ حَالِ فَقْدِهِ لَا يَرِثُ هُوَ مِنْهُ فَإِنَّدَفْعَ اسْتِحْقَاقِ الْغَيْرِ بِلَا دَلِيلٍ  
وَلَمْ يَثْبُتْ لَهُ الْإِسْتِحْقَاقُ بِلَا دَلِيلٍ.

### ترجمہ

اور اس بات کی ایک دلیل کہ استصحابِ حال دفع کی حجت ہے نہ کہ الزام کی مفقود کا مسئلہ ہے اس لئے کہ مفقود کا غیر اس کی میراث کا مستحق نہیں ہوتا، اور اگر مفقود کے رشتہ داروں میں سے کوئی شخص مفقود کے گم ہونے کی حالت میں مر جائے تو مفقود اس کا وارث نہ ہوگا پس غیر کا بلا دلیل مستحق وراثت ہونا دفع ہو گیا اور مفقود کا بلا دلیل مستحق وراثت ہونا ثابت نہیں ہوا۔

**تشریح:** یہاں سے مصنف احناف کے مذہب کی مفقود الخمر کے مسئلہ سے ایک دلیل بیان کر رہے ہیں، احناف کا مذہب یہ ہے کہ استصحابِ حال جت دفع ہوتا ہے نہ کہ جت الزام چنانچہ مفقود کا مسئلہ اس بات پر دلیل ہے کہ واقعی استصحابِ حال جت دفع ہوتا ہے نہ کہ جت الزام، مفقود کا مسئلہ یہ ہے کہ ایسا شخص جس کی موت، زندگی اور ٹھکانے کا پتہ نہ ہو تو چونکہ ماضی میں وہ زندہ تھا اب بھی زندہ ہی ہوگا، لہذا اس کو مردہ سمجھ کر اس کے مال کا کوئی شخص وارث نہ ہوگا بلکہ اس کو زندہ سمجھ کر غیر کے استحقاق وراثت کو دفع کر دیا جائے گا اور اگر اس کے گم ہونے کے زمانہ میں اس کا کوئی رشتہ دار مر جائے تو اس مفقود کو زندہ سمجھ کر اس مرنے والے کے مال میں مفقود کا حق وراثت لازم نہ ہوگا، دیکھئے غیر کے پاس ایسی کوئی دلیل نہیں ہے، جس سے اس کا مفقود کے مال میں استحقاق وراثت ثابت ہو لہذا بغیر دلیل کے اس کا مستحق ہونا تسلیم نہیں کیا جائے گا بلکہ استحقاق کو دفع کر دیا جائے گا اسی طرح مفقود کو زندہ سمجھ کر غیر کے مال میں اس کا استحقاق ثابت

نہ ہوگا کیونکہ علاوہ استصحاب کے مفقود کے حق میں ایسی کوئی دلیل نہیں ہے جس سے اس کا زندہ ہونا ثابت ہو اور زندہ سمجھ کر اس کے لئے مرنے والے رشتہ دار کے مال میں استحقاق وراثت ثابت کیا جائے لہذا بغیر دلیل کے رشتہ دار کے مال میں مفقود الخمر کا استحقاق ثابت نہ ہوگا دیکھئے استصحاب حال چونکہ حجت دفع ہوتا ہے، اس لئے استصحاب حال کی وجہ سے مفقود الخمر کو زندہ تصور کیا گیا ہے اور غیر کے استحقاق وراثت کو دفع کر دیا گیا ہے اور استصحاب حال چونکہ حجت الزام نہیں ہوتا اس لئے مفقود الخمر کو زندہ تصور کر کے مرنے والے رشتہ دار کے مال میں مفقود الخمر کے لئے وراثت ملنے کو لازم نہیں قرار دیا گیا کیونکہ اگر مفقود الخمر کو استصحاب حال کی وجہ سے زندہ تصور کر کے مرنے والے رشتہ دار کے مال میں اس کو مستحق وراثت سمجھا جاتا تو استصحاب حال کا حجت الزام ہونا لازم آتا حالانکہ احناف کے نزدیک استصحاب حال صرف حجت دفع ہوتا ہے نہ کہ حجت الزام۔

فَإِنْ قِيلَ قَدْ رَوَى عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ أَنَّهُ قَالَ لَا خُمْسَ فِي الْعَنْبَرِ لِأَنَّ الْأَثَرَ لَمْ يَرِدْ بِهِ وَهُوَ التَّمَسُّكُ بِعَدَمِ الدَّلِيلِ قُلْنَا إِنَّمَا ذَكَرَ ذَلِكَ فِي بَيَانِ عُدْرِهِ فِي أَنَّهُ لَمْ يَقُلْ بِالْخُمْسِ فِي الْعَنْبَرِ وَلِهَذَا رَوَى أَنَّ مُحَمَّدًا سَأَلَهُ عَنِ الْخُمْسِ فِي الْعَنْبَرِ فَقَالَ مَا بَالُ الْعَنْبَرِ لَا خُمْسَ فِيهِ قَالَ لِأَنَّهُ كَالسَّمَكِ فَقَالَ فَمَا بَالُ السَّمَكِ وَلَا خُمْسَ فِيهِ قَالَ لِأَنَّهُ كَالْمَاءِ وَلَا خُمْسَ فِيهِ . وَاللَّهُ أَعْلَمُ

### ترجمہ

پس اگر (مسلک احناف پر) اعتراض کیا جائے کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ سے روایت کیا گیا ہے کہ عنبر میں خمس نہیں ہے اس لئے کہ عنبر میں خمس کے متعلق کوئی اثر وارد نہیں ہوا، اور یہ عدم دلیل کے ساتھ استدلال کرنا ہے، ہم جواب دیں گے کہ امام صاحبؒ نے یہ بات (کہ کوئی اثر وارد نہیں ہوا) اپنے اس سلسلہ میں عذر کو بیان کرنے کے لئے کہی ہے کہ وہ عنبر میں خمس کے قائل نہیں ہوئے، ولہذا الخ اور اسی وجہ سے (کہ لَانَّ الْأَثَرَ لَمْ يَرِدْ بِهِ) بلکہ بیان عذر ہے (روایت کیا گیا ہے کہ امام محمدؒ نے حضرت امام ابو حنیفہؒ سے عنبر میں خمس کے متعلق دریافت کیا چنانچہ امام محمدؒ نے کہا کہ عنبر کا کیا حال ہے کہ اس میں خمس نہیں ہے، حضرت امام صاحبؒ نے فرمایا کہ وہ مچھلی کی طرح ہے (اس لئے اس میں خمس نہیں ہے) پھر امام محمدؒ نے دریافت کیا پس مچھلی کا کیا حال ہے کہ اس میں خمس نہیں ہے؟ حضرت امام صاحبؒ نے فرمایا اس لئے کہ وہ پانی کی طرح ہے اور پانی میں خمس نہیں ہے۔

**تشریح:** ماقبل میں مصنفؒ نے یہ بیان کیا تھا کہ عدم دلیل سے تمسک کرنا فاسد ہے اور احتجاج بلا دلیل ہے اس پر معترض اعتراض کرتا ہے کہ ایسا تو امام ابو حنیفہؒ نے بھی کیا ہے چنانچہ امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے انہوں نے کہا ہے کہ عنبر میں خمس نہیں ہے کیونکہ اس سلسلہ میں کوئی حدیث وارد نہیں ہوئی ہے کہ جس کو وجوب خمس کی دلیل بنایا جائے دیکھئے حدیث اور دلیل نہ ہونے کی وجہ سے عدم خمس کا قائل ہونا تمسک بعدم الدلیل ہے، ہم جواب دیں گے کہ امام

صاحبؒ نے یہ بات کہ لَانَ الْاَثَرُ لَمْ يَرِدْ بِهِ بطور استدلال و تعلیل کے بیان نہیں کی یعنی امام صاحبؒ نے یہ نہیں کہا کہ عنبر میں اس دلیل کی بناء پر خنس نہیں کہ اس سلسلہ میں کوئی حدیث وارد نہیں بلکہ امام صاحبؒ نے یہ بات بطور عذر کے بیان کی ہے کہ بھائی ہم قیاس کی بناء پر عنبر میں عدم خنس کے قائل ہوئے ہیں اور عذر یہ ہے کہ ترک قیاس پر کوئی اثر بھی وارد نہیں ہوا کہ جس میں عنبر میں خنس کو ثابت کیا گیا ہو ورنہ ہم حدیث پر ہی عمل کرتے اور قیاس کو ترک کر دیتے مگر کیا کریں جب وجوب خنس کے متعلق کوئی اثر بھی نہیں ملا تو اب اس عذر کی بناء پر قیاس ہی کر لیا اور قیاس یہ ہے کہ خنس مال غنیمت میں ہوتا ہے جبکہ عنبر مال غنیمت نہیں ہے اس لئے کہ مال غنیمت وہ کہلاتا ہے کہ جو دشمنوں سے لڑائی کر کے چھینا گیا ہو اور عنبر دریا سے حاصل کیا جاتا ہے، نہ کہ دشمنوں کے ہاتھوں سے، لہذا قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ عنبر میں خنس نہ ہونا چاہئے ولہذا الخ اسی وجہ سے کہ امام صاحبؒ کا یہ کہنا کہ لَانَ الْاَثَرُ لَمْ يَرِدْ بِهِ بطور تعلیل و استدلال کے نہیں ہے بلکہ بطور عذر کے ہے اس عذر بیانی کا پتہ امام محمدؒ کے سوال کے نتیجہ میں حضرت امام صاحبؒ کے جواب سے بھی ہوتا ہے کہ امام صاحبؒ نے حدیث نہ ہونے کے عذر کی وجہ سے قیاس سے کام لیا ہے چنانچہ امام محمدؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے دریافت کیا کہ حضرت عنبر میں خنس کیوں نہیں ہے؟ تو امام صاحبؒ نے جواب دیا کہ عنبر میں اس لئے خنس نہیں ہے اس لئے کہ وہ مچھلی کی طرح ہے یعنی مچھلی کی طرح عنبر بھی پانی میں پیدا ہوتا ہے، لہذا جس طرح مچھلی میں خنس نہیں تو اسی طرح عنبر میں بھی خنس نہیں ہے امام محمدؒ نے پھر پوچھا کہ حضرت مچھلی میں خنس کیوں نہیں ہے؟ امام صاحبؒ نے فرمایا کہ مچھلی پانی کی طرح ہے یعنی مچھلی پانی میں پیدا ہوتی ہے لہذا جس طرح پانی میں خنس نہیں ہے تو اسی طرح مچھلی میں بھی خنس نہیں ہے، اور چونکہ مچھلی، پانی، عنبر وغیرہ کو دشمنوں سے لڑ کر حاصل نہیں کیا جاتا اسلئے ان میں خنس واجب نہ ہونا ظاہر ہے پس امام صاحبؒ کا قیاس پر عمل کرنا اور عدم دلیل سے تمسک نہ کرنا واضح ہو گیا، اللہ کا بیحد فضل و کرم ہے کہ آج ۴ رمضان المبارک کو اصول الشاشی کی شرح مکمل ہو گئی۔

وَاللّٰهُ تَعَالٰی اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ وَعِلْمُهُ اَتَمُّ وَاحْكُمْ،

العبد حسین احمد قاسمی ہر دواری

﴿مدرس دار العلوم دیوبند﴾